

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ROSANGELA LIMA BRASIL

REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS:
discursos de representação em análise

SÃO LUÍS, DEZEMBRO DE 2018

ROSANGELA LIMA BRASIL

**REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS:
discursos de representação em análise**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão,
para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho

São Luís

2018

Lima Brasil, Rosangela. REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS: discursos de representação em análise / Rosangela Lima Brasil. 2018. 104 f.

Orientador(a): Elizabeth Maria Beserra Coelho. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Direito territorial. 2. Discursos de representação. 3. "remanescentes das comunidades dos quilombos". I. Beserra Coelho, Elizabeth Maria. II.

ROSANGELA LIMA BRASIL

REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS:
discursos de representação em análise

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão,
para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profª Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho – UFMA (orientadora)

Profª Dra. Mônica Ribeiro Moraes de Almeida

Prof. Dr. Igor Bergamo Anjos Gomes

São Luís

2018

AGRADECIMENTOS

A construção dessa dissertação foi penosa, por estar muito relacionada a uma experiência profissional/pessoal doída. Distanciar-me de meu objeto de estudo foi difícil. Mesmo com todos os apontamentos de minha orientadora, somente após as duras críticas de minha banca de qualificação foi que consegui lançar um olhar mais analítico e menos passional à minha pesquisa. Assim, agradeço primeiramente, aos professores Mônica Ribeiro Moraes de Almeida e Ramon Luís de Santana Alcântara, cujas críticas foram fundamentais para que eu fizesse a autoanálise necessária para me desvencilhar dos pressupostos que criei ao longo cinco anos de trabalho com regularização de territórios quilombolas. Gostaria de agradecer, com muito carinho, à minha orientadora, Beta, que me ajudou pacientemente nesse processo, respeitando o tempo de amadurecimento de minhas ideias e que se dispôs a me dar apoio em uma pesquisa que, mesmo antes de concluída, já não era bem quista. Agradeço a Igor Bergamo Anjos Gomes e, novamente, à Mônica Ribeiro Moraes de Almeida, por aceitarem participar (em fins de dezembro!) de minha banca de defesa. Agradeço a João, meu companheiro de tantos anos, que me deu o apoio necessário nessa jornada e muito mais, sendo sempre um amigo e conselheiro. Por fim, aos meus dois bens maiores, Teresa e Jonas, que foram os que mais tiveram que ceder nesse processo, ao ficarem por um longo período sem a atenção e o carinho da mãe: espero que um dia vocês possam ler este trabalho e entender o porquê de tudo isso.

RESUMO

Este trabalho analisa construções de discursos de representação em contextos envolvendo processos de regularização de territórios quilombolas. A política de regularização de territórios quilombolas, a cargo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) desde o ano de 2003, atende ao disposto no artigo 68 do ADCT, da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que ocupam suas terras, a propriedade definitiva e outorga-lhes os títulos respectivos. Para uma abordagem atualizada desse sujeito de direitos coletivos, antropólogos propuseram a ressemantização do termo “remanescentes das comunidades dos quilombos”, desconstruindo antigas e essencializadas noções presentes no imaginário popular. Mobilizadas em torno da nova categoria, inúmeras comunidades negras, agora organizadas, passaram a reivindicar do Estado a titulação de seus territórios e outras ações nas áreas de infraestrutura, educação, saúde e cultura. Destarte a definição ressemantizada pelos antropólogos, o próprio Estado vai construindo sua própria definição de “remanescente das comunidades dos quilombos”, que passa a servir de referência aos processos institucionais de reconhecimento. As análises apresentadas nesta dissertação visam identificar os principais elementos simbólicos acionados em textos legais e a forma como são mobilizados na construção desse referencial de representação institucionalizado. Buscam, ainda, compreender quais elementos são acionados e mobilizados em discursos de representação, em contextos de disputas pelo poder de representação, em processos de regularização de territórios quilombolas. As análises incidem sobre textos legais, relatórios técnicos de identificação territorial e caracterização sócio histórica e discursos de representações que não conseguiram se legitimar ao longo do trâmite de regularização, em processos que estão em andamento no Maranhão. Para tanto, mobilizo princípios da análise discursiva de Michel Foucault (1999) e adoto alguns conceitos sobre cultura, linguagem e representação de autores como Stuart Hall (1997; 2003; 2006; 2016), Bourdieu (1983; 2000; 2001) e Jandira Butler (2003; 2014).

Palavras-chave: discursos de representação, direito territorial

ABSTRACT

This work analyzes constructions of representation discourses in contexts involving processes of regularization of quilombola territories. The policy of regularization of quilombolas territories, in charge of the National Institute for Colonization and Agrarian Reform (INCRA) since 2003, complies with the provisions of article 68 of the ADCT, of the Federal Constitution of 1988, which recognizes the remnants of quilombos ", who occupy their lands, the definitive property and grants them respective titles. For an up-to-date approach of this subject of collective rights, anthropologists have proposed resemantizing the term "remnants of quilombos communities", deconstructing old and essentialist notions present in the popular imaginary. Mobilized around the new category, innumerable black communities, now organized, started to claim from the State the titling of their territories and other actions in the areas of infrastructure, education, health and culture. As the definition resemantized by anthropologists, the State itself constructs its own definition of "remnants of quilombos communities", which serves as a reference to institutional processes of recognition. The analyzes presented in this dissertation aim to identify the main symbolic elements triggered in legal texts and the way they are mobilized in the construction of this referential of institutionalized representation. They also seek to understand which elements are triggered and mobilized in representational discourses, in contexts of disputes for the power of representation, in processes of regularization of quilombola territories. The analyzes focus on legal texts, technical reports of territorial identification and socio-historical characterization and speeches of representations that could not be legitimized along the regularization process, in processes that are under way in Maranhão. For that, I mobilize principles of Michel Foucault's discursive analysis (1999) and adopt some concepts about culture, language and representation of authors such as Stuart Hall (1997, 2003, 2006, 2016), Bourdieu (1983, 2000, 2001) and Jandira Butler (2003, 2014).

Key words: representation speeches, territorial law

LISTA DE SIGLAS

INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CF	Constituição Federal
SR	Superintendência Regional
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
ITESP	Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
PCQ	Programa Comunidades Quilombolas
FCP	Fundação Cultural Palmares
OIT	Organização Internacional do Trabalho
CCN	Centro de Cultura Negra
CPT	Comissão Pastoral da Terra
MOQUIBOM	Movimento Quilombola do Maranhão
ACONERUQ	Associação das Comunidades Negras Rurais do Maranhão
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
PBQ	Programa Brasil Quilombola

Sumário

1. INTRODUÇÃO	10
1.1 Delineando o objeto de investigação	15
1.2 Percursos metodológicos.....	24
2. OS “REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DE QUILOMBOS” NA ESFERA INSTITUCIONAL	31
2.1 A construção institucionalizada do referencial de representação da identidade “quilombola”	36
2.2 Referencial de representação: limites à abordagem ressemantizada de “quilombos” ..	44
3. REPRESENTAÇÕES EM DISPUTA	52
3.1 A construção de representações legítimas em processos de regularização territorial ..	58
3.2 Discursos de representações “subalternas”	74
3.2.1 Palmeiras Altas.....	75
3.2.2 Santana dos Herdeiros.....	82
3.2.3 Representações discursivas de Santana dos Herdeiros e dos não quilombola de Palmeiras Altas.....	90
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
BIBLIOGRAFIA.....	97
ANEXOS	101

1. INTRODUÇÃO

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias¹ (ADCT) da Constituição Federal de 1988, ao atribuir ao Estado brasileiro o dever de promover a titulação aos “remanescentes das comunidades de quilombos” das terras por eles ocupadas, não apenas promoveu uma atribuição relacionada à reordenação da estrutura fundiária brasileira. Reconheceu, também, a existência de formas diversas de apropriação fundiária no interior de suas fronteiras geográficas (LITTLE, 2002), assim como produziu um novo sujeito de direito, culturalmente diferenciado da sociedade mais ampla e, àquela época, ainda não definido conceitualmente.

Essa definição passou a ser objeto de discussão envolvendo parlamentares, movimentos sociais, pesquisadores de diferentes áreas, como ciências sociais, direito, história, geografia e biologia, sendo que as duas primeiras ganharam proeminência nesse novo campo de debate, contando com a forte participação de antropólogos e juristas. Neste processo, constatou-se a necessidade de promover a ressemantização² do termo quilombo, de tal forma que a nova concepção o tornasse capaz de referenciar situações concretas atuais, em oposição ao uso até então corrente, que remetia ao resgate semântico de um termo que aponta um passado de perseguição³ e que permaneceu marcado por noções bastante depreciativas no imaginário popular, tais como de comunidades isoladas, tecnologicamente atrasadas, cujas organizações sociais “tradicionais” não passaram por atualizações desde o período escravista.

O compartilhamento de algumas especificidades por inúmeras “comunidades negras rurais”⁴, cujos processos de ocupação das localidades reivindicadas atualmente conectavam-se, direta ou indiretamente, ao período de escravidão no Brasil e sua abolição, ao mesmo tempo em que tornava possível aproximar grupos sociais distintos

¹ O artigo estabelece “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

² Entre 17 e 18 de outubro de 1994, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, elabora o Documento que traz uma proposta de ressemantização do termo quilombo. Assinam o documento Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva, Eliane Cantarino O'Dwyer e João Pacheco de Oliveira. (ARRUTI, 2008)

³ No século XVIII, quilombo era definido como qualquer agrupamento de cinco ou mais negros fugidos, ainda que inexistissem elementos que comprovassem sua fixação na área ocupada. Quilombo era concebido como grupo criminoso, alvo da repressão do poder colonial. (REIS, 1995-1996)

⁴ O termo “comunidades negras” aparece no anteprojeto da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (CF 88), no art. 6º: “Será garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio Isafas ou rural”.

em torno de uma mesma classificação identitária, também os distinguia da sociedade mais ampla.

De acordo com Little (2002), somente a partir de um olhar mais analítico, fora possível promover a categorização de diversos grupos, potencialmente abarcados pelo artigo 68, e potencializar suas reivindicações territoriais.

O interesse é mostrar como este novo olhar analítico pode detectar semelhanças importantes entre esses diversos grupos – semelhanças que ficam ocultas quando se empregam outras categorias – vincular essas semelhanças a suas reivindicações e lutas fundiárias e descobrir possíveis eixos de articulação social e política no contexto jurídico maior do Estado-nação brasileiro. (LITTLE, 2002, p. 3)

O termo passou a ser compreendido antropologicamente enquanto categoria, capaz de representar grupos étnicos distintos, entendidos como unidades sociais com relações territoriais específicas, organizadas em vida comunal, com seus membros compartilhando sentimentos comuns de pertencimento e elegendo - a partir de critérios internos – os elementos capazes de diferenciar⁵ os membros de um grupo dos não membros. Suas organizações seriam marcadas pela apropriação e uso coletivo da terra e dos recursos disponíveis.

Nesse processo, o “remanescente de quilombos” impôs-se como categoria de autoatribuição das até então denominadas “comunidades negras rurais”, já identificadas em diversas localidades do Brasil, como requisito para acessar as políticas relacionadas ao artigo 68 do ADTC. A autodefinição desses grupos conferiu materialidade ao termo, tornando-o, de certa forma, inteligível (BUTLER, 2014) enquanto categoria identitária passível de objetivação.

A eleição de algumas características organizativas recorrentes em muitas dessas comunidades, serviu para compor uma espécie de quadro referencial capaz de conferir inteligibilidade institucional a identidades ainda não reconhecidas, classificadas e catalogadas pelo Estado.

Para Arruti (1997), o deslocamento de perspectiva que possibilitou a categorização em “remanescentes dos quilombos”, parte da identificação de comunidades negras rurais

⁵ Essa concepção de identidade pela diferença, que remete aos chamados *sinais diacríticos* previstos na Instrução Normativa do Incra nº 57 de 20 de outubro de 2009, responsável pela regulamentação dos procedimentos relativos à identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão e titulação de territórios quilombolas, está relacionada à concepção de fronteiras de Barth (P. Poutignat; J. Streiff-Fenart, F; 1998) e de identidade contrastiva de Oliveira (2006).

que ganham o estatuto de unidades culturais e sociais, por partilharem uma origem e uma cosmologia comuns, uma ancestralidade, por apresentarem grandes índices de endogamia e até mesmo um dialeto particular, escorregando, assim, para o pólo do “isolamento”, da alteridade, do exotismo, do universo de referências “autônomo” e original. (ARRUTI, 1997, p. 11)

Aos poucos, pesquisadores com suas pesquisas, entidades representativas e movimentos sociais com suas reivindicações, textos jurídicos com seus princípios normativos e definições, foram delineando esses novos sujeitos de direito coletivo, assujeitados pela política de reconhecimento e representantes de uma “identidade quilombola”.

Essa relação construída, a partir dos desdobramentos do artigo 68 do ADCT, entre categoria jurídica de autoatribuição e identidade, pode ser melhor pensada a partir de Butler (2014). A autora entende a identidade como construção social da representação de grupos sociais e de indivíduos, sujeita às ações de um poder regulador, cujo exercício se dá mais visivelmente – mas não exclusivamente - através das instituições jurídicas, que promovem processos de normalização das pessoas. Adotando a perspectiva foucaultiana na análise desses processos, Butler atenta a dois aspectos da relação regulação/sujeição:

(1) O poder regulador não age apenas sobre um sujeito pré-existente, mas também delimita e forma esse sujeito; além disso, toda forma jurídica de poder possui efeito de produção; e (2) tornar-se sujeito de uma regulação equivale a ser assujeitado por ela, ou seja, tornar-se sujeito precisamente porque foi regulado. (Butler, 2014:251-252)

Essa abordagem expõe a materialidade dos dispositivos jurídicos, que estão inseridos num sistema social de regulação mais amplo, que conforma o campo de produção discursiva, no interior do qual ocorrem os processos classificatórios e os embates em torno do poder de interferir/definir os critérios de seleção dos elementos que serão inseridos e articulados dentro das margens do reconhecimento, gerando representações sociais culturalmente inteligíveis – as *matrizes de inteligibilidade*. É a inteligibilidade o que torna uma identidade representável e, assim, possível.

Arruti (1997) atenta a esse poder constitutivo do artigo 68, quando discute os impactos locais promovidos por processos de autoatribuição como “remanescente das comunidades dos quilombos”. De acordo com o autor:

No processo (na maioria, se não na totalidade das vezes, conflituoso) de nomeação de um grupo como “remanescente”, produzem-se uma série de mudanças que atingem aquelas comunidades, tanto na sua relação com os que as rodeiam – sejam as populações vizinhas, os poderes locais ou os aparelhos de Estado -, quanto nas relações entre seus próprios atores, com acomodações, disputas e muitas vezes a própria criação de chefias e formas de ordenamento político, com a alteração dos significados atribuídos às festas e rituais, com a reelaboração da memória e com a alteração do status dos guardadores da

memória, que passam a desempenhar um papel sem precedentes na vida do grupo.

Enfim, a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade. (ARRUTI, 1997, p. 23)

Para Butler (2014), a identidade e seu reconhecimento resultam das adequações objetivas e subjetivas capazes de inseri-los dentro das fronteiras do inteligível. Em contrapartida, os elementos mantidos fora da representação, à margem externa do inteligível, imputam a abjeção a seus portadores, geram identidades socialmente impossíveis, aniquilando as alteridades que fraturam os modelos propostos através da produção de padrões comuns, “abstrações do senso comum”.

A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social. (BUTLER, 2014:253)

Ao mesmo tempo em que a norma promove a adequação de perfis sociais, ela necessita ser concretizada em situações cotidianas que a atualizam, reidealizam e reinstituem. Tais situações, no entanto, não necessariamente atendem plenamente as prescrições da norma, mas nela se encaixam por esforços de aproximações.

No caso do reconhecimento do direito territorial das “comunidades negras rurais”, a definição do “remanescentes das comunidades de quilombos” entrelaçou duas questões distintas, porém, necessariamente complementares: a titulação de territórios sociais⁶ e a classificação/reconhecimento identitário de grupos étnicos. Dessa forma, as políticas relativas à aplicação do artigo 68 do ADCT ficaram diretamente vinculadas às políticas de reconhecimento e valorização da “identidade quilombola”.

Desde a promulgação do artigo 68 do ADCT, desenvolveram-se estudos em diferentes áreas do conhecimento e debates foram promovidos sobre temas como “comunidades remanescentes de quilombos e escravidão”, “direitos territoriais quilombolas”, “políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas”, “identidade

⁶ O território tem sido definido enquanto a base física fundamental à reprodução social, cultural e econômica das comunidades remanescentes de quilombos. Segundo Andrade (2006:52-3): “Nenhum domínio da vida social – econômico, político, religioso, jurídico, moral – pode ser pensado separadamente das relações que os agentes sociais mantêm entre si e com essa base física, com os ecossistemas, com as localidades e todos os seus recursos, às quais se sentem ligados por laços históricos e de parentesco”. Este conceito está diretamente relacionado ao de territorialidade, definido por Little (2002:3) como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente sociofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’[...] O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos”.

quilombola e resistência cultural”, “identidade quilombola e consciência política”, dentre outros.

Toda essa produção, bastante influenciada por debates promovidos pelos movimentos sociais organizados e impulsionada pelos diversos conflitos agrários que vinham à tona neste cenário, construiu gradativamente uma linguagem discursiva própria ao tema *Direito Territorial Quilombola*.

Categorias classificatórias específicas foram articuladas a um arsenal teórico e conceitual retirados da antropologia, tais como território étnico, territorialização, comunidade, grupo étnico, memória coletiva e história oral⁷.

Conceitos e categorias passaram a ser articuladas de forma coerente e sistêmica, obedecendo a certas regras que os tornaram inteligíveis dentro do discurso em que foram inseridos, à custa de reduções semânticas necessárias aos processos de catalogação das diferenças promovidos pelo Estado⁸. Conforme Arruti (1997)

as unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio. (ARRUTI, 1997, p. 14)

Na institucionalização da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a construção de modelos dicotômicos – do tipo “comunidades” quilombolas/sociedade nacional, tradicional/moderno, oprimidos/opressores, rural/urbano – baseados em categorias que pretendem abarcar totalidades homogêneas (SANTOS, 2002) a partir da construção de perfis idealizados, passa a ser corrente em debates públicos envolvendo diferentes segmentos da sociedade, fortalecendo um processo de cristalização e naturalização das categorias e conceitos mobilizados na construção desses discursos.

⁷ Em Pollak (1989), história oral e memória coletiva estão fortemente interligadas, sendo a primeira um mecanismo capaz de alimentar a segunda. De acordo com o autor, influenciado por Halbwachs, a memória coletiva seria produto de negociações entre memórias individuais ao compartilharem diversos pontos de contato, capazes de reconstituir acontecimentos sobre uma base comum.

⁸ Entendo que o Estado opera a partir do que Santos (2002) chamou de “razão metonímica”. Ao tomar a parte pelo todo, constrói o outro a partir da eleição de símbolos que representam apenas parte daquilo que pretende apreender.

1.1 Delineando o objeto de investigação

Quando em 2013 assumi o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário com habilitação em Antropologia, na Superintendência Regional no Maranhão do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra SR-12), acreditava estar suficientemente preparada para as situações adversas que poderiam decorrer da execução de minhas atividades na autarquia. Também me supunha familiarizada⁹ com organizações sociais de comunidades rurais¹⁰ e especialmente motivada para atuar na execução de uma política que entendia como fundamental.

Minha tarefa seria atuar em processos de identificação, delimitação, reconhecimento e titulação dos territórios de “comunidades remanescentes de quilombos”, no Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas.

Em 2014, quando fui designada para elaborar, no prazo de seis meses¹¹, o relatório antropológico da comunidade Palmeiras Altas¹², localizada na região da Baixada Ocidental Maranhense, encontrei-me envolvida em um campo de disputa.

Em Palmeiras Altas presenciei pela primeira vez com atenção, uma situação de conflito motivada pela coexistência, no interior de um mesmo território, de formas distintas de representações identitárias atreladas a distintos projetos de futuro. O contraste em relação ao outro marcava a autocaracterização que ambos os grupos de moradores faziam de si, quando se dividiam entre “quilombolas” e “não quilombolas”. Essa visão relacional de si expressava a construção das fronteiras erigidas por cada grupo em sua definição contextual de “nós” e de “outros”, fomentando o processo de construção de identidades por contraste, definidas por Arruti (1997) como.

⁹ Antes de atuar no Incra, participei como bolsista, no ano de 2007, do Programa Comunidades Quilombolas (PCQ), vinculado à Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários da Unicamp, que auxiliava algumas comunidades localizadas no Vale do Ribeira na concepção e desenvolvimento de projetos nas áreas de geração de renda e educação; entre 2009 e 2013 fui servidora da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva” (ITESP), trabalhando na área de Gestão Social em assentamentos de projetos de reforma agrária no município de Rosana, extremo oeste do Estado de São Paulo.

¹⁰ Neste trabalho, uso o termo comunidades rurais como grupos de famílias de pequenos agricultores, localizados em espaços geográficos específicos, compreendidos como unidades espaciais, nos quais estão inseridos, além das áreas de moradia e de produção, serviços de utilidade pública compartilhados por seus moradores, espaços de sociabilidade e interação - tais como bares, igrejas - que reforçam as relações interpessoais e o sentimento de pertencimento ao local. Nesta concepção, as relações de parentesco não possuem a mesma centralidade que naquela referente ao termo “comunidades negras rurais”.

¹¹ Tratava-se de um caso urgente, marcado por conflitos possessórios, cujo processo de regularização tornou-se alvo de uma Ação Civil Pública, instaurada pelo Ministério Público Federal.

¹² O nome da comunidade em questão foi alterado devido ao fato de seu processo ainda estar em tramitação no Incra, bem como aos inúmeros conflitos que o permeiam.

uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural de grupos em interação, um modo de construir oposições e classificar pessoas, em que o social e simbolicamente relevante são as “fronteiras” desses grupos e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras. (ARRUTI, 1997, p. 26)

A política de reconhecimento identitário promovida pelo Estado através da expedição, via Fundação Cultural Palmares, de certidões de autorreconhecimento como “remanescentes das comunidades dos quilombos”, colaborou com a construção de novas identidades onde antes existiam fronteiras pouco rígidas e, por vezes, até mesmo imperceptível aos olhares externos. Sobre esse poder constitutivo e transformador do artigo 68 do ADCT, Arruti (2000) comenta:

Tais inovações constitucionais [...] criaram realidades lá onde pretendiam apenas reconhece-las, alterando situações de fato no plano local, ao mesmo tempo em que impondo novas questões aos seus ordenamentos jurídicos nacionais e ao campo acadêmico. (ARRUTI, 2000, p.94)

Para Hall (2006), o surgimento de novas identidades seria uma marca do mundo moderno. O autor concebe o próprio conceito de identidade como algo complexo e ainda pouco compreendido pela ciência social contemporânea, quando diz:

as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado[...] O próprio conceito com o qual estamos lidando, “identidade”, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. (HALL, 2006, p.1)

No caso de Palmeiras Altas, observávamos o conceito sendo posto à prova através de dois processos de assunção/transformação/construção identitária que talvez fossem impensáveis se movidos para fora da conjuntura de um processo de regularização fundiária.

Sem conciliação entre as partes, a equipe técnica propôs um recorte no território identificado, considerando que, mesmo não tendo aceitado a identidade “remanescente de quilombos”, os moradores que se opunham à regularização da área de Palmeiras Altas como território quilombola, participaram ativamente em seus processos históricos de constituição estabelecendo com ele, assim como o grupo autodefinido, profundos vínculos.

O silenciamento do grupo que não aceitou se autodefinir “quilombola”, a quem também se pretendia reconhecer o direito às terras de Palmeiras Altas, marcaram os debates que perpassaram o processo de elaboração do RTID.

A luta pela titulação de territórios quilombolas configura-se como uma luta em esfera nacional, ao redor da qual inúmeros agentes sociais e entidades representativas mobilizam-se de forma organizada, visando obter do Estado a validação dos direitos reconhecidos no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal e de seus artigos 215 e 216. Através dessas mobilizações, vozes subalternas alcançam um lugar de fala legítimo¹³ de onde buscam apresentar as reivindicações de grupos minoritários que, não possuindo possibilidades de se inserirem de forma ampla nesses lugares de fala, passam a ser representados através de lideranças locais.

Em Palmeiras Altas observamos um conflito motivado pela disputa em ocupar um lugar de fala legítimo dentro do processo de regularização territorial, travada entre dois grupos de representação. Enquanto de um lado tínhamos o grupo autodefinido lutando pela titulação do território, do outro, tínhamos o grupo que recusou a autodefinição e que reivindicava o arquivamento do processo com pretensões de promover a emancipação administrativa do território e transforma-lo em município

Essa disputa manifestava-se, para equipe, através de discursos (narrativas, contestações formalizadas contra o processo de regularização, boletins de ocorrência registrando agressões sofridas pelo grupo autodefinido). A luta política, era também uma luta cognitiva na qual se disputava a legitimidade e credibilidade de um discurso que pretendia impor-se como verdadeiro através de uma visão de mundo própria. (BOURDIEU, 2001). No caso de Palmeiras Altas, venceu a luta o grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”¹⁴.

Partindo da experiência em Palmeiras Altas, discuto como são construídas discursivamente, através dos relatórios de identificação territorial, as representações que se legitimaram em alguns processos de regularização. Também proponho discutir como

13

¹⁴ Com base na Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho, a proposta que a nova equipe apresentou, visava respeitar o direito à autodeterminação e à consulta prévia, assegurando parcela do território ao grupo autodefinido, sem interferir nas áreas ocupadas pelos moradores que não aceitaram a identidade quilombola. Consideramos, assim, a existência de um grupo étnico cujo faccionamento político estava desencadeando um processo de divisão identitária, mas cujos direitos territoriais e projetos de futuro deveriam ser respeitados pelo processo de regularização territorial. Ao contrário do que esperávamos, a tentativa de resguardar os direitos de ambos os grupos a partir de um recorte territorial que evitasse ações de desintrusão não foi bem recepcionada. O Comitê Decisório Regional (órgão colegiado com caráter deliberativo, composto pelos representantes institucionais de cada divisão da Superintendência Regional do Incra, acrescido do representante da Procuradoria Federal Especializada), sem qualquer aval técnico, acolheu a reivindicação do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, determinando que toda a área reivindicada fosse titulada em seu benefício. Em dezembro de 2016, a decisão foi confirmada através de Portaria publicada no Diário Oficial.

são construídas discursivamente as representações que não conquistaram um espaço de fala legítimo dentro desses processos. Para tanto, parto da concepção de Hall (2016), para quem a representação consiste na produção do sentido pela linguagem.

A linguagem é um dos ‘meios’ através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura. A representação pela linguagem é, portanto, essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos [...] (HALL, 2016, p. 18)

Nessa perspectiva, busco compreender como essas representações discursivas tentam atribuir sentido e legitimidade (atrelada ao sentido que atribuem) às diferentes disposições em confronto.

Questiono, por fim, se as representações legitimadas e as não legitimadas nesses processos (BOURDIEU, 2000), podem ser articuladas a processos institucionais de reconhecimento e de invisibilização (parcial ou total) e em que medida a construção de representações legítimas, no contexto de um processo de regularização territorial, relaciona-se a uma maior compreensão, por parte daqueles que se fazem representar, dos mecanismos que precisam ser acionados e postos em mobilização na luta por se fazer ouvir perante o Estado

Parto da ideia de que processos de reconhecimento ocorrem de forma dialógica, envolvendo processos de comunicação, que envolvem a mobilização de elementos simbólicos capazes de conferir inteligibilidade (BUTLER, 2003) àquilo que é reconhecido. Ou seja, para ser reconhecido o sujeito deve se fazer reconhecer, através do movimento de aproximação a um referencial já previamente estabelecido.

Concebo, por outro lado, que os processos de invisibilização sejam ativamente construídos (SANTOS, 2002). No contexto da política de regularização territorial, essa invisibilização é, de certa forma, promovida pelo próprio Estado que impõe canais extremamente limitados de comunicação com suas minorias étnicas, limitando suas possibilidades de representação local em espaços institucionais. Orientado por uma lógica metonímica¹⁵ (SANTOS, 2002), o Estado define quais representações serão reconhecidas como legítimas e quais serão invalidadas.

¹⁵ Santos (2002), define a razão metonímica como aquela “que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar matéria-prima” (SANTOS, 2002, p. 240) Para o autor, “A razão metonímica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem ação que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das suas partes. Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade. As possíveis variações do movimento das partes não afetam o todo e são vistas como particularidades.” (SANTOS, 2002, p. 241-242)

A partir da análise de representações confrontantes em dois casos específicos, tento identificar os elementos acionados discursivamente e as estratégias adotadas em sua articulação nas construções discursivas de representações que conseguiram se legitimar dentro de processos de regularização territorial e das que não conquistaram um lugar de fala legitimado.

Ao abordar as construções que se legitimaram, busco refletir um pouco sobre as possibilidades e condições de se construírem representações legítimas dentro da política de regularização territorial. Ao invocar as construções que não se legitimaram, busco refletir um pouco sobre os limites impostos à representação nesse mesmo contexto.

Existe uma lógica que respalda todo e qualquer discurso. O artigo 68 do ADCT assenta-se na lógica do Estado pluriétnico democrático, cuja trajetória histórica específica, construiu as bases de uma sociedade heterogênea e desigual. O reconhecimento do direito à titulação de territórios étnicos, conquistado a partir de lutas políticas envolvendo movimentos sociais, intelectuais e as “comunidades negras rurais¹⁶”, insere-se no âmbito das políticas de reparação histórica, de valorização e promoção das culturas minoritárias, que vêm afirmar o respeito à diversidade e a capacidade do Estado brasileiro em ordenar relações interétnicas e territoriais sob a égide constitucional.

Na normatização do artigo 68 do ADCT, ficou estabelecido que a titulação dos territórios das autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos” ocorreria

mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (Instrução Normativa do Incra nº 57 de 2009)

O processo de titulação de territórios quilombolas impõe a necessidade da definição de fronteiras fixas, demarcadas com precisão através da identificação e reconhecimento das coordenadas geográficas que devem delimitar esses territórios sociais que possuem fronteiras pouco rígidas e são muitas vezes marcados pela confluência de territorialidades específicas. Fica reconhecida também a representação

¹⁶ Descritos por DaMatta, segundo Andrade (2006), como *categorias nativas que organizam sistemas de apropriação social da natureza e lógicas jurídicas próprias* sendo esses grupos vinculados a territórios específicos.

através de uma associação¹⁷ legalmente instituída como única forma de representação possível às comunidades dentro dos processos de regularização, independente dos mecanismos usuais de representação adotados pelos grupos abarcados pelo artigo 68 do ADCT.

Para Little (2002), são problemáticas as ações de zoneamento de territórios e de povos tradicionais promovidas pelo Estado, que se norteiam pela razão instrumental.

Os diversos grupos sociais têm interesses, finalidade, histórias e, claro, territorialidades diferentes e, muitas vezes, divergentes, que não podem ser equacionadas apelando à técnica. (LITTLE, 2002, p. 20)

A experiência de Palmeiras Altas levou-me a compreender que não seria no desempenho de minhas funções enquanto servidora da autarquia que eu encontraria as ferramentas necessárias e o espaço adequado para aprofundar algumas reflexões necessárias à minha própria compreensão sobre a política de regularização de territórios quilombolas e o lugar que ocupo quando nela atuo. Necessitava do distanciamento fundamental à compreensão de minha própria experiência pessoal/profissional.

A academia foi o lugar mais adequado para essa busca. A ideia de retornar aos estudos e iniciar uma pesquisa de mestrado pareceu-me a mais apropriada. Contudo, como desenvolver uma pesquisa num campo de disputa acirrada, estando tão diretamente envolvida nele? Por mais que o grupo que recusara a identidade quilombola - com o qual consegui estabelecer um diálogo tranquilo - tivesse me despertado muito interesse, enquanto servidora do Incra que participara ativamente desse processo de regularização tenso e ainda não finalizado, retornar a Palmeiras Altas com intuito de recolher mais informações dos antagonistas ao processo, possivelmente geraria desconfortos e desentendimentos totalmente inoportunos com o grupo “quilombola” autor do pleito.

Ainda que não tivesse definido meu campo de pesquisa, a experiência de Palmeiras Altas ajudou a conformar minha problemática: tentar entender quais os limites e possibilidades da representação no contexto da política de regularização territorial, abarcando o olhar de quem ficou externo – e talvez invisível – ao reconhecimento institucional de suas especificidades e do tratamento diferenciado assegurados pela Constituição Federal. Buscava entender, no contexto de disputa por representação no

interior da política de regularização territorial, quais estratégias essas parcelas excedentes ou invisibilizadas adotam a fim de garantir um lugar legitimado de fala.

O foco no *outsider* (ELIAS e SCORTSON, 2000) do processo de regularização rotacionou minha problemática inicial. Se meu interesse era compreender a ótica da parcela excluída dos lugares de fala legitimados em um processo de regularização de um território étnico, fazia-se fundamental entender, primeiramente, o que motivara essa exclusão. Para compreender o processo de exclusão em Palmeiras Altas, fazia-se necessário entender as formas como a parcela excluída se representava identitariamente, quais elementos simbólicos eram acionados nessa representação, como construía seu histórico, como se articulava politicamente no interior do processo de regularização e quais seus projetos de futuro.

Focar na margem exterior impõe um olhar sob contraste. A compreensão das disposições do grupo que não se autodefiniu “quilombola” em Palmeiras Altas, a partir de suas narrativas, somente se tornaria possível se articulada à compreensão das disposições do “grupo quilombola” e de suas próprias falas.

Um caso comentado por um estagiário do curso de graduação em Ciências Sociais, colaborou para a definição de meu objeto de pesquisa. O estudante mencionou uma aparente divisão que havia ocorrido no território em que sua mãe nascera, localizado na região do Vale do Itapecuru, denominado Santana¹⁸, e onde ainda se encontrava sua família do lado materno. O estagiário comentou que Santana sofrera uma divisão que se intensificara após o início do processo de regularização: uma parte passara a nomear o território como Santana dos Pretos ao passo que outra mantivera o nome Santana dos Herdeiros¹⁹.

A primeira coisa que me chamou a atenção foi o fato de nunca ter escutado falar de Santana dos Herdeiros, ao passo que Santana dos Pretos²⁰ é bastante conhecida e ativa nas discussões sobre os processos de regularização de territórios quilombolas no Maranhão. A falta de referências sobre Santana dos Herdeiros pareceu-me semelhante à

¹⁸ Assim como Palmeiras Altas, optei por adotar um nome fictício para discutir esse processo devido ao fato de o mesmo ainda estar em trâmite no INCRA.

¹⁹ O território de Santana é atravessado pela rodovia BR-135. Percorrendo o trecho da rodovia, percebe-se a divisão das áreas das “duas” Santanas, através de identificações inscritas em muros. Assim que o carro adentrou o território, percebi a inscrição do nome “Santana dos Pretos” em alguns muros, indicando igrejas e comércio. Um pouco mais adiante, as inscrições mudam para “Santana dos Barão”.

²⁰ Soube da existência da comunidade Santana dos Pretos logo que comecei a trabalhar no Incra, através de um adesivo colado em um dos armários da sala que foi destinada aos antropólogos contratados em 2013 para o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas. Nele está representado um tocador de tambor de crioula, com uma coreira rodando a saia; acima da figura está inscrito o nome “Quilombo de Santana dos Pretos – Itapecuru Mirim”

situação do grupo que não se autodefiniu em Palmeiras Altas e à sua invisibilidade institucional²¹.

Em Santana, não houve divergências internas quanto à assunção da identidade quilombola. A divergência ocorreu, de acordo com alguns moradores de Santana dos Herdeiros, única e exclusivamente em razão da nomenclatura do território/comunidade.

Mas a experiência em Palmeiras Altas mostrou-me que um nome próprio nunca deve ser reduzido apenas ao seu papel de designar algo sobre o que se fala, sendo extremamente complexo quando se refere a coletividades. Ele representa a identidade de um grupo, sua autoimagem e a imagem que pretende transmitir e, em determinados contextos, pode ser revestido de enorme poder de mobilização em defesa desse propósito.

Ao contrário do ocorrido em Palmeiras Altas, em Santana ambos os grupos tiveram seus direitos territoriais reconhecidos pelo parecer técnico, não havendo uma exclusão total de uma das partes nem a negação de sua existência física. O impasse não era o direito à terra, mas o poder detido por cada grupo organizado em torno das representações Santana dos Herdeiros e Santana dos Pretos.

Apesar de serem duas situações distintas, pensei ser possível estabelecer algumas relações entre o ocorrido em Palmeiras Altas e em Santana, uma vez que em ambos os casos encontramos disposições conflitantes, quanto ao direito de representação da identidade e da vontade coletiva no contexto da política de regularização territorial, no interior de um mesmo território. Em Palmeiras Altas houve a total desvalorização das narrativas do grupo que recusou a autodefinição como “remanescente das comunidades dos quilombos”, ocasionando sua alocação em espaço sem direito à fala. Em Santana, pouco valor tem sido atribuído às narrativas dos moradores de Santana dos Herdeiros, conformando um tipo de exclusão parcial.

Ambos os casos me apontaram a ideia de que a política de regularização de territórios, em sua interface com a política de reconhecimento da identidade étnica “quilombola”, atua seletivamente, através de diferentes gradações de inserção/exclusão dos grupos potencialmente abarcados pelo artigo 68 do ADCT. O local de fala em que cada grupo é alocado, reflete, ao mesmo tempo que define, o grau de reconhecimento que lhe é conferido. Na disputa em torno de um local de fala legítimo, diferentes estratégias

²¹ Cabe notar que essa falta de representatividade, em ambos os casos, não é observada localmente. Em Palmeiras Altas, as instituições locais, bem como as comunidades do entorno, reconhecem como “filhos da terra” e mantêm relações constantes com o grupo não autodefinido remanescente de quilombos. Essa marginalização ocorre nos espaços em que são travados os debates que respaldam os encaminhamentos que serão dados aos processos, localizados na capital, São Luís.

são adotadas. O caso de Santana, assim como de Palmeiras Altas, pareceu-me propício à análise de como essas estratégias operam nas construções discursivas que perpassam essa disputa.

Destarte os debates que resultaram na proposta de ressemantização da noção atual de “quilombos”, que projetaram uma perspectiva, mais abrangente, à nova categoria jurídica, sua operacionalização no interior de programas e políticas governamentais destinados aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, pouco incorporou a flexibilidade contida na proposta. Ao longo dos anos que se seguiram à promulgação do artigo 68 do ADCT, foi-se construindo um modelo institucionalizado de representação do que se poderia chamar de “identidade quilombola”.

Através de políticas que atuam em processos de construção de *perfis de subjetividade*²² (CASTRO-GOMEZ), o Estado passa a delinear um “outro” através de produções discursivas que o objetificam e materializam pela atribuição de características concretas ou abstratas.

Entender a normatividade desse referencial no contexto de um processo de regularização territorial, pareceu-me bastante viável. O tempo limitado para execução da pesquisa impôs a necessidade de efetuar um recorte em relação ao material de análise. Devido à extensão e amplo conteúdo de dados que compõem os processos administrativos de regularização, optei por utilizar apenas as peças técnicas Relatório Antropológico de Santana e do Relatório Antropológico de Palmeiras Altas como material de análise. As peças têm como finalidade caracterizar os territórios e seus grupos a partir de informações que remontem suas histórias de formação e forneçam elementos capazes de compreender as configurações dos locais estudados no presente, com referência a um passado guardado nas memórias de seus moradores, transmitidos através de narrativas familiares, ao longo de gerações e atualizado em práticas sociais cotidianas.

Tendo sido o primeiro estudo antropológico elaborado sobre o território de “Santana dos Pretos ou do Barão” após a assunção da identidade quilombola e a abertura do processo de regularização territorial, esta peça subsidiou outros estudos e levantamentos desenvolvidos por pesquisadores e entidades que atuam na mediação das relações travadas entre instituições governamentais e as autodefinidas “remanescentes

²² Segundo Castro Gomez, “a tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos ‘a invenção do outro’. Ao falar de ‘invenção’ não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representam mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 88).

das comunidades de quilombos”. No caso de Palmeiras Altas, o relatório antropológico produzido no ano de 2014, consiste no único estudo existente sobre o território e seus grupos.

Devido à falta de registros sobre o grupo que não se autodefiniu “remanescentes das comunidades dos quilombos” e sobre a representação de Santana dos Herdeiros, farei uma análise sobre os discursos de representação que os próprios grupos construíram ao longo de narrativas que registrei em agosto de 2014, durante os trabalhos que subsidiaram a elaboração do relatório antropológico de Palmeiras Altas, e em agosto de 2017 e novembro de 2018, com moradores de Santana dos Herdeiros, no âmbito da pesquisa que subsidiou essa dissertação.

1.2 Percursos metodológicos

A análise que procurei fazer dos discursos aos quais tive acesso, orientou-se pelos procedimentos de Foucault (1999): questionar a vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento e suspender a soberania do significante.

Busquei questionar a vontade de verdade que subjaz às representações identitárias construídas discursivamente no contexto da política de regularização de territórios quilombolas. Para tanto, tento identificar primeiramente, o modelo referencial “verdadeiro” de representação da “identidade quilombola” que orienta essas construções por aproximação ou distanciamento.

Procurei restituir ao discurso seu caráter de acontecimento ao refletir sobre o poder constitutivo de textos legais e suspender a soberania do significante ao colocar em foco, a discussão sobre a existência de outros significantes para territorialidades específicas, capazes de ampliar nossas noções sobre territórios sociais, processos de territorialização e sobre a categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”.

Seguindo a proposta foucaultiana de análise crítica do discurso, busquei identificar os mecanismos internos de exclusão, limitação e apropriação do fazer discursivo de cada grupo em questões referentes à representação identitária e de direito territorial, centrais à legitimação de representações “comunitárias,” dentro de processos de regularização territorial.

De forma complementar, procurei aplicar a análise discursiva genealógica, buscando destacar as formas de representação que, em Palmeiras Altas e em Santana,

conquistaram um lugar legitimado de fala nos debates sobre “remanescentes das comunidades dos quilombos” e direito territorial. No caso de Santana dos Pretos, procurei identificar, como essas caracterizações articulam-se ao reconhecimento de Santana dos Pretos como “referência de comunidade quilombola”.

Em relação aos discursos de grupos que buscam conquistar um lugar legítimo de fala²³ dentro do debate institucional, a análise genealógica visou identificar de que forma esse referencial também opera (e quais outros referenciais são acionados) na construção de representações paralelas, que entram na disputa por legitimação dentro de um campo em que apenas um grupo pode exercer o papel de representantes. Para isso, busquei identificar as estratégias discursivas adotadas pelo grupo de Santana dos Herdeiros e pelo grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas na tentativa de legitimar seus lugares de fala.

Para a análise aqui proposta, considere igualmente pertinente as proposições de Bourdieu (1977), quando o autor considera fundamental a identificação das condições de emergência dos discursos, das regras que definem quem pode falar, a quem e como.

Procurei incorporar, também, em minha abordagem, as considerações de Hall (2016) sobre a análise discursiva da linguagem. Com esse recurso, pude perceber que a valoração dos discursos que disputam por legitimação dentro da política de regularização territorial, está diretamente relacionada à capacidade de seus locutores acionarem com maior ou menor eficiência os elementos que simbolizam a “identidade quilombola” em suas representações, ou seja, concebo lugar de fala ocupado por cada grupo como consequência da maneira como se representa. Nas palavras do autor, a análise discursiva da linguagem

se concentra mais nos *efeitos e consequências* da representação – isto é, sua ‘política’. Examina não apenas como a linguagem e a representação produzem sentido, mas como o conhecimento elaborado por determinado discurso se relaciona com o poder, regula condutas, inventa ou constrói identidades e subjetividades e define o modo pelo qual certos objetos são representados, concebidos, experimentados e analisados. A ênfase na abordagem *discursiva* recai invariavelmente sobre a especificidade histórica de uma forma particular ou de um ‘regime’ de representação, e não sobre a ‘linguagem’ enquanto tema mais geral. Isto é, seu foco incide sobre *linguagens* ou significados e de que maneiras eles são utilizados em um dado período ou local, apontando para uma

²³ Sobre a linguagem autorizada Bourdieu (1977) dispõe: “A estrutura da relação de produção linguística depende da relação de força simbólica entre dois locutores, isto é, da importância de seu capital de autoridade (que não é redutível ao capital propriamente linguístico): a competência é também portanto capacidade de *se fazer escutar*”. (BOURDIEU, 1977, p. 5, grifo do autor). O autor aponta três pressupostos tácitos de um discurso “verdadeiro”: ser pronunciado por um locutor legítimo, ser enunciado numa situação legítima a destinatários legítimos e estar adequado às formas fonológicas e sintáticas legítimas. (BOURDIEU, 1977)

grande especificidade histórica – a maneira como práticas representacionais operam em situações históricas concretas. (HALL, 2016, p. 27)

Para Hall (2016), as formações discursivas definem o conhecimento considerado válido e verdadeiro e os sujeitos legítimos para o proferir. A análise discursiva é apresentada como ferramenta em abordagens que tomem o sentido, a representação e a cultura como elementos constitutivos.

Discursos são maneiras de se referir a um determinado tópico da prática ou sobre ele construir conhecimento: um conjunto (ou *constituição*) de ideias, imagens e práticas que suscitam variedades no falar, formas de conhecimento e condutas relacionadas a um tema particular, atividade social, bem como em nossas práticas associadas a tal área ou tema. As formações discursivas definem ainda que tipo de conhecimento é considerado útil, relevante e ‘verdadeiro’ em seu contexto; definem que gênero de indivíduos ou ‘sujeitos’ personificam essas características. Assim, ‘discursiva’ se tornou o termo geral utilizado para fazer referência a qualquer abordagem em que o sentido, a representação e a cultura são elementos considerados constitutivos. (HALL, 2016, p. 26)

No caso desta dissertação, dedico-me à análise da produção do discurso, das formas de interpretação e articulação de conceitos e categorias, das perspectivas que colaboram com a produção de diferentes versões de histórias locais que, por sua vez, colaboram com as construções das representações de “eu”, de “nós” e de “outros”.

Por vezes, em alguns processos de regularização de territórios quilombolas, essas diferentes versões são mobilizadas para justificar posicionamentos em confronto na disputa pelo poder de representação coletiva. Entender um pouco mais sobre os referenciais que sustentam as ideias que justificam esses posicionamentos, é imprescindível à compreensão de como diferentes formas de expressão das identidades étnicas abarcadas (ou não) pela categoria “remanescente das comunidades dos quilombos” são alocadas no novo cenário instituído pela política de regularização territorial.

Devido à ausência de publicações de produções discursivas sobre Santana dos Herdeiros, em agosto de 2017 e em novembro de 2018, estive na localidade para registrar as narrativas de um grupo de moradores que defendiam a representação “Santana dos Herdeiros”.

A ausência de informações sobre Santana dos Herdeiros, como comentei, remeteu-me ao caso de Palmeiras Altas. Entendi que a reincidência dessa situação não deveria ser tratada como mera coincidência. Para abordá-la, adotei a perspectiva de investigação sociológica de Santos (2002) sobre as ausências, que “visa demonstrar que

o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. (SANTOS, 2002, p. 246).

De acordo com Santos (2002)

O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. Fá-lo centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica. (SANTOS, 2002, p. 246)

Através de trabalhos acadêmicos produzidos Santos (2015; 2017), Trujillo (2016) e Silva, Ribeiro Jr. e Sant’ana Jr. (2011), que realizaram suas pesquisas em Santana dos Pretos, pude identificar algumas regularidades que marcam as formas como esses autores representaram Santana dos Pretos a partir da categoria “remanescente das comunidades dos quilombos” e de como essa representação é acionada na fundamentação do reconhecimento dos direitos territoriais do grupo. .

No caso de Santana dos Herdeiros, não encontrei produções que oferecessem qualquer esboço de caracterização dessa parte do território. Somente através do levantamento *in loco* pude obter informações que me permitissem fazer qualquer referência específica à localidade. Acessei as narrativas de alguns moradores da localidade que se opunham à representação do território exercida por um grupo de lideranças de Santana dos Pretos. Através de seus relatos, identifiquei a eleição de operadores simbólicos de identificação enquanto sujeito de direito do artigo 68 do ADCT distintos dos acionados sobre Santana dos Pretos.

Ao todo, foram entrevistados cinco moradores de Santana dos Herdeiros, mas as entrevistas foram acompanhadas por outros moradores, de uma mesma família que se afirma descendente dos herdeiros do Barão, que se fizeram presentes. O registro em áudio somente foi autorizado quando informei que minha coleta de informações restringia-se àquela localidade. Os presentes informaram já terem tido problemas com desentendimentos causados por informações de pesquisadores que transitaram entre os dois grupos.

Autores como Arruti (1997; 2000; 2008), Chagas (2001) e Leite (2010) foram de grande importância por promoverem análises críticas sobre a construção da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”, apontando a nova categoria identitária enquanto projeto político. Alertam sobre os perigos das cristalizações de categorias identitárias e sobre a necessidade de promover reflexões sobre o “fenômeno quilombo” a partir de estudos de caso, identificando seus limites.

Selecionei o texto do Programa Brasil Quilombola (2004)²⁴ como material de análise por este consistir no plano geral de atuação governamental na promoção da cidadania das autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Algumas produções acadêmicas²⁵ sobre comunidades remanescentes de quilombos do Maranhão também foram analisadas.

Procurei identificar os elementos comuns tanto à caracterização promovida pelo texto governamental quanto às apresentadas em produções acadêmicas sobre o tema “remanescentes das comunidades dos quilombos”, concebendo todos os textos analisados como discursos inseridos no debate institucional sobre direitos territoriais. O objetivo dessa análise, foi identificar como um referencial de representação discursiva da “identidade quilombola” é configurado em um discurso institucional.

Entendo que tais produções, conforme atenta Vianna (2012), colaboram ativamente com os processos de produção da diferença e de seus sentidos sociais. Nas palavras da autora:

As intervenções de antropólogos ou de operadores do direito não devem ser vistas como ações completamente neutras ou inteiramente espúrias, isto é, que falseiam ou fabricam uma realidade. Na verdade, a participação desses atores sociais, como em todo processo social e político de reconhecimento de diferenças, deve ser tomada como parte da própria produção da diferença e de seus sentidos sociais. Ao validar, deslocar ou reforçar elementos que interrogam a relação entre unidade e diferença, e sobretudo os dados de desigualdade que, eventualmente, apresentam-se nessa relação, antropólogos e operadores do direito podem desempenhar relevante papel nas articulações e disputas simbólicas que têm lugar no campo plural dos direitos, bem como interferir no modo como leis, políticas públicas ou mesmo o acesso a bens sociais são historicamente definidos. (VIANNA, 2012, p. 210)

Tomo a regularidade de alguns formatos de produção discursiva como indício de que processos de cristalização de conceitos e categorias que se pretendem abrangentes estejam em curso nesse campo de debate. O recurso da repetição é apresentado por Borba (2014) como fundamental à eficácia social da linguagem por possibilitar que seu funcionamento extrapole os limites impostos pelo contexto. A eficácia dos códigos de significação mobilizados nas representações depende da repetição constante de signos e formas convencionais.

²⁴ O Programa foi lançado com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas e tem suas ações agrupadas em quatro eixos: Acesso à Terra, Infraestrutura e Qualidade de Vida, Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e Direitos e Cidadania.

²⁵ Selecionei apenas produções nas áreas da sociologia, antropologia ou história, cujos profissionais têm participado ativamente nos processos de identificação e caracterização sócio histórica das comunidades remanescentes de quilombos..

Sobre Santana, analiso o relatório antropológico que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Incra²⁶, o qual consiste em um tipo de produção específica e diferenciada da pesquisa acadêmica, uma vez que é norteado por um referencial jurídico normativo e já tem seus objetivos preestabelecidos.

Tentar compreender os processos de autoatribuição da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” enquanto um fenômeno atual, imposto pelo Estado brasileiro como condição ao reconhecimento do direito à diferença de inúmeras coletividades negras, requer que acessemos as versões dessas representações e que busquemos compreender essas narrativas atreladas aos contextos que permitiram, ou mesmo incentivaram, essas construções.

De acordo com Borba (2014), atentar às produções linguísticas locais é fundamental à análise das performances identitárias

atentar à vida linguística que indivíduos produzem, na qual estão imersos e pela qual são produzidos, é um vetor central na análise de performances identitárias. (BORBA, 2014, p. 441)

Em Butler (2003), a compreensão da identidade como prática significativa requer que concebamos os sujeitos como “culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida linguística”. (BUTLER, 2003, p. 208)

Acho interessante pensar a assunção da “identidade quilombola” como um processo instituído e imposto pelo Estado brasileiro, que confere inteligibilidade – perante o próprio Estado e a sociedade mais ampla - aos grupos que a acionam. Tornam-se inteligíveis através do acionamento de um referencial de representação dessa identidade que facilita sua identificação como o sujeito de direito do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal do 1988.

Nesse viés, invoco Chagas (2001), para quem promover a reflexão crítica sobre as categorias jurídicas com caráter genérico empregadas nos textos legais, impõe-se como desafio à prática antropológica no contexto da política de reconhecimento. A autora atenta ao risco de a negligência acerca das formas de ser, fazer e existir de cada

²⁶ A Instrução Normativa nº 57/2009 do Incra, em seu artigo 9º, estabelece que a identificação e a delimitação dos territórios das autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos” ocorra mediante uma série de estudos e levantamentos de informações de caráter social, histórico, antropológicos, ambiental, censitário, agrônomo, cartográfico, fundiário e cartorial. Esses estudos compõem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). O relatório antropológico, consiste em uma das peças que compõem o RTID, cabendo à mesma, a identificação do território reivindicado e de seus limites.

grupo particular incidir na impossibilidade de esses grupos serem efetivamente beneficiados por uma política de reconhecimento

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. (CHAGAS, 2001, p. 229)

Procurei organizar as análises partindo de textos acadêmicos e jurídicos que se inserem da discussão sobre a definição e abrangência da categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”. Em seguida, a partir da análise do texto do Programa Brasil Quilombola, identifiquei alguns elementos simbólicos selecionados pelo texto na construção de um referencial de representação que caracterizasse seu público alvo. Por fim, analisei os discursos de representação legitimados através dos relatórios antropológicos de Palmeiras Altas e de Santana e os discursos de representação que não conseguiram se legitimar institucionalmente, através das narrativas de um grupo de moradores de Santana dos Herdeiros e das narrativas de alguns representantes do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas.

2. OS “REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DE QUILOMBOS” NA ESFERA INSTITUCIONAL

O avanço dos processos de reconhecimento identitário e de titulação territorial somente se tornou possível com a normatização dos procedimentos de caráter técnico e administrativo necessários à efetivação do artigo 68. O arsenal de categorias e conceitos produzidos, reproduzidos, traduzidos e, muitas vezes, problematizados na literatura acadêmica voltada à temática “quilombos”, foi sendo aos poucos incorporado em textos jurídicos de caráter normativo e/ou classificador.

No contexto desse debate, promulgou-se o Decreto 4.887²⁷, de 20 de novembro de 2003, que “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. O referido Decreto atribui ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a função de promover as ações necessárias à titulação das terras de quilombos e, à Fundação Cultural Palmares (FCP), a de expedir as certidões de autoatribuição, identificando, reconhecendo e catalogando as autodefinidas “comunidades remanescentes dos quilombos”, dispondo em seu artigo 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. (BRASIL, 2003, grifos meus).

A definição de “remanescentes das comunidades dos quilombos” apresentada pelo Decreto 4.887/03, estabelece o componente racial como um dos critérios de diferenciação étnica. O reconhecimento da identidade étnica por autoatribuição, estabelece limites ao poder de classificação do Estado, que somente pode atestar o reconhecimento de uma identidade reivindicada, em respeito ao princípio da autodeterminação dos povos tradicionais, estabelecido pela Convenção 169 da

²⁷ Somente após sete anos da promulgação do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal, foram editados os primeiros atos normativos com vistas à regulamentação de processos administrativos de titulação territorial. Em novembro 1995, o Incra editou a portaria nº 307/95 para concessão às remanescentes das comunidades dos quilombos, das terras historicamente ocupadas inseridas em áreas públicas federais. Em dezembro do mesmo ano, designou-se a Fundação Cultural Palmares (FCP), vinculada ao Ministério da Cultura, para a promoção da regularização dos territórios quilombolas. Entre dezembro de 2000 e janeiro de 2001, incorporou-se ao rol de atividades da FCP a promoção das ações de identificação e reconhecimento das autodefinidas remanescentes das comunidades dos quilombos.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). No entanto, o Estado ainda detém o poder de definir os critérios dessa classificação.

O Decreto 4.887/03, como comentado, delegou ao Incra a função de promover esse reconhecimento. O processo de titulação, ficou vinculado a um processo prévio de reconhecimento de limites geográficos dos territórios pleiteados e caracterização sócio-histórica dos grupos que acionaram a categoria de autoatribuição “remanescente das comunidades dos quilombos” como meio de garantia das terras historicamente ocupadas. Através de Instruções Normativas²⁸ que previam que a identificação dos territórios aconteceria mediante a construção de relatórios antropológicos.

Um relatório antropológico de identificação e caracterização territorial, consiste em um tipo de construção discursiva que tem por finalidade traduzir narrativas em termos operacionais jurídicos e antropológicos. A tradução apresenta-se, dentro do processo de regularização, como fundamental à inserção dessas narrativas e de seus porta-vozes no campo discursivo em que se desenrolam os debates sobre políticas específicas destinadas às autodefinidas comunidades remanescentes de quilombos. Nele, disputas pelo poder assumem o formato verbal.

Através de uma escrita normatizada, nesse tipo de construção discursiva, semelhanças são traçadas entre distintas trajetórias de vidas, por compartilharem memórias de experiências da escravidão e terem suas origens vinculadas a um processo de abolição desassistido, neste debate erigido a partir da instituição da identidade “quilombola” como categoria jurídica portadora de direitos diferenciados.

Para Douglas (2015), as instituições conferem a uniformidade necessária à construção de analogias entre itens/elementos aleatórios classificados sob uma mesma categoria.

Uma vez desenvolvido um esquema teórico, elementos que num estágio pré-teórico tinham dupla posição perdem sua ambiguidade. Elas adquirem definição quando seu funcionamento regular no interior do sistema é demonstrado. [...] A uniformidade não é uma qualidade que possa ser reconhecida nas próprias coisas; ela é conferida aos elementos dentro de um esquema coerente. (DOUGLAS, 2015, p. 67)

O’Dwyer (2007) ao tratar da necessidade da construção de relatórios antropológicos de identificação territorial dentro da prática administrativa de órgãos

²⁸ Desde o ano de 2003, o Incra já publicou três Instruções Normativas para a regulação dos trabalhos do Serviço de Regularização de Território Quilombolas. Publicaram-se as IN20/05, IN49/08 e a IN57/09. Esta última é a que está atualmente em vigor

governamentais, afirma que essa necessidade decorreu do ambiente de disputas em torno do direito de posse da terra, envolvendo desde grandes empreendimentos econômicos até pequenos processos de grilagem. A peça técnica teria, assim, a função de conferir direitos. Ao mesmo tempo, a autora atenta às limitações impostas à construção desses relatórios através de normatizações que buscam a confecção de peças técnicas objetivas e acarretam a eliminação da heterogeneidade:

As interconexões entre normas e acontecimentos em algum tipo de manual, pode ser uma forma não de gerenciar as diferenças, mas de eliminá-las por uma uniformidade jurídica que se sobrepõe a outros saberes e tradições. (O'DWYER, 2007, p. 55)

Os Relatórios Antropológicos de Santana e de Palmeiras Altas foram elaborados seguindo o estabelecido, respectivamente, nas Instruções Normativas de nº 20/2005 e de nº57/2009 do Incra, e no Decreto 4.887/2003, visando atender o disposto no artigo 68 do ADCT, conformadas aos debates promovidos por antropólogos, juristas e movimentos sociais. Suas elaborações estão conectadas e subordinadas a uma série de discursos preexistentes.²⁹

Por se tratar de legislação de âmbito nacional, em todas as regiões do país encontramos produções em torno do tema “comunidades quilombolas”. De um modo geral, todas se orientam pelos mesmos referenciais (antropológicos e legais), adotando uma linguagem específica bastante compartilhada dentro dessa área de produção.

A definição jurídica das “remanescentes das comunidades dos quilombos” servira tanto de orientação à condução dos processos de reconhecimento institucional dos grupos que procederam à autodefinição como “quilombola”, quanto de referência à construção de representações dessas “novas” identidades.

Sobre a construção política de representação da identidade “quilombola”, Araújo (2012), ao analisar o processo de construção identitária na comunidade Rio Grande, localizada no Maranhão, indica com o Decreto 4.887/2003 colaborou com a objetivação da categoria jurídica e identitária “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Como pode ser observado no trecho a seguir:

No caso do Rio Grande, no início da pesquisa, essas noções essencializadoras ligadas ao conceito histórico de *quilombo* eram muito presentes. O grupo de pesquisa, no qual estou inserida, orientou os moradores a tomar como base os dispositivos presentes no decreto presidencial 4887/2003, perpassado de Noções como “ancestralidade negra”, por exemplo. No momento da inserção

²⁹ Importante inserir os discursos promovidos pelos movimentos quilombolas, entidades representativas e de apoio, bem como pelo próprio grupo em estudo, no rol das produções que colaboram na conformação deste campo discursivo específico.

do grupo de pesquisa no Rio Grande, a referência que tínhamos dos procedimentos de titulação era este decreto, o que acabou induzindo a construção dos critérios a serem “comprovados”, visando o reconhecimento pela FCP. No momento de diálogo com os moradores sobre as suas histórias, na tentativa de construir uma história comum do grupo, eu tomei esses critérios como base. (ARAÚJO, 2012, p.22)

No caso apresentado, a definição presente no texto jurídico serviu de orientação à escolha dos elementos de Rio Grande que serviriam como marcadores sociais da diferença étnica, simbolizando sua “identidade quilombola”³⁰.

Interessante observar em Araujo (2012), que o reconhecimento da existência de critérios de “comprovação” identitária que devem ser incorporados pelas comunidades em suas formas de representação ao requererem do Estado brasileiro o reconhecimento de seu enquadramento como beneficiária dos direitos previstos e decorrentes do disposto no artigo 68 do ADCT, aponta a instituição de um modelo de representação da “identidade quilombola”, mobilizado em Rio Grande no processo de construção de uma representação legítima dentro da política de reconhecimento identitário.

Subjacente à noção de relações territoriais específicas, também presente na definição legal de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, está a noção de pertencimento, que é justamente o sentimento capaz de tornar específicas as relações travadas entre os “remanescentes das comunidades dos quilombos” com seus territórios. De acordo com Little (2002),

A situação de pertencer a um lugar refere-se a grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os primeiros ou não. A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único *homeland*. (LITTLE, 2002, p.10)

Mas o autor aponta que a noção de pertencimento, nem sempre está atrelada às ideias de raça ou de etnicidade e atenta o potencial de ampliação da categoria identidade quando relacionada à territorialidade de um grupo.

Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a serem avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação

³⁰ O processo relatado por Araújo (2012) pode ser melhor refletido à luz de Butler (2003), quando a autora analisa os efeitos jurídicos e produtivos das leis e chama a atenção para a ação de regulação dos sujeitos, entendida como institucionalização do processo de normalização das pessoas, que delimita e forma os sujeitos. De acordo com a autora, “os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não ‘aparecem’, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar; consequentemente, a política tem de se preocupar com essa força dual do poder: jurídica e produtiva”. (BUTLER, 2003, p. 19)

com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar, à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias. (LITTLE, 2002, p. 10)

Adotando a perspectiva de Little (2002), considero que a noção de “ancestralidade negra relacionada à opressão histórica sofrida”, antes de ser interpretada a partir de uma concepção de resistência que remonta ao modelo de quilombo palmarino, deve ser abordada a partir dos diversos arranjos feitos e caminhos percorridos que permitiram a essas coletividades negras existirem enquanto grupos até os dias atuais, destarte todas as formas de opressão a que foram submetidas durante e após o período escravista³¹.

Para Chagas (2001), atentar a esses diferentes processos históricos é reconhecer que distintas estratégias de resistência foram adotadas pela população escravizada frente à sociedade escravista, tendo como resultado a produção de distintividades por caminhos diversos. Entendo que tal concepção, amplia o potencial semântico e a abrangência da categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”.

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 cultural, supor que os diferentes grupos tenham oferecido uma única resposta, um único modelo de resistência frente à sociedade escravocrata. (CHAGAS, 2001, p. 217)

A forma como esse referencial foi mobilizado em textos legais, visando caracterizar o público alvo das políticas direcionadas às “comunidades remanescentes dos quilombos”, no entanto, nem sempre tem considerado os significados abrangentes e relativistas adotados na proposta de ressemantização do termo “quilombo” quando acionado enquanto categoria jurídica de autoatribuição identitária.

³¹ Nesse sentido acho interessante a proposta de Reis (1995-1996) de desconstruir a ideia de que os quilombos seculares seriam parte do movimento abolicionista, posicionando-se contrários à ordem escravista ao afirmar: “Isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras”. (REIS, 1995-96, p. 19)

2.1 A construção institucionalizada do referencial de representação da identidade “quilombola”

Em 2004, o governo federal lança, através da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) o Programa Brasil Quilombola (PBQ), que elege as “comunidades remanescentes de quilombos” como foco de políticas específicas direcionadas a formações sociais apresentadas como símbolos da resistência negra contra a opressão no Brasil. De acordo com o texto de apresentação do Programa,

O significado de quilombo é reafirmação da luta pela sobrevivência, construindo uma realidade que garanta a igualdade, o convívio com a coletividade, a ancestralidade e uma história de quase quinhentos anos de exclusão. (BRASIL, 2004, p.4)

Mais adiante, o texto sugere que este tipo específico de configuração social teria sido fruto de atos de subversão promovidos por escravizados, que teriam desafiado a ordem escravista, impulsionados pela consciência de sua humanidade e orientados por uma noção comum de respeito à dignidade humana, ao relacionar a noção de miséria material e negação da condição humana à figura do negro.

Desprovidos de qualquer patrimônio, vivendo na mais absoluta miséria, os negros recusaram-se a conviver num mesmo espaço com aqueles que os considerava (sic) inferiores e não os respeitava na sua humanidade. (BRASIL, 2004, p.9)³²

O texto insere o negro “aquilombado” em um contexto de luta travada contra o sistema escravista e seus grupos econômica e politicamente dominantes. Luta pelo reconhecimento de sua humanidade, assentada no modelo dominantes *versus* dominados.

Essa abordagem também pode ser identificada em alguns textos acadêmicos, que reforçam a perspectiva institucional. O artigo de Fiabani (2009), por exemplo, busca apresentar os processos históricos que originaram as atuais comunidades remanescentes de quilombos no Maranhão. Para tanto, o autor dá ênfase à resistência dos negros escravizados, representada pelos atos de fuga e processos de aquilombamento, e aponta a solidariedade entre escravos fugidos e escravos ainda cativos como uma estratégia de manutenção da liberdade dos aquilombados.

³² Interessante essa explicação de causa/intenção da formação de territórios negros que repousa na ideia de um imperativo racial: a recusa dos negros em conviverem com seus opressores. Esta concepção de formação territorial a partir do combate ao sistema escravista, aproxima-se bastante do modelo de quilombo palmarino.

Igualmente ao que ocorrera em todas as regiões brasileiras, a condição de existência do cativo maranhense levou-o a fugir comumente e a formar quilombos[...]

O significativo número de comunidades negras contemporâneas comprova que, na região, existiram muitos quilombos originados por escravos fugidos. (FIABANI, 2009, p. 1-2)

A luta, na abordagem de Fiabani (2009), é exemplificada através dos atos de fuga de escravos, apontados pelo autor como origem mais comum das atuais comunidades remanescentes de quilombos do Maranhão. Essa abordagem, ao conferir centralidade a uma concepção de luta relacionada a um único tipo de processo histórico de formação das atuais “remanescentes das comunidades dos quilombos”, desconsidera um dos pontos fundamentais da proposta de ressemantização do termo “quilombo”, que consiste precisamente em evitar generalizações restritivas e aponta a necessidade do foco na dimensão histórica em sua relação com tipos atuais de organização social desses grupos. Conforme depreendemos de Chagas (2001) ao afirmar que a

presença da dimensão histórica deve ser valorizada na sua inter-relação com a condição social ocupada pelos próprios quilombolas. 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 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 passado. (CHAGAS, 2001, p. 217, grifos meus)

É importante atentarmos ao fato de que o artigo 68 do ADCT e o decreto 4887, que balizam legalmente a política de regularização territorial, reconhecem que da escravidão decorreram diferentes situações que deram origem a configurações sociais específicas, diferenciadas da sociedade abrangente, que devem ser reconhecidas, respeitadas e garantidas publicamente, cabendo ao Estado brasileiro acionar os mecanismos necessários a esses fins.

O Programa Brasil Quilombola (2004) apresenta como objetivo a promoção da cidadania através da elaboração de uma agenda nacional de acordos em torno de ações que visam

alterar, de forma positiva, as condições de vida e de organização das comunidades remanescentes de quilombo, promovendo o acesso ao conjunto de bens e serviços sociais necessários ao seu desenvolvimento, considerando sempre a realidade sociocultural destas comunidades. (BRASIL, 2004, p.5)

O texto não detalha como, através de ações pré-definidas, conseguiria atender de forma satisfatória aos distintos projetos de desenvolvimento local que cada um desses

grupos poderia apresentar. Aos poucos, vai-se delineando a concepção de homogeneidade que marca a visão institucional sobre essas coletividades.

A concepção de que as políticas destinadas aos autodefinidos “remanescentes das comunidades dos quilombos” têm como objetivo a promoção do pleno exercício da cidadania desses grupos, também está presente em algumas produções acadêmicas. Essa abordagem é adotada por Fiabani (2009) que, dentre os quatro eixos³³ de atuação do Programa, concebe o acesso à terra, regulamentado através da política de regularização de territórios quilombolas, como meio de tornar os “remanescentes de quilombos” cidadãos.

A oficialização da posse da terra é o primeiro passo para que essas comunidades, consideradas remanescentes de quilombos, cheguem à cidadania.” (FIABANI, 2009, p.13)

O autor considera a oficialização da posse da terra como primeiro passo aos reconhecidos “remanescentes das comunidades dos quilombos” para a conquista da cidadania. Mas, atribuir à regularização territorial um passo fundamental à conquista do direito de participar da vida política como membro de um Estado, desconsidera inúmeras formas de atuação política adotadas ao longo de décadas por esses grupos. Essas outras formas lhes asseguraram, em maiores ou menores proporções, a participação na vida política de seus locais. O autor novamente desconsidera a diversidade de estratégias de resistência e busca por autonomia que tornaram possível a esses grupos conformarem seus territórios e manterem-se neles.

O texto governamental dá proeminência à figura do representante/liderança local, reconhecendo-o como de fundamental importância à interlocução Estado/comunidade. Concomitantemente, estimula a consolidação dos grupos representativos, apresentando como um de seus objetivos

Consolidar os [canais] existentes e ampliar os canais de interlocução do governo com as representações quilombolas visando a sua participação no controle social da política e seu fortalecimento enquanto ator político envolvido diretamente com este processo (BRASIL, 2004, p.25).

Nas políticas específicas direcionadas às autoatribuídas “comunidades remanescentes de quilombos”³⁴, as associações são impostas como único modelo

³³ Acesso à Terra, Infraestrutura e Qualidade de Vida, Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e Direitos e Cidadania.

³⁴ Embora o termo cunhado juridicamente pelo artigo 68 e pelo Decreto 4.887/2003 seja remanescentes das comunidades dos quilombos, houve uma alteração na utilização do mesmo. A expressão comunidades remanescentes de quilombos tornou-se usual, sendo utilizada em textos governamentais e debates públicos.

organizacional legítimo através do qual um grupo poderá representar-se e acessar as referidas políticas³⁵. O modelo de representação imposto desconsidera antigas estruturas organizacionais e os mecanismos de negociação dos grupos abarcados pelo artigo 68 do ADCT. O ente representativo a que o texto alude, deve estar capacitado para lidar com o universo da burocracia, das leis, dos expedientes das repartições públicas e preparado para representar juridicamente seu grupo em qualquer trâmite legal.

Assim, como aludido por Paula Andrade (2009), os líderes comunitários, nesses contextos, passam a exercer a função de intermediários “bilíngues”. Mas o domínio da linguagem empregada nos espaços institucionais, em que as ações referentes às políticas de reconhecimento identitário e de regularização territorial são definidas, é precedido de um processo específico de formação política. Nele, membros comuns de um grupo passam a aprender as formas de se posicionar frente aos aparelhos de Estado, são investidos do *habitus* político (BOURDIEU, 2001), necessário à luta através do acionamento de dispositivos jurídicos, sustentando suas reivindicações em argumentos que remontam ao passado escravocrata, ao dever de compensação assumido pelo Estado brasileiro através do artigo 68 do ADCT e de resguardo e respeito às diferenças culturais que caracterizam a sociedade brasileira.

No processo reivindicatório, alguns membros dos grupos que pleiteiam direitos étnicos engajam-se na luta em torno da regularização de “territórios quilombolas”, passando por experiências de mobilização que os capacitam a exercer a função de representantes locais, as chamadas “lideranças”, que também foram observados por Araújo (2012). A autora aponta um tipo de formação política específica, voltada à

De acordo com Arruti (1997) essa alteração fez parte do processo de ressemantização do conceito “quilombo” e visou retirar a ideia de que a nova categoria jurídica referia-se a organizações sociais remanescentes (às reminiscências de um antigo quilombo), que não sofreram alterações ao longo do tempo. A ideia de comunidades remanescente de quilombos, de acordo com o autor, remete à concepção de que diferentes processos relacionados aos quilombos do período escravista e ao período pós-abolição culminaram em diferentes tipos de organizações comunitárias. O termo “comunidades remanescentes de quilombos” também coloca em primeiro plano a formação comunitária como derivada desses processos históricos iniciados durante a vigência do sistema escravista e no período pós-abolição, inserindo a ideia de sujeito coletivo em nosso direito constitucional.

³⁵ O Programa Brasil Quilombola estabelece que *apoiar as associações representativas destas comunidades são objetivos estratégicos que visam o desenvolvimento sustentável destas comunidades* (BRASIL, 2004, p.7); o artigo 24 da Instrução Normativa nº 57/2009 do Incra, que define os procedimentos administrativos para identificação, delimitação, reconhecimento e titulação de territórios quilombolas dispõe que “O Presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas.”

luta por direitos territoriais, profissionalizando alguns agentes como representantes dentro de movimentos reivindicatórios.

o *habitus* político supõe uma preparação especial, uma aprendizagem necessária para adquirir o *corpus* de saberes específicos. Aqueles que “estão no movimento” são, de certa forma e ainda que timidamente, os que aderiram ao jogo político e aceitam o contrato tácito implicado no fato de participar do jogo e reconhecer que vale a pena ser jogado. O acesso aos cargos requer aprendizado e domínio de códigos, técnicas e relações que lhe são peculiares. Desta forma, Dona Sônia tem se configurado como o exemplo de uma liderança que, aos poucos, vai se especializando na questão quilombola. Aciona categorias absorvidas nos debates e reuniões em que participa e aprende a encaminhar reivindicações e fazer articulações. Graças ao capital político adquirido, acessa posições mais destacadas, “profissionalizando-se” na ação política. (ARAÚJO, 2012, p.125, grifos meus)

Paula Andrade (2009), tece algumas considerações sobre as relações estabelecidas, ao longo do processo de reconhecimento do sujeito de direito do artigo 68 do ADCT, entre as “comunidades” que o acionam e os agentes de mediação. A autora aponta a dependência dos grupos potencialmente abrangidos pelo artigo 68 quanto a atuação desses agentes na mediação das relações estabelecidas entre comunidades e Estado.

pouca atenção tem sido dada ao fato de que, para existirem publicamente, para realizarem a interlocução política com instituições supracomunitárias, esses grupos passaram a depender de toda uma rede de mediadores, desde aqueles que foram erigidos como seus próprios representantes, aos antropólogos (que foram conclamados a dizer quem eram esses sujeitos de direitos), aos advogados (atuando em entidades não-governamentais ou dentro do próprio Estado), aos funcionários de órgãos oficiais, aos gestores públicos e de empresas. Enfim, agentes sociais especializados no que se poderia denominar questão quilombola, passaram a deter autoridade para dizer quem são, onde e como vivem e quais os direitos desses grupos. (PAULA ANDRADE, 2009, p. 44, grifos meus)

A aparente autonomia conferida às comunidades referente ao processo de autoclassificação identitária, está subordinada ao reconhecimento da legitimidade dessa assunção. Coube a esses agentes instituídos como porta-vozes (dos diferentes grupos, das instituições governamentais e das entidades representativas e de apoio envolvidas nas discussões e resoluções sobre direitos quilombola) auferir o reconhecimento identitário e atribuir legitimidade a tipos específicos de representação da “identidade quilombola”)

O privilégio de ocupar um lugar de fala legitimado pelo Estado, que confere o poder da representação em diferentes escalas (local, regional, estadual, nacional), é apresentado por Paula Andrade (2009) como objeto de disputa.

nessa malha de conexões característica das sociedades complexas, as funções de mediação implicam no exercício do poder de algumas pessoas sobre outras, provocando conflitos e acomodações tanto no nível local (dos povoados, das comunidades), quanto em nível supra comunitário. Nesses processos são

estabelecidas alianças em que agentes locais buscam reconhecimento externo e podem adotar um comportamento manipulador a fim de atingir seus próprios interesses. (PAULA ANDRADE, 2009, p.54)

A autora problematiza o modelo de representação adotado na relação Estado/comunidade quando atenta à fragilidade da legitimidade, muitas vezes conferida aos representantes, ao afirmar: “Entre o mandato para falar em nome de e a usurpação da palavra do outro, da posição do outro, o limite é tênue” (PAULA ANDRADE, 2009, p.54). Chamando a atenção ao fato de existirem poucos espaços em que os próprios sujeitos de direitos do artigo 68 possam se fazer ouvir, representando a si mesmos em seus próprios termos.

O texto que apresenta os fundamentos e diretrizes do Programa Brasil Quilombola, ao mesmo tempo em que tenta afirmar discursivamente a atualidade do fenômeno “quilombo” e a diversidade de configurações possíveis por ele abarcada, constrói aproximações entre as comunidades negras contemporâneas e os antigos quilombos, utilizando-se de uma concepção genérica de reprodução das práticas sociais.

É mais plausível afirmar que a ligação com o passado reside na manutenção de práticas de resistência e reprodução do seu modo de vida num determinado local onde prevalece a coletivização dos bens materiais e imateriais.

[...]

A característica singular que aproxima a dimensão do quilombo no período colonial às mais recentes formas organizativas dos quilombos contemporâneos está presente nas práticas econômicas desenvolvidas, cujos modelos produtivos agrícolas estabelecem uma necessária integração à micro-economia local com vistas à consolidação de um uso comum da terra (BRASIL, 2004, p.9-10)

Ainda que afirme a necessidade de abandonar a antiga concepção de quilombo para compreender sua atualidade, a caracterização das “comunidades remanescentes de quilombos”, feita pelo Programa Brasil Quilombola, parece ter sido concebida de forma cristalizada e estática.

Como forma de comprovar o elemento “reminiscente” de uma cultura “ancestral”, dentro da política de reconhecimento e da luta por legitimação de representações identitárias, as manifestações culturais antigas foram “transformadas em capital simbólico para afirmação da identidade quilombola” (MATTOS, 2005-2006, p. 110),

De acordo com Oliveira (2006), a eleição de manifestações culturais “tradicionais”³⁶ como forma de confirmação da identidade étnica, tem sido uma estratégia adotada nos movimentos políticos

vê-se que, nos movimentos políticos, a cultura tradicional, enquanto fornecedora de uma face mais visível e propiciadora de uma maior substância simbólica à ideologia étnica, passa a ser um operador importante na confirmação da identidade étnica. (OLIVEIRA, 2006, p. 40)

Esse movimento de valorização das práticas culturais tradicionais, ressoou também na abordagem dada a algumas pesquisas de caráter acadêmico, que passaram a mobilizar essas manifestações culturais antigas como elementos de simbolização da luta de resistência das “remanescentes das comunidades de quilombos”.

Sousa (2011), ao construir sua caracterização das comunidades remanescentes de quilombos do Maranhão, apresenta o tambor de crioula como "forma de resistência e herança da cultura trazida pelos africanos".

podemos demonstrar com a própria realidade das terras de preto, onde a identidade é marcada por meio de símbolos, o tambor de crioula, por exemplo, que funciona como um significante da diferença e da identidade, uma vez que representa a cultura maranhense como produto de venda ao turismo e, ao mesmo tempo, como forma de resistência e herança da cultura trazida pelos africanos, portanto, uma forma de representação da população afro-maranhense. (SOUSA, 2011, p.4, grifos meus)

Silva e Furtado (2010), ao caracterizarem a comunidade Rio Grande como modelar, enfatizam a tradição de suas manifestações culturais. O uso comum dos recursos naturais e as relações de parentesco como base organizativa também são características destacadas pelas autoras.

Essas famílias ocupam esse território há mais de cento e cinquenta anos, aonde se desenvolvem coletivamente, e mantêm uma tradição particular que inclui manifestações culturais e saberes locais como uso de argila “do campo” para fabricação de utensílios domésticos, festas de santos, danças com o acompanhamento de “caixas” (forró de caixa), sistema de uso coletivo do território para a construção de casas e para a reprodução econômica, casamentos endógenos, sendo que a maioria das pessoas possui o sobrenome Rodrigues, o que as identifica como pertencentes à mesma família. (SILVA e FURTADO, 2010, p.14)

A busca de elementos simbólicos que sinalizem uma tradição a partir de referências a um passado distante, valorados a partir de sua ancianidade, aponta uma

³⁶ Mattos (2005-2006), aponta no mesmo sentido de Oliveira (2006) quando afirma “Nesse novo contexto, práticas culturais com origem no tempo do cativo, foram transformadas em capital simbólico para afirmação da identidade quilombola. (MATTOS, 2005-2006, p. 110)

apreensão estática e engessada da ideia de tradição, pouco adequada à caracterização dos territórios sociais contemporâneos. Conforme aponta Little (2002):

Nesta análise [sobre territórios sociais], a importância dada às constantes mudanças históricas provocadas pelos processos seculares de fronteiras em expansão e aos múltiplos tipos de territórios sociais que produziram, mostra que o uso do termo tradicional aqui refere explicitamente a realidades fundiárias plenamente modernas (e, se quiser, pós-modernas) do século XXI. Aqui o conceito de tradicional tem mais afinidades com o uso recente dado por Sahlins quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação. (LITTLE, 2002, p. 23)

Destarte o cuidado empregado em algumas abordagens acadêmicas em submeter à análise crítica a construção e operacionalização da categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”, visando compreender melhor seus limites no campo da representação de identidades étnicas, é possível perceber, através dos trechos aqui apresentados, como algumas, coadunam-se à perspectiva lançada pelo Estado e vão, aos poucos, fortalecendo o processo de institucionalização de um referencial cristalizado de representação da identidade “quilombola”, compartilhando a eleição de certos atributos culturais e organizativos como símbolos da identidade “quilombola”.

Little (2002) atenta sobre a necessária participação da academia na elaboração de conceitos e categorias que sejam capazes de construir descrições das territorialidades existentes e trazê-las para a esfera do reconhecimento legal, auferindo um caráter político dessa atividade. Mas atenta,

Há um risco de fundir o lado conceitual com o lado pragmático e permitir que as categorias jurídicas substituam as categorias etnográficas. A análise etnográfica, mesmo quando engajada em lutas políticas, necessita manter certa autonomia, tendo a realidade empírica em toda sua complexidade – e não só seu lado instrumental – como seu fundamento em última instância. (LITTLE, 2002, p. 15)

Na representação construída pelo Programa Brasil Quilombola (2004), a ancestralidade escrava é mobilizada enquanto símbolo de um histórico relacionado à violência e à submissão; relações territoriais específicas, pertencimento territorial e tradicionalidade das manifestações culturais são os elementos mobilizados enquanto símbolos da resistência de práticas culturais pretéritas; a luta contra a exclusão e submissão, que remonta aos atos de fuga de escravos, é apresentada de forma atualizada através da luta pela titulação territorial.

A partir das articulações feitas entre os elementos simbólicos eleitos para compor um referencial de representação do público-alvo do Programa Brasil Quilombola, temos os “remanescentes das comunidades dos quilombos” caracterizados enquanto: coletividades de ascendência escrava, cujos fortes vínculos com o passado se manifestam através da persistência de formas tradicionais de reprodução dos modos de vida, que reafirmam suas lutas históricas por sobrevivência e contra a exclusão social travadas desde o período escravista, representadas através de lideranças locais.

As noções contidas no Decreto 4.887/2003, inserem-se, ainda que de forma engessada, nos elementos eleitos pelo programa na construção dessa caracterização. Os elementos de ligação com o passado, vêm atender ao critério “remanescente”, como comprovação de que essas formações sociais atuais, são, de fato, antigas; a ascendência escrava é relacionada diretamente à luta histórica contra a exclusão, atendendo ao critério de “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Resumidamente, o Programa aciona três elementos em sua representação: ascendência escrava, luta histórica contra a exclusão e persistência das formas tradicionais de reprodução. Nos próximos capítulos, analisarei como esse referencial apresentado pelo texto governamental é articulado discursivamente a partir de diferentes perspectivas e intencionalidades.

2.2 Referencial de representação: limites à abordagem ressemantizada de “quilombos”

Compreender a diversidade de situações diretamente relacionadas à categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”, requer analisar as bases desses tipos organizacionais. No caso da política de regularização territorial, faz-se necessário que essa análise ocorra caso a caso e abra, conforme tentarei demonstrar nos capítulos seguintes a possibilidade de pôr em questão os imperativos da autodefinição como “remanescentes de quilombos” e da apropriação coletiva³⁷ como única modalidade de

³⁷ Não são raras as situações em que membros de comunidades em processos de titulação territorial coletiva opõem-se à proposta de inclusão de pequenas propriedades que porventura tenham conseguido adquirir, por meio da compra ou do recebimento como pagamento por serviços prestados ao longo da vida. A

apropriação possível, assim como o formato de titulação proposto pelo Estado, que congrega um modelo de organização de representação social.

Little (2002) lança uma perspectiva interessante sobre os impasses da atuação do Estado, guiado pela razão instrumental, no reconhecimento de territórios sociais, fundamentados na razão histórica³⁸. De acordo com o autor, a existência desses territórios autônomos impõe-se como desafio à ideia de soberania do Estado-nação:

A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas “nações” ou “nacionalidades”, ou territórios sociais como estamos analisando aqui, representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania. Esse ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve e tem dificuldade de reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. (LITTLE, 2002, p.6)

Através de processos de redução de categorias e de nomenclaturas locais, do enquadramento e mapeamento desses grupos e das terras ocupadas, oficialmente reconhecidas como “reservas” ou “territórios”, o Estado opera as políticas de reconhecimento identitário e de regularização territorial, subordinando diferentes concepções de territorialidade à sua própria lógica de ordenamento das representações sociais e da estrutura fundiária.

O Programa Brasil Quilombola, por exemplo, aborda a categoria “remanescentes de quilombos” como um tipo de formação social mapeado e conhecido (não como um tipo de formação social complexa) e apresenta como objetivo direto e transversal de todas as suas ações, a promoção do pleno exercício de uma cidadania não referenciada em valores endógenos dos grupos englobados pela nova categoria. A amplitude de sua aplicação e a diversidade de configurações sociais possíveis não aparecem como variáveis ainda desconhecidas.

Como pondera Souza Lima e Castro (2015), políticas públicas são perpassadas por disputas e construções de modelos homogeneizantes capazes de mobilizar afetos, a ponto de converter a cultura, através de inúmeras construções discursivas, em objeto político.

Em suma, redes sociais muito abrangentes, conteúdos simbólicos e formas sociais variadas, e muitas vezes em confronto entre si, participam dos jogos de

apropriação privada de pequenas áreas do território é uma modalidade de ocupação que frequentemente coexiste com o tipo de apropriação coletiva.

³⁸ Little (2002) define razão histórica em três características: “regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. (LITTLE, 2002, p. 22)

poder que se estabelecem em torno do reconhecimento de um conjunto de relações sociais como matéria para intervenção governamental, nomeando-as e gerando programas de ações sobre as mesmas, dotados de amplo reconhecimento social, com fundos estáveis que os suportem, com estratégias e táticas de ação a eles acopladas. Os variados usos conceituais do termo *campo* em antropologia convergem na direção de uma dimensão particularmente significativa desses espaços: a do conflito de interesses, de significados, de retóricas, de afetos mobilizados em torno de objetos de intervenção muitas vezes díspares, que recobertos pela suposta homogeneidade linguística, por um aparente horizonte comum de signos compartilhados, acaba lhes conferindo a unicidade e a racionalidade que de fato não têm. (SOUZA LIMA e CASTRO, 2015, p. 36)

Se, por um lado, o Programa reconhece o direito à diferença, por outro, essa diferença deve ser adequada ao exercício de uma cidadania³⁹ universal, ainda que a aplicação deste conceito implique ações que não necessariamente correspondam às concepções internas desses coletivos do que seja dignidade, respeito, orgulho e pleno exercício de seus deveres, responsabilidades e direitos⁴⁰.

Questões internas são muitas vezes negligenciadas – ou simplesmente desconsideradas - por agências e agentes governamentais que se utilizam de indicadores quantitativos, como o número de beneficiários atingidos, para medir a eficácia das ações do Estado. O pouco empenho em acompanhar a emergência de impactos imprevistos causados por essas ações talvez seja indicativo de uma lógica de atuação pouco sensível às nuances que tornam complexas as situações envolvendo territórios sociais e grupos étnicos.

Segundo Laswell e Kaplan, “política é a projeção de um programa de metas que inclui valores e práticas” (LASWELL E KAPLAN, 1950, p. 71 apud SOUZA LIMA e CASTRO, 2015, p. 18). Partindo dessa concepção, cabe questionar em qual referencial assenta-se a construção dos textos jurídicos relativos às “comunidades remanescentes dos quilombos”, identificando a distância que os separa da abordagem ressemantizada do termo quilombo.

Carvalho (1996:45 apud Chagas, 2001:218), ao analisar a experiência histórica da “comunidade remanescente de quilombos” Rio das Rãs, concebe-a não como uma construção espontânea, mas enquanto construção inserida no texto cultural afro-brasileiro, sendo este texto referenciado no ideário afroamericano.

³⁹ D’Adesky (2001), define cidadão como “indivíduo abstratamente definido por um conjunto de direitos e deveres, independentemente de todas as suas características particulares. (D’ADESKY, 2001, p. 190)

⁴⁰ Como exemplo, podemos questionar até que ponto a distribuição de cestas básicas atende à ideia que os membros de um determinado grupo façam de dignidade, ao invés da promoção de ações que garantam sua soberania alimentar.

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 afroamericano.

Ideário esse, composto por construções autoimagéticas derivadas da experiência colonial, marcadas por ambivalências que se referenciam em três abordagens epistêmicas que se entrecruzam: (1) a construção do “eu” e do “nós” a partir do olhar do colono; (2) a construção do “eu” e do “nós” a partir da tentativa de ruptura total com o referencial epistêmico do colono, buscando a construção de representações legítimas auto referenciadas; (3) a construção do “eu” e do “nós” a partir da tentativa de promover ressemantizações de elementos considerados centrais ao referencial epistêmico do colono, na tentativa de reconstruí-los a partir de um olhar nativo.

Penso que as três abordagens são interessantes à reflexão sobre a imposição da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” como condição à invocação do direito previsto no artigo 68 do ADCT e sobre as formas de representação das identidades coletivas quando confrontadas com o referencial institucionalizado de representação da categoria. Entendo a imposição de uma categoria de classificação externa (operada através de mecanismos de controle jurídico) como única categoria capaz de conferir legitimidade às reivindicações territoriais de grupos étnicos, como um mecanismo de poder com caráter constitutivo, guiado pela razão metonímica que caracteriza o olhar colonial. Nessa perspectiva, vejo que a política de reconhecimento identitário, como política de Estado que intenciona a construção de subjetividades, deve ser interpretada a partir da primeira abordagem epistêmica, “a construção do ‘eu’ e do ‘nós’ a partir do olhar do colono”.

Interpreto a recusa de alinhamento à política de reconhecimento identitário promovida pelo Estado brasileiro, que vai desde negação total em assumir-se como “quilombola” até a negação pontual de alguns elementos presentes no referencial de representação dessa identidade em benefício de outros elementos eleitos internamente como relevantes à representação de uma identidade específica, como uma forma de resistência local aos processos de subjetivação. Essa resistência orienta-se a partir de uma lógica interna de valoração de elementos simbólicos importantes às identidades locais e às formas como são representadas. Entendo que esses processos orientam-se a partir da segunda abordagem epistêmica “a construção do ‘eu’ e do ‘nós’ a partir da tentativa de ruptura total [ou parcial] com o referencial epistêmico do colono, buscando a construção de representações legítimas auto referenciadas”.

Concebo a assunção da “identidade quilombola” como meio de acesso à política de regularização e a mobilização de elementos presentes no referencial de representação dessa identidade como estratégia de articulação política, adotada como forma de legitimação de lugares de fala dentro do debate institucional. Nessa perspectiva, vejo o processo de assunção da “identidade quilombola” a partir da abordagem número três, enquanto um processo no qual “a construção do ‘eu’ e do ‘nós’ [parte] da tentativa de promover ressemantizações de elementos considerados centrais ao referencial epistêmico do colono, na tentativa de reconstruí-los a partir de um olhar nativo”.

Compreender as formas como esses elementos são ressemantizados ou negados, faz-se fundamental ao alargamento de nossas noções sobre as representações sociais dos grupos abarcados pela política de regularização territorial aqui em discussão.

As análises de Achille Mbembe (2010) fazem-se bastante interessantes para pensarmos o processo no contexto brasileiro. O autor analisa o campo de disputa travado entre intelectuais africanos visando a construção de um discurso africano legítimo, capaz de expressar a África como um todo e o sentido autoconstruído de “ser africano”, opondo-se às construções coloniais.

Em sua análise, Mbembe (2010) considera que duas correntes de historicismo – a instrumentalista, designada afro-radicalismo, e a nativista, fundamentada no peso da diferença - impediram o avanço de reflexões que contribuíssem com a construção de um quadro autoreferenciado de explicações acerca do passado e do presente em África, *através de uma referência ao futuro*. De acordo com o autor,

A primeira corrente de pensamento – que gostou de se apresentar como “democrática”, “radical” e “progressista” – serviu-se de categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário cultural e político, em que a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação constitui o único critério para determinar a legitimidade de um discurso africano autêntico. A segunda corrente de pensamento desenvolveu-se a partir de uma ênfase na “condição nativa”. Promoveu a ideia de uma identidade africana única assente na pertença à raça negra (MBEMBE,2010).

O autor continua apontando como ações não reflexivas, ainda que sob a perspectiva de emancipação, promoveram a construção de novas fronteiras, originando novas classificações sociais que seguiram respaldadas pelos mesmos princípios de divisão social adotados pelos colonizadores na diferenciação entre colonos e colonizados.

Num lance que replica uma prática etnográfica não-reflexiva, o ex-colonizado atribui um conjunto de características pseudo-históricas a uma entidade geográfica também ela subsumida a uma *classificação racial*. As características e a classificação são então usadas para identificar ou tornar possível o reconhecimento daqueles que, por possuírem essas características e serem classificados dessa forma, podem ser considerados como pertencentes à

coletividade racial e à entidade geográfica assim definida. Sob pretexto de que está a “falar por voz própria”, a figura do “nativo” é, pois, reiterada. Estabelece-se assim uma fronteira entre o nativo e o Outro não nativo; e, com base nesta fronteira, faz-se a distinção entre o autêntico e o não autêntico (MBEMBE, 2010).

Mbembe (2010) atenta para a forma como o próprio Estado colonial construiu essas fronteiras sociais, sempre respaldados por estudos de reconhecimento, cujo principal objetivo consistia em *canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência do costume*. Para o autor, esse processo de reificação da diferença, congrega um paradoxo, pois

Por um lado, assemelha-se a um reconhecimento, mas por outro, constitui um juízo moral, uma vez que, em última análise, o costume só é específico na medida em que indica até que ponto o universo do indígena, na sua naturalidade, não é equiparável ao nosso – em suma, não faz parte do nosso mundo, pelo que não pode servir de base a uma prática de vida em comunidade, numa sociedade civil (MBEMBE, 2010).

Esses processos de classificação reificada, longe de promover o respeito e a valorização da diversidade interna às coletividades, exercem o poder de homogeneizar, imposto pela lógica que norteia a atuação do Estado colonial. Nesse sentido, desubstancializa e esteticiza a diferença (MBEMBE, 2010).

Para o autor, essas construções tentam localizar a “africanidade num conjunto de características culturais específicas, que se espera sejam fornecidas pela investigação etnológica” (MBEMBE, 2010).

Pensando à luz de Mbembe, podemos encontrar referências tanto à perspectiva instrumentalista quanto nativista, nos elementos mobilizados discursivamente na construção do referencial de representação das “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Ideias vinculadas às noções de cidadania, resistência cultural e natividade, são diretamente relacionadas às formas de representação dessa “identidade” e mobilizadas nos processos institucionais de identificação desses grupos, enquanto a emancipação (assistida) passa a constituir o objetivo focal das ações de Estado, visando à garantia dessas três características.

Alguns aspectos, como o uso do singular em assuntos plurais, constitui-se uma constante no texto governamental analisado (exs.: cultura tradicional, desenvolvimento), expondo a racionalidade dualista através da qual o Estado brasileiro tenta operar suas ações no campo da pluralidade étnica. Essa postura colabora para o aprofundamento das confusões semânticas e comunicacionais que marcam o diálogo travado entre o Estado brasileiro e suas minorias étnicas.

Partindo de uma concepção homogênea (tanto em relação às diversas formações sociais abarcadas pelo artigo 68 do ADCT quanto em relação a composição e disposição interna a cada uma delas), o Estado interage com esses grupos através do intermédio de representantes que, através da atuação em associações legalmente instituídas, passam a representar os interesses e reivindicações de suas localidades no interior das políticas de reconhecimento identitário e de regularização territorial. Através da mobilização estratégica de recursos de afirmação de sua identidade étnica, esses representantes adquirem maiores chances de conquistar um lugar de fala legitimado nos debates que perpassam processos de regularização. Por vezes, no entanto, essa legitimidade é questionada no interior de seus territórios/comunidades.

Nesses casos, esse lugar de fala legítimo no contexto de um processo de regularização territorial é convertido em objeto de disputa no interior de territórios. No confronto entre as diferentes disposições em disputa pelo poder de representação local, esse referencial instituído de representação é acionado de diferentes maneiras, construindo representações diferentes de uma mesma “comunidade”. Cada lado da disputa mobiliza esse referencial na construção de argumentos “verdadeiros” que legitimem o poder de representação que almeja ou que já detém.

Nessas disputas, um dos lados conquista melhores resultados e adquire um poder maior de interlocução com o Estado como representante da “comunidade” e do pleito territorial.

Nos próximos capítulos, analisarei como os elementos presentes no referencial institucional de representação da identidade “quilombola” são acionados em duas situações distintas. A primeira, consiste na construção discursiva de representações a partir do discurso normatizado de um relatório antropológico que, ao mesmo tempo que identifica limites territoriais, legitima o lugar de direito de representação do grupo autor do pleito territorial. A segunda, consiste na representação construída discursivamente por grupos que questionam essa legitimidade e apresentam-se enquanto representações mais legítimas que as retratadas nas peças técnicas.

Procuró identificar as relações entre as estratégias adotadas nas construções dos discursos de representação sobre grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas e sobre Santana dos Pretos. Faço o mesmo com as construções discursivas de representação dos dois grupos, “não quilombola” de Palmeiras Altas e Santana dos Herdeiros, que disputam esse lugar de fala ou apenas parcela desse

poder de representação, mas cujas narrativas não alcançaram, nos debates que perpassam seus respectivos processos de regularização, a visibilidade almejada por seus locutores.

3. REPRESENTAÇÕES EM DISPUTA⁴¹

Neste capítulo, busco identificar os principais operadores simbólicos acionados nas construções discursivas de representação identitária em Palmeiras Altas e em Santana. No primeiro caso, analiso discursos de representação da identidade como “remanescentes das comunidades dos quilombos”, construídos pelo grupo autodefinido “remanescentes das comunidades de quilombos”, em Palmeiras Altas, justificando seu lugar de fala como legítimo. Utilizo como material de análise a peça técnica Relatório Antropológico de Palmeiras Altas, elaborado por mim e pelos colegas Sílvia Lima de Aquino e Cosme Oliveira Moura Júnior⁴².

Quando assumi a elaboração do relatório antropológico de Palmeiras Altas, alguns trabalhos de levantamentos cartoriais, cartográficos e antropológicos já haviam sido iniciados na localidade. Quando fui designada, juntamente com outro antropólogo da autarquia, para assumir o relatório antropológico de Palmeiras Altas, foi em decorrência da saída das duas antropólogas⁴³, do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas da Superintendência do Incra no Maranhão, até então responsáveis pelo mesmo. Posteriormente, constatada a complexidade do caso, outros dois antropólogos da SR-12 foram designados para o levantamento de informações complementares, necessárias à fundamentação do parecer técnico.

Na equipe que se formou em 2014, fiquei como principal responsável pela elaboração do relatório antropológico e fui inserida em uma disputa tão acirrada e desgastante, que minhas crenças iniciais foram abaladas e passei a construir uma leitura mais crítica sobre a política de regularização, seus mediadores, a forma como as ações

⁴¹ Optei por adotar nomes fictícios para designar todos os nomes de informantes, personagens históricos e localidades presentes neste capítulo.

⁴² Como mencionado, os trabalhos de levantamento de informações no território já haviam sido iniciados quando assumi a elaboração do relatório antropológico. Sílvia de Aquino e Lidiane Amorim foram responsáveis pelas entrevistas que tinham como objetivo o levantamento de informações sobre o histórico de formação do território. Antes de assumir a elaboração do relatório, eu já estava envolvida com o trabalho de forma indireta, pois colaborava com a transcrição das entrevistas. Quando tive que assumir os trabalhos, Sílvia já havia escrito os capítulos de Introdução e Dados Gerais. Fiquei responsável pela elaboração dos capítulos referentes ao histórico de formação do território e pelo levantamento de informações e elaboração do capítulo referente à organização social em Palmeiras Altas. Cosme Moura Júnior juntou-se posteriormente a mim fez os trabalhos de levantamento de dados e elaboração dos capítulos referentes ao histórico regional e ambiente e produção. Os capítulos e conteúdos dos Relatórios Antropológicos são estabelecidos pela Instrução Normativa nº 57/2009 do Incra.

⁴³ Uma das antropólogas exonerou-se da autarquia ao assumir uma vaga em outra instituição pública, enquanto a outra antropóloga assumira um cargo na Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) na sede do Incra, em Brasília.

nessa área são conduzidas e, em especial, sobre os limites e possibilidades das representações identitárias dentro dos processos de regularização

Com processo de regularização aberto em 2008, uma das poucas informações que me foram repassadas sobre o grupo autor do pleito, dizia respeito a um conflito intenso, travado entre a autodefinida “comunidade remanescente de quilombos” e o proprietário da fazenda Palmeiras Altas, cujo perímetro representava a área tradicionalmente ocupada pelo grupo em suas atividades produtivas e consistia na área pleiteada para regularização como território quilombola. De acordo com relatos de alguns servidores do Incra, que já haviam atuado na área, existia um conflito formado entre o proprietário da fazenda, contrário à titulação do território pleiteado e que gozaria do apoio de poucos moradores vinculados a um político local, e a comunidade de Palmeiras Altas, apontada como um todo coeso diante da proposta de regularização fundiária.

A surpresa da equipe foi constatar, primeiramente, que o conflito era intenso no interior de uma formação social mais ampla, ou seja, a “comunidade” Palmeiras Altas compreendia outros grupos além daquele autor do pleito territorial. A maioria de seus moradores não reconhecia a legitimidade da representação como “remanescente das comunidades dos quilombos” promovida pelo grupo que se autodefiniu.

Em Palmeiras Altas, as fronteiras que definiam a pertença a um ou outro grupo foram erigidas a partir de um critério central: a autoatribuição como remanescente de quilombos. A aceitação ou recusa da categoria identitária⁴⁴ definia a adesão ou não de seus membros à luta pela terra via artigo 68 do ADCT, localizando-o, assim, em um dos pólos de disputa interna ao território.

Se, de um lado, havia o grupo que delineava a imagem de si a partir da assunção da categoria “remanescente dos quilombos”, do outro, havia um grupo que, por ter recusado identificar-se com a categoria jurídica, tivera igualmente que delinear sua autoimagem, fazendo-o de forma contraposta ao grupo rival.

Indiretamente, a representação que os representantes do grupo “não quilombola” construíam de si como grupo, referenciava-se, ainda que por oposição, na concepção que tinham sobre ser “quilombola”. Nesta construção, elegeram os elementos

⁴⁴ A mobilização motivada pela adesão ou não à categoria “remanescente das comunidades de quilombos” observada em Palmeiras Altas, apresenta-se como situação interessante para ser refletida a partir dos apontamentos de Barth (1995). Para o autor, faz-se necessário o foco em análises sobre os “processos pelos quais certos tipos de líderes acionam identidades étnicas na ação política coletiva” para se compreender os conflitos étnicos em sua configuração contemporânea, ou seja, dentro de certas estruturas do Estado moderno.

de sua identificação que julgavam indicar a posição de seus membros como mais legítimos representantes de Palmeiras Altas do que os membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”

Nesse contexto, a articulação do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” junto ao movimento quilombola e outras entidades representativas, foi fundamental à validação de sua representação dentro do processo de regularização de Palmeiras Altas.

O grupo que não se autodefiniu, ao sustentar sua luta em torno de uma causa particular, ainda que na esfera local possuísse forte poder de mobilização política, não conseguiu inserção nos lugares legítimos de fala dentro do processo de regularização territorial.

Como membro da equipe que elaborou o RTID, a sensação ao final do processo foi de impotência, como se todas as palavras dispostas em centenas de páginas não significassem nada. Era como se apenas partes dos discursos que produzimos tivesse legitimidade (BOURDIEU, 1977), somente uma parcela estava adequada aos debates que permeavam aquele processo de regularização e, assim, encontrava-se na esfera do “verdadeiro” (FOUCAULT, 1999). Toda a situação de alta complexidade relatada não coube no interior do diálogo muito bem ordenado que ocorria a nossa volta, enquanto insistíamos num monólogo inútil.

Estivemos dentro do diálogo institucional por um tempo, mas era como se tivéssemos perdido nosso lugar de fala no momento em que atribuímos um lugar de fala autorizada às narrativas do grupo que rejeitou a identidade quilombola. Esse contato redirecionou as análises da equipe e promoveu a elaboração de um parecer propondo uma divisão territorial que gerou diversas acusações de parcialidade dos antropólogos responsáveis pelo estudo.

A abordagem adotada pela equipe técnica, ainda que orientada pelos referenciais teóricos, legais e normativos que regem as ações da política de regularização de territórios quilombolas, fez com que parte de nosso discurso fosse retirado da esfera do “verdadeiro”⁴⁵. Descumprimos as regras da política discursiva que regulamentava o debate em questão ao realocarmos os lugares de fala dos grupos em disputa em Palmeiras

⁴⁵ Creio que Foucault (1999) defina com precisão a situação, quando afirma: É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem, mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma “política” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (FOUCAULT, 1999, p. 35)

Altas, a partir da interpretação de que, naquele contexto, o reconhecimento do sujeito de direito do artigo 68 do ADCT não deveria ser subordinado unicamente à autodefinição como “quilombola”.

Apontar que, além dos conflitos possessórios travados com o fazendeiro local, também existiam conflitos internos à “comunidade”, configurou uma situação aparentemente impossível de ser refletida no interior da política de regularização. Identificar e reconhecer fissuras causadas pela própria política, causou um incômodo que a equipe técnica não esperava. Em defesa dos direitos garantidos pelo artigo 68 do ADCT, os agentes institucionais, entidades e grupos de representantes que se envolveram no debate, restringiram a discussão à identificação de quem, dos dois lados em disputa, possuía seus direitos resguardados pela Constituição Federal de 1988.

A comunidade/território localizava-se na região da Baixada Ocidental maranhense. Um levantamento promovido em 2011 pela associação de moradores, acusou a presença de 5.832 moradores, divididos em aproximadamente 1.400 unidades familiares. As terras de Palmeiras Altas, eram cortadas por uma rodovia estadual, o que lhe conferia facilidade de acesso a meios de transporte e para a implantação de estruturas para prestação de serviços públicos e privados, tais como posto de saúde, escola, igrejas e posto de gasolina.

Quase todo o relatório foi elaborado a partir de levantamentos feitos sob o acompanhamento de membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, em especial de suas lideranças, que também indicaram os informantes consultados⁴⁶. As representações que analiso são, portanto, construídas pela equipe, da qual fui parte integrante, que elaborou o relatório antropológico de Palmeiras Altas.

Ao longo dos levantamentos, observamos que, cerca de dez por cento dos moradores de Palmeiras Altas havia se autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” e encampado o pleito por regularização territorial, via Incra, como estratégia de assegurar o direito de propriedade das terras historicamente ocupadas. Os demais noventa por cento eram contrários a esta estratégia, tendo como um de seus projetos de futuro manifesto, a emancipação da área onde viviam em município⁴⁷. A relação entre os grupos era tensa, sendo expressa por ambos a indisposição ao diálogo.

⁴⁶ O que inclui os informantes pertencentes ao grupo opositor. Os nomes dos principais articuladores contrários à proposta de regularização foram informados pelo presidente da associação autora do pleito.

⁴⁷ Trata-se de um território localizado às margens de uma rodovia estadual, reconhecido administrativamente como bairro e distrito municipal

Diante dessa constatação, um tópico do relatório⁴⁸ foi elaborado a partir de informações coletadas junto a um grupo de moradores⁴⁹ contrários ao processo de regularização e que recusara a assunção da identidade “quilombola”. Nesse tópico, a equipe procurou identificar as motivações que levaram essa parcela dos moradores à recusa da autodefinição como quilombola e, como resposta, recebeu uma série de argumentos que apontavam diferentes interpretações do processo histórico de formação do grupo e que invocavam diferenças internas entre os grupos familiares que compunham o território.

A partir desses argumentos, procurei identificar os elementos acionados por essa parcela de Palmeiras Altas, para justificar sua recusa e como eles eram mobilizados discursivamente na construção de uma representação que se colocava em disputa com a representação do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, já reconhecida e institucionalmente legitimada. Percebi que a articulação, feita por nossos interlocutores, de elementos simbólicos de identificação da comunidade/território tinha o intuito de localizá-los em um lugar de fala mais autorizado do que o lugar ocupado pelo grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”.

Coloco sob análise a forma como, há quatro anos, construímos discursivamente uma representação do grupo “quilombola” de Palmeiras Altas, ao abordá-lo tendo como referência o sujeito de direito do artigo 68. Analiso, também, a forma como construímos uma representação do grupo “não quilombola”, tendo como referência *os sujeitos dos* direitos territoriais previstos pela Convenção OIT nº169. Busco discutir como lidamos com um problema localizado de disputa territorial quando ainda não havíamos identificado que este problema se inseria em uma problemática maior, vinculada aos limites impostos à representação e às formas pelas quais ela se faz possível (inteligível e passível de reconhecimento) no contexto da política de regularização de territórios quilombolas.

⁴⁸ Esse tópico encontra-se inserido no capítulo referente à organização social. A ideia de inserir um tópico para discutir o conflito interno observado em Palmeiras Altas procurou atender o disposto no Artigo 10, § 8, alínea “d”, item 3 da Instrução Normativa nº 57/2009 do Incra, que dispõe que o tópico referente à organização social do território em processo de identificação deverá conter a “identificação das circunstâncias que levaram a eventual secessão ou reagrupamento do Grupo”

⁴⁹ Apenas os relatos de um pequeno grupo de moradores contrários ao processo foram utilizados na elaboração do relatório antropológico, mas ao longo dos levantamentos, a equipe manteve contato com um número expressivo de moradores que se apresentavam contrários ao processo de regularização e manifestavam apoio aos “representantes” dessa contrariedade. Outros levantamentos complementares foram feitos a fim de subsidiar a equipe na proposta de titulação feita.

É importante ressaltar que o relatório antropológico de Palmeiras Altas não fora, em momento algum, questionado pelo grupo “quilombola”, instituições ou entidades de apoio que se envolveram nas discussões que seguiram à conclusão do RTID. Ao contrário, as caracterizações que fizemos dos grupos e que possibilitou a identificação do território étnico, foi amplamente utilizada para subsidiar os argumentos contrários à proposta que apresentamos no Parecer Conclusivo do RTID, de reconhecimento de mais de um grupo portador de direitos territoriais em Palmeiras Altas.

Faço a mesma análise em relação a caracterização apresentada no Relatório Antropológico de Santana⁵⁰ (LUCCHESI, 2008). Em sua caracterização, a peça técnica aborda as duas localidades de forma indistinta⁵¹. Muitas vezes, no entanto, a autora adota a denominação Santana dos Pretos em referência a todo o território/comunidade de Santana. O texto também dá proeminência à figura das lideranças da associação representativa de Santana dos Pretos, através de uma série de referências que as situam, simultaneamente, como objeto de análise e como sujeitos discursivos produtores de conhecimento. Assim, a análise do relatório possibilitou-me identificar que a representação construída nele foi fortemente referenciada na interpretação feita por Lucchesi (2008) das informações e elementos fornecidos por Santana dos Pretos

De acordo com meus interlocutores de Santana dos Herdeiros, o território de Santana é composto por apenas três localidades Centro Antigo, Barreiras e Santana dos Pretos. Já Trujillo (2016), em sua dissertação sobre Santana dos Pretos, apresenta o território composto por 14 localidades, totalizando aproximadamente 4.200 habitantes que se dividem em cerca de 750 famílias. As diferentes informações sobre composição do território, deve-se às distintas interpretações sobre o perímetro territorial. Essa questão será abordada mais adiante, no tópico sobre Santana dos Herdeiros.

Diferentemente de Palmeiras Altas, Santana dos Pretos tem sido objeto de um grande número de pesquisas relacionadas à temática “quilombos”, dispondo de um acervo

⁵⁰ O Relatório Antropológico de Santana fundamenta-se, juridicamente, no artigo 68 do ADCT, no decreto 4887/2003, na Convenção 169 da OIT e na Instrução Normativa nº 20/2005 do Incra. Dos trabalhos consultados, o Relatório Antropológico de Santana consiste no documento que contém mais informações sobre o processo histórico de construção do território, motivo pelo qual se tornou referência aos demais trabalhos que o utilizaram como fonte de consulta.

⁵¹ Creio que um dos motivos de Lucchesi (2008) não abordar com maior profundidade a divisão relacionada aos nomes das localidades, consiste no fato de que os estudos que embasaram a elaboração da peça técnica ocorreram ao longo do ano de 2007, ao passo que a alteração formal do nome para Santana dos Pretos ocorreu no ano de 2008. Em 11 de maio de 2005, foi emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) a Certidão de Autorreconhecimento⁵¹ da “Comunidade Santana” como “remanescente dos quilombos”. Em 22 de abril de 2008, a FCP expediu a Retificação da Certidão⁵¹, que passa a reconhecer como “remanescente dos quilombos” a Comunidade Santana dos Pretos.

de publicações raramente observável em outras comunidades⁵². Tive acesso, portanto, a produções discursivas de cunho acadêmico que, ao tomarem, por vezes de forma naturalizada a categoria de autoatribuição como um tipo cultural, também construíram representações sobre Santana dos Pretos em articulação com o artigo 68 do ADCT e outros dispositivos jurídicos.

As caracterizações em análise, foram construídas a partir narrativas históricas. Os processos de formação dos territórios abordados por esses relatórios, estão diretamente vinculados às histórias das famílias que os ocupam há gerações. Como coloca Little (2002)

os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. [...] A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva, que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território. (LITTLE, 2002, p. 11)

As análises, assim, não se debruçam sobre narrativas centradas em histórias de pessoas ou grupos, mas sobre narrativas de histórias de territórios que procuram nos dizer algo⁵³ sobre as pessoas e os grupos que os ocupam.

3.1 A construção de representações legítimas em processos de regularização territorial

No relatório antropológico de Palmeiras Altas, o grupo autodefinido “remanescentes das comunidades dos quilombos” foi apresentado através de uma história de origem que remetia a uma escrava da antiga fazenda Palmeiras Altas. Embora essa origem, a partir da memória de um ancestral escravizado, não seja entendida como

⁵² Para a maioria das autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos” do Maranhão, os Relatórios Antropológicos, elaborados no contexto da política de regularização de territórios quilombolas, consistem nas únicas publicações que apresentem informações sobre suas histórias, lutas e formas de organização. A quantidade de pesquisas desenvolvidas em Santana dos Pretos é um indicativo do lugar de prestígio que a mesma conquistara no interior do debate sobre a temática “quilombos” no contexto maranhense.

⁵³ Histórias que procuram conferir sentido às posturas adotadas por seus locutores em determinada configuração. Conforme considera Hall, são histórias que concedem “sentido às coisas pela maneira como as *representamos* – as palavras que usamos para nos referir a elas, as histórias que narramos a seu respeito, as imagens que delas criamos, as emoções que associamos a elas, as maneiras como as classificamos e conceituamos, enfim, os valores que nelas embutimos. (HALL, 2016, p. 21)

fundamental à legitimidade da assunção da identidade quilombola, em Palmeiras Altas, essa origem era um elemento mobilizado pelo grupo autodefinido “quilombola” como forma de comprovação seu direito em acessar o artigo 68 do ADCT. Conforme destacado:

o segundo proprietário mencionado, Antônio Pedro Dias, desempenharia papel fundamental à constituição de Palmeiras Altas enquanto território, pois o mesmo teria mantido relações com Edwirges Dias, localmente conhecida como Vitória do Céu, cujo sobrenome seria em referência à sua condição de propriedade de Antônio Pedro[...] Dessa relação, nascera uma filha, Feliciano Dias. Não possuindo muito além de suas terras, Antônio Pedro teria doado um pedaço das mesmas para Edwirges e sua filha. [...] Ainda que por vezes não saibam precisar os nomes dos antepassados e os graus de parentesco, o reconhecimento da ascendência escrava dos principais grupos familiares do território apresenta-se em muitas falas e compõe o histórico de construção e a autoimagem dos grupos que ocupam o território há gerações. (BRASIL, AQUINO E MOURA, 2014, p. 50-51)

No caso de Santana, a ancestralidade escrava também é apontada por Lucchesi (2008) como origem da formação do território. De acordo com a autora, as terras de Santana pertenceram ao Barão de Santana que, em testamento, as deixara como herança a Lucila Flores, escrava com a qual tivera um filho, seus descendentes e aos demais escravos que lhe serviram, vetando as possíveis ações de divisão e venda das mesmas. Assim dispondo o documento, datado em 1898:

Deixo para uso e fructo de Lucila Flores e todos os seus filhos as terras dita no logar Santana, lado esquerdo do rio Itapicuru, na segunda légua ao fundo, onde tive o último estabelecimento de lavoura, com uma légua de fundos e meia de frente, podendo roçar nas mesmas terras, sem ônus algum, todos aquelles que me serviram como escravos, durante sua vida e a dos seus, não podendo em tempo algum serem vendidas, alienadas, ou dadas a pagamento as ditas terras que constituem um patrimônio perpetuo aos acima declarados e seus descendentes. (LUCCHESI, 2008, p. 40)

No relatório de Palmeiras Altas destacamos, nas falas dos entrevistados, a mobilização dos sentimentos de humilhação e submissão, apresentados como heranças transmitidas pelos ancestrais escravizados aos atuais detentores oficiais da memória local. Os dois sentimentos foram mobilizados como operadores simbólicos da identidade do grupo uma vez que, compartilhados, nutririam o sentimento de pertença e fomentariam a coesão do grupo em torno da luta pela titulação do território

Também utilizamos, nessa caracterização, a relação que identificamos, em algumas narrativas de membros do grupo autodefinido “remanescentes das comunidades dos quilombos”, entre sujeição, exclusão e terra⁵⁴. Para tanto, destacamos a fala de um informante, membro da associação que representa o pleito territorial:

⁵⁴ Ser agricultor também era apresentado como característica afirmativa da identidade quilombola, trazendo para primeiro plano a relação de dependência econômica, e não apenas cultural, estabelecida entre o grupo

Pesquisadora: E você chegou a escutar que tinha escravo lá?

Entrevistado: Ouvi falar sim...

Pesquisadora: O que o senhor ouviu falar?

Entrevistado: O que eu ouvia falar era o seguinte, não sei se eram assim, totalmente escravizado, não é? Mas viviam ali sujeito, porque se eu não tenho de onde tiro meu sustento, eu vou trabalhar com quem? Com quem me dá aquela ninharia pra sustentar, não é? Então, se eu recebo pro final de semana, se eu recebo pro final do mês, mas o meu...é como se diz, meu destino é ali diretamente, né? Eu não tenho meu próprio pra trabalhar pra sobreviver, eu não tenho aquele pedacinho de chão que eu possa plantar alguma coisa que me manter com minha família, aí eu só vou trabalhar pra seu fulano, que acabou o dinheiro, acabou tudo! (Fala de membro do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud, BRASIL, AQUINO E MOURA, 2014, p. 53, grifos meus)

Assim como em Lucchesi (2008), no relatório de Palmeiras Altas (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014) destacamos as principais famílias que compunham o território identificado. Famílias que, dado o longo período de permanência nas terras reivindicadas, eram apresentadas como “originais” ou “herdeiras” do lugar, sendo suas histórias entrelaçadas às histórias de seus territórios. Essas relações históricas são retratadas através de relatos de memórias dos moradores mais velhos e da construção de genealogias, identificando personagens históricos e os descendentes que ainda se encontravam no território.

Em Palmeiras Altas, existiam os Dias e os Oliveira, em Santana, os Sousa e os Silva. Os sobrenomes, diretamente relacionados ao passado de opressão histórica⁵⁵, são mobilizados tanto em Lucchesi(2008) quanto em Brasil, Aquino e Moura Jr. (2014), como um dos sinais de identificação dos membros dos grupos.

Além das terras de Santana, que passariam a abrigar a comunidade conhecida como “Santana dos Herdeiros”, permaneceu como legado o sobrenome Sousa. Seguindo um costume de época, os escravos do plantel carregavam o sobrenome de seu dono. Mesmo depois de forros, muitos ex-escravos continuavam a usá-lo. Foi o que aconteceu com aqueles que permaneceram nas terras do Barão. A quase totalidade dos moradores de Santana possuem o sobrenome Sousa.

Outro sobrenome comum é Silva. A origem deste sobrenome em Santana provém de escravos egressos de ‘Oiteiro dos Silva’, fazenda localizada em Santa Rita, município vizinho a Itapecuru-Mirim. Provavelmente, a entrada de ex-escravos da família Silva na área de Santana se deu antes ou logo após a

autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” e o território pleiteado. O atributo também era apresentado pelo grupo como prática antiga, herdada desde os tempos da escravidão. Esse operador simbólico era com frequência invocado quando um membro do grupo autodefinido, buscava deslegitimar os direitos territoriais do “grupo não quilombola”, uma vez que parte das lideranças de oposição dedicavam-se às atividades pecuárias.

⁵⁵ Em Palmeiras Altas, a origem do sobrenome Dias remonta ao antigo proprietário de terras e senhor de escravos. Já o sobrenome Oliveira a figura de um antigo feitor de escravos, considerado o patriarca da família.

Abolição, já que uma das sete famílias que receberam a doação de Joaquim Nunes Sousa era Silva. (LUCCHESI, 2008, p. 42)

Os dois relatórios caracterizam os territórios como sendo compostos, majoritariamente, por membros dessas duas famílias que, ao longo de gerações foram estabelecendo diferentes tipos de laços sociais, sendo atualmente comum as configurações familiares Oliveira/Dias, em Palmeiras Altas, e Sousa/Silva, em Santana. O pertencimento a essas principais famílias é mobilizado, nos dois relatórios, como um dos sinais de distintividade em relação às comunidades do entorno.

No caso de Palmeiras Altas, uma terceira família é apresentada com relevância, a Pinto, à qual pertencia o presidente da associação autora do pleito territorial e muitos membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”. Com origem que remetia a um território vizinho, os Pinto teriam se estabelecido em uma localidade adjacente ao território de Palmeiras Altas, há cerca de três gerações.

com a oferta de serviços remunerados, Palmeiras Altas passou a ser pólo de atração de mão de obra, promovendo o estabelecimento de muitas famílias de pequenos produtores pobres no seu entorno. Dentre as famílias que ali se estabeleceram nesta nova fase dos trabalhos da fazenda, iniciada sob a administração de Vitorino Braga, está parte da família Pinto. Fixando-se na antiga localidade Mato Grosso (atual Triângulo), onde até hoje se encontra como grupo familiar majoritário, os Pinto foram seus primeiros ocupantes. (BRASIL, AQUINO E MOURA, 2014, p. 58)

O sistema tradicional de regulação do acesso e uso das terras, em Palmeiras Altas, teria surgido a partir da implantação do sistema de aforamento⁵⁶, durante um período que marca fortemente as narrativas do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”. Apontamos que, durante a implantação desse sistema, houve a conquista de uma autonomia relativa, por parte dos moradores de Palmeiras Altas, em relação ao controle dos processos produtivos. A regulação passara a ser exercida pelos moradores mais velhos e antigos de Palmeiras Altas.

Porque antigamente aqui todo mundo me respeitava, que era dos mais velho. Se eu dissesse (???) esse pessoal que quer fazer uma casa manda me pedir primeiro. (Fala de morador de Palmeiras Altas, apud, BRASIL, AQUINO E MOURA JR., 2014, p.63)

⁵⁶ Segundo explicação de Brasil, Aquino e Moura Jr. (2014), a “cobrança de foro é uma prática ainda vigente em muitas comunidades rurais do Maranhão. Destaca-se que este tipo de relação distancia-se de arranjos aparentemente similares, como a parceria e o arrendamento, essencialmente em dois pontos: o valor a ser pago em produção não costuma ser fruto de negociação e sim determinado pelo dono da terra; a violência da imposição do foro e de sua cobrança, seja simbólica ou física, caracteriza a relação entre proprietários e afoeiros”. (BRASIL, AQUINO E MOURA JR., 2014, p. 60)

Em Santana, um sistema de regulação comunitária também é referenciado por Lucchesi (2008). Neste caso, o controle era exercido pelo responsável pela salvaguarda dos documentos das terras herdadas. O primeiro a ocupar esta função teria sido Fabiano, ex-escravo do Barão, que cumprira a função de feitor. Os documentos teriam passado, então, para Jonas, também ex-escravo e primo mais novo de Fabiano. A partir de Jonas, a transferência, entre as gerações, do posto de cuidador dos documentos e das terras de Santana passara a obedecer os critérios de primogenitura masculina.

A partir desse sistema de organização interna, teriam sido desenvolvidas, em ambos os territórios, regras estabelecidas de convivência e de uso das terras, às quais todos os moradores, incluindo aqueles que se instalaram em períodos mais recentes, estariam subordinados. Esses tipos específicos de organização são caracterizados, em ambos os relatórios, pelo usufruto comum dos recursos naturais disponíveis e pelas relações de parceria entre moradores, marcas das relações específicas estabelecidas pelos os grupos com seus espaços sociofísico.

Processos de vendas e demarcações ilegais de terras marcam as narrativas históricas de Palmeiras Altas e de Santana. Os processos de cerceamento do livre acesso, dos grupos retratados, às terras tradicionais, articulados às estratégias de resistência por eles adotados, ganham destaque nos dois relatórios antropológicos. A luta pela manutenção dos domínios territoriais é retratada como elemento que promove a coesão dos grupos em torno de um objetivo comum.

Em Palmeiras Altas, os conflitos abertos são narrados a partir da década de 1980.

Juca Pinho veio e queria cercar aqui, ele queria nos cercar pra nos tirar, aí foi que [??] pra brigar. Brigamos dois anos um mês e onze dias, aí eu venci. Aí nós fiquemo com a área, nós não sabemo se essa área tá no documento dele, porque se por um acaso tá no documento dele que [??] eu não sabia disso. Aí nós fiquemo e o rumo nosso passa direto. (Fala de membro do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO E MOURA JR, 2014, p. 67)

Aí, ainda botou gado pra comer nossa roça. Tobias era o vaqueiro, botou boi pra comer a roça, eu tava Jarí, essa aqui tava aperriada aí [...] Aí a gente vem lutando, vem lutando. (Fala de membro do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” em Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO E MOURA JR, 2014, p.67)

Apontamos (BRASIL, AQUINO, MOURA JR., 2014) como, em Palmeiras Altas, alguns processos de ocupação privada aumentaram as tensões em torno da luta por manutenção das terras pelas famílias que as ocupavam historicamente.

Após a introdução da pecuária no território, a área de cultivo que se estendia pelos dois lados da fazenda foi reduzida a apenas um dos lados, destarte o aumento considerável no número de famílias dos povoados que compõem o território, seja pelo crescimento natural, ramificações dos núcleos familiares cuja ocupação remonta ao período escravocrata e por seu deslocamento no interior do território, seja pela chegada de novos ocupantes atraídos por sua localidade privilegiada, à beira da MA 014, e pela instalação de energia elétrica, ainda na década de 1980. (BRASIL, AQUINO E MOURA, 2014, p. 68)

No relatório antropológico de Palmeiras Altas, apontamos, ainda, os processos históricos de expropriação das terras tradicionalmente ocupadas e mobilizamos a organização política em torno da luta pela titulação territorial do grupo quilombola como marca de sua caracterização enquanto um grupo de luta.

Aí foi que ele passou pro Miguel. Aí o Miguel chegou aí como dono, quando nós pensamo que não, ele roçou, fez o roço desse lado todo, que é uma roça baixinha, uns quatro dele lá. Aí nós ficamo teimando desse lado todo tempo, roçando. Dizendo que era dele, aí nós depois a gente se reuniu aí e começou aquele negócio do acampamento lá da mata, que no outro ano eu já tinha falado que ia mandar quebrar esse resto aí todinho desse lado. Quer dizer, a gente ficava sem trabalhar, né? Nascemo aqui, to com essa idade aqui no Palmeiras Altas e já saí pra trabalhar, mas passei mês, 5 mês e volto pra casa, pra trabalhar aqui, pra deixar a roça pronta pra mulher tomar de conta aí. E aí começou esse negócio com o Miguel, ele veio a primeira vez, eles foram lá pro barraco com a polícia e nós tinha os foguete. Nós compramo foguete e ia uns pro mato cortar e ficava uns no barraco. Na hora. (Fala de membro do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURAJR., 2014, p. 72)

Enfatizamos a articulação das categorias “agricultor”, “negro” e “quilombola” a partir da autorepresentação de um informante do grupo autodefinido.

Olha, o quilombola, no meu pouco conhecimento, principalmente não é nem por qualidade, eu acho que não. É pela atividade que ele tem, porque um bancário não vai pra roça, né? Qualquer outra pessoa que tenha um conhecimento maior, ele não vai pra roça. Então eu sou agricultor e me considero como quilombola porque vivo da terra, não é isso? E principalmente meus pais eram negro, meus avô eram negro, tenho mesmo o sangue e não posso fugir, não é isso? E como se diz, eu peguei os mesmos sintoma dos meus avô e dos meus pais, que foram criado nessa mesma lida que eu sou. (Fala de membro do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURAJR., 2014, p. 113)

Ao mesmo tempo, apontamos a dimensão política conferida à categoria, acionada a partir da ideia de origem, que uma liderança do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” atribuía à autodefinição

Pesquisadora: O que é ser quilombola pra você?

Entrevistada: Rapaz, eu acho assim pra mim, o que é ser quilombola, é a nossa origem que vem dos nossos antepassados e que hoje a gente ta descobrindo a

nossa origem e a gente quer assumir, entendeu? Porque é uma coisa respeitada, que tem prioridadee que a gente não sabia que com essas leis, que foram feitos os decretos, que justamente tem uma lei que é a lei 4887 que assegura as comunidades quilombola, dá direito a muitas coisas pras comunidade quilombola, que é esse decreto, tá vendo? Então é uma coisa que a gente, se tem a lei, tem o decreto, tem os nossos direito, vamo assumir a nossa identidade. (Fala de liderança do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p. 117)

A dimensão simbólica, também foi acionada quando remetiam a um passado transmitido através de memórias e de reminiscências materiais.

Entrevistado: Nós somo d’um pessoal que véve num tempo, que diz assim, da escravatura. Nós não *achemo* ela, não apanhamo de rede, mas nós somo da mesma família [???], somo! Tem muita gente que se [???], que diz que não quer ser, mas minha gente, é uma coisa só, tá vendo? Nós somos irmão. Nós somo o fundo dos povos dos escravos, até uma corrente [???] do tempo do meu avô tinha um pedaço de ferro aí que era da bisavó de meu avô, que foi um forno que eles ganharam na época da escravatura ainda e nesse forno ainda mexi muita farinha. (Fala de liderança do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p. 117)

Procuramos demonstrar a atualização dessa luta através da articulação em torno do pleito territorial. A inserção de parcela da comunidade de Palmeiras Altas no rol das comunidades potencialmente beneficiárias das políticas relacionadas ao artigo 68 do ADCT, também significou sua inclusão num campo de debate institucionalizado, onde figuram representantes de órgãos governamentais, de entidades e grupos de defesa de direitos humanos e de organizações representativas de pleitos territoriais.

Neste campo, a parcela autodefinida “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas conseguiu mobilizar parceiros na luta por seus direitos territoriais⁵⁷.

O grupo autodefinido fortalece-se com a colaboração de grupos como a Pastoral da Terra e o Movimento Quilombola da Baixada Ocidental Maranhense (MOQUIBOM) e conta com o respaldo constitucional garantido pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que garante o direito de titulação dos territórios remanescentes de quilombos historicamente ocupados, e pelo decreto 4.887/2003 (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014, p. 119)

⁵⁷ Arruti (2000) observa esse mesmo movimento na comunidade Mocambo, que passara a contar com uma ampla rede de apoio ao seu pleito territorial após a autodefinição como remanescente de quilombos, ao relatar: “Aos poucos a alternativa aberta pelo “artigo 68” apresentava-se como o caminho mais adequado à “luta” do Mocambo. De fato, depois de assumir o rótulo de “remanescentes de quilombos”, aquela população entra em contato com um amplo leque de novos aliados e, em 1994, ao contrário do que acontecera dois anos antes, sindicatos, entidades de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, o próprio governo do estado e, finalmente, o movimento negro passam a dar amplo apoio àquela comunidade” (ARRUTI, 2000, p. 111).

As divergências em relação ao processo de regularização territorial de Palmeiras Altas, foram constantemente apontadas durante as entrevistas feitas com lideranças do “grupo quilombola”⁵⁸, que constantemente afirmavam enfrentar muita oposição no interior do “território”⁵⁹. Essas lideranças apontavam, como principais articuladores dessa oposição, alguns moradores pertencentes às principais famílias que haviam participado do processo histórico de construção do território reivindicado.

a gente foi até...como se diz, massacrado por várias pessoas, críticas né, até hoje tem várias pessoas que diz que quilombola é invenção. Teve pessoas que falasse pra mim mesmo não, graças a Deus! Já teve pessoas que falasse que quilombola é miserável...Jamais, jamais, o quilombola ele é um criativo, que ele é que cria ali o alimento pro camarada que não faz, né? Então todos eles que não tem essa atividade, se nós fosse ficar na mesma história deles lá, a situação piorava pra nós. Hoje nós ia comprar um quilo de farinha, o mais barato que fosse, mas nós ia comprar em outras comunidade...e nós podendo ter pra fazer!(fala de liderança do grupo autodefinido “remanescente da comunidade dos quilombos” de Palmeiras Altas, apud, BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p.)

Muita gente é quilombola e não quer ser quilombola. (Fala de liderança do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos, apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p.114)

Em Palmeiras Altas, a adesão à “luta” ou “causa” quilombola, alterou as agendas das lideranças⁶⁰ que surgiram. A partir de novos referenciais, o grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” acionou uma série de características distintivas em relação ao grupo “não quilombola” e, ao mesmo tempo, semelhantes a de outras comunidades autodefinidas “remanescentes de quilombos” da região como símbolos identitários.

Esse processo de transformação das identidades, é apontado por Leite (2010) como movimento comum. De acordo com a autora,

A identidade social não é um estado fixo, imutável, ou algo que se pode ser imputado desde fora e de modo unilateral, mas acontece desde uma dinâmica

⁵⁸ “Quilombola” é a categoria usualmente utilizada para designar as autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Essa denominação é feita tanto por membros dos grupos autodefinidos quanto por agentes externos.

⁵⁹ Observei que, ao longo de todo o processo administrativo, não havia informações desse grupo opositor. Visando levantar mais informações capazes de orientar os encaminhamentos do processo, formou-se uma nova equipe. Além de mim, incluíram-se os outros três antropólogos lotados no Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra-MA. Os trabalhos dessa equipe focaram no objetivo de mapear esse grupo através de levantamento censitário e genealógico e identificar as áreas que ocupavam no interior do território identificado. A partir desse breve mapeamento, procuramos dar visibilidade à complexidade da situação a fim de provocar o imprescindível diálogo entre as partes que, em tese, deveria ser promovido com a participação de outras entidades e instituições que atuam direta ou indiretamente nos processos de regularização de territórios quilombolas, o que não ocorreu.

⁶⁰ O presidente da associação autora do pleito territorial era bastante ativo nas atividades do Movimento Quilombola do Maranhão e da Comissão Pastoral da Terra. Por esse motivo, possuía uma agenda repleta de compromissos relacionados à luta e à mobilização de outras comunidades autodefinidas “remanescentes de quilombos”.

relacional que envolve todo o conjunto de forças em movimento na sociedade.
(LEITE, 2010, p. 20)

Lucchesi (2008) aponta que, em Santana, os conflitos teriam iniciado entre as décadas de 1940 e 1950, em decorrência do descumprimento das regras de uso dos recursos disponíveis no território por um morador agregado⁶¹ que havia recebido a autorização de Isaías Sousa, então responsável pela salvaguarda dos documentos de Santana. Diante da recusa do agregado em se retirar das terras de Santana, Isaías, então responsável pela salvaguarda dos documentos da terra, teria autorizado um processo de demarcação⁶² visando garantir a manutenção das terras às famílias de Santana. A partir desse processo, segundo Lucchesi (2008), teriam se iniciado os processos de parcelamento e venda de áreas do território. De acordo com o Relatório Antropológico, o novo documento excluía a menção aos escravos e a cláusula de inalienabilidade⁶³:

Assim, ao invés de construir uma área de usufruto de Lucila seus filhos e mais os que haviam servido ao Barão como escravos e todos seus descendentes, a área passa a ser denominada como dos “filhos e demais herdeiros de Lucila Flores”. (LUCCHESI, 2008, p. 47)

Ainda de acordo com a peça técnica, apesar de poucos herdeiros terem sido contemplados legalmente por esse ato demarcatório, ficando 2.178 hectares⁶⁴ de terras em nome do próprio Isaías, não teria havido alterações práticas nas formas de uso e acesso às terras de Santana. Mas o ato, segundo Lucchesi (2008) teria gerado contestações por parte dos demais descendentes de escravos, que apenas teriam tomado ciência do ato através da antropóloga.

A gente que tinha até intenção não foi convidado, pro que não chamaram Jaime Sousa [filho da escrava Jandira], por que não chamaram outras pessoa, Anísio [ex-escravo do Barão], ou outra pessoa pra requerê esse pedaço de terra (...)

⁶¹ Nos processos administrativos de regularização de território quilombolas, são classificados como agregados os grupos de famílias que, não tendo participado do processo de territorialização desde seu início, são incorporados aos grupos de famílias já estabelecidos através de arranjos como casamentos e apadrinhamentos, além das relações de vizinhança. Sua incorporação ao grupo já estabelecido está condicionada à aceitação e cumprimento das normas e costumes já em vigor quando de sua chegada. Para mais, consultar Souza Filho e Paula Andrade (2013).

⁶² De acordo com Lucchesi (2008), apesar do formal de partilha, as áreas não teriam sido cercadas nem tiveram partes de seu acesso restritas até a década de 1970, ou seja, na prática tudo permanecera igual. As medidas de cunho legal-administrativo pouco exerciam poder regulatório no interior do território, predominando a lógica do direito consuetudinário.

⁶³ Segundo Lucchesi (2008), os moradores de Santana apenas teriam tomado ciência da regulamentação promovida a pedido de Isaías, no ato de apresentação do Relatório Antropológico. O ato demarcatório, que teria beneficiado apenas alguns herdeiros (Marcolina, viúva de Américo Nunes Sousa; Isaías Sousa; José Lopes Macedo, casado com Maria Madalena Sousa, neta da escrava Jandira), não teria agradado a parcela dos “descendentes” que ficara fora do partilhamento formal.

⁶⁴ Esse perímetro corresponde a parte do território identificado pelo Relatório Antropológico. A área total abrange uma área de 7.316,5112 hectares.

os que eram dono de fato... ó!... ficou só com a taca que levou no lombo.
(LUCCHESI, 2008, p. 48)

O recrudescimento dos conflitos possessórios em Santana, teria motivado sua aproximação a entidades de apoio, como Centro de Cultura Negra e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, através do qual, passara a manter contato com o Incra.

De acordo com Lucchesi (2008), a partir dessa aproximação, teriam se iniciado as primeiras ações de formação política de lideranças em Santana, através da atuação do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), que em 1985, mediou um conflito possessório travado entre Santana e um fazendeiro local.

Um dos informantes de Lucchesi (2008) atribui ao CCN o papel de conscientizador da população de Santana dos Pretos quanto aos seus direitos étnicos e territoriais. A entidade fora responsável pelo desenvolvimento de pesquisas e atividades de revalorização étnica e cultural⁶⁵.

As dificuldades dos moradores de Santana em manter os domínios territoriais, segundo o relatório, motivaram um grupo de moradores a abrir o processo de regularização territorial⁶⁶ na Superintendência Regional do Incra no Maranhão, em 2005.

Uma das líderes comunitárias, membro da associação representativa que empreitara o pleito territorial, é retratada pelo relatório antropológico (LUCCHESI, 2008) como jovem liderança cuja atuação se estendia à esfera regional. O relatório aponta outra liderança de Santana dos Pretos, que à época dos estudos feitos por Lucchesi, ocupava o cargo de secretária geral da ACONERUQ, o que a destacava como liderança quilombola em esfera nacional. A atuação de ambas ganha destaque no texto, em especial, por suas participações em eventos sobre igualdade racial e direito territorial e intensa inserção na luta por titulação.

⁶⁵ Um dos projetos desenvolvidos pelo CCN em Santana, intitulado “Tambores Quilombolas”, teria como objetivo “capacitar adolescentes e jovens quilombolas para o mercado de trabalho valorizando as manifestações culturais da comunidade” (LUCCHESI, 2008, sem paginação). Desse projeto, resultou a criação de uma gravura que apresenta um homem negro tocando tambor de crioula sob os dizeres “A cultura negra de Santana” e de um adesivo com a imagem do tambor de crioula representando o “Quilombo Santana dos Pretos”. Esses produtos sinalizam o processo político de transformação da categoria jurídica “remanescente de quilombos” na categoria identitária “quilombola” que, fortemente vinculado a um referencial de representação específico, conta com a participação ativa de agentes externos à comunidade de Santana, os chamados mediadores. Esse movimento, ao associar algumas práticas bastante comuns entre comunidades negras rurais do Maranhão com a categoria “remanescente das comunidades dos quilombos” possibilitou o estabelecimento de semelhanças capazes de aproximar Santana de outras comunidades, que também aderiram a categoria enquanto identidade etnopolítica, subordinando diferentes grupos a um referencial de representação unitário.

⁶⁶ Processo identificado sob a numeração 54230.003909/2005-58

Lucchesi (2008) localiza a representação de Santana num lugar de fala legítimo ao destacar seu reconhecimento por diversos órgãos nacionais e internacionais:

A comunidade é reconhecida como quilombola por vários órgãos nacionais e internacionais, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Fundação Cultural Palmares (FCP), a Fundação Ford (FF), a Universidade Federal Maranhense (UFMA), a Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, o Serviço Social do Comércio do Maranhão (SESC-MA), o Projeto de Apoio a Comunidade de Quilombos no Brasil (PROACQ), o Instituto Brasileiro de Ação Popular (IBrAP), o Instituto Marquês de Valle Flor (IMVF), a Fundação Iteramericana [sic] e a Comissão Europeia. (LUCCHESI, 2008, p. 69)

Conforme Lucchesi (2008), parcela dos moradores decidiram substituir a antiga denominação “dos Herdeiros” por “dos Pretos”, por não conceberem o território como uma dádiva, mas como uma conquista resultante da resistência dos negros que nele permaneceram durante gerações. Nessa troca, resistência e luta são os elementos acionados em uma abordagem referenciada no protagonismo negro, que promove uma nova interpretação, mais politizada e crítica, do processo histórico de constituição do território de Santana e do lugar conferido a seus moradores que, nessa perspectiva, tornam-se agentes absolutos da própria história.

Lucchesi (2008), ao adotar, muitas vezes ao longo do texto, a denominação Santana dos Pretos para designar todo o território aufere legitimidade à alteração. Ao mesmo tempo, ao dar centralidade ao testamento deixado do proprietário aos seus ex-escravos, reconhece a importância histórica atribuída ao ato de herança. Mas ao acionar a denominação “dos Pretos” como forma de designar o território/comunidade, concede maior valor ao significado atribuído a partir do processo de reinterpretação.

Para a caracterização das práticas sociais em Palmeiras Altas, procuramos (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014) dar enfoque àquelas de caráter coletivo. Apresentamos um extenso calendário de festas rituais. O relatório dá destaque à organização familiar dos festejos tradicionais, como os realizados em homenagem ao divino espírito santo, e à participação coletiva fundamental à sua realização. A reintrodução do tambor de crioula é interpretada no relatório como parte de um movimento de revalorização.

empreitado principalmente por membros da associação no intuito de reafirmar a identidade coletiva através da eleição de alguns sinais diacríticos que, com o tempo foram desaparecendo (BRASIL, AQUINO E MOURA JR, 2014, p. 100)

Em Lucchesi (2008), o tambor de crioula é relacionado ao terreiro de mina⁶⁷ e à prática ancestral de comunicação entre as senzalas. Segundo a antropóloga, durante os trabalhos de campo, moradores de Santana, por acharem que o tambor de crioula e o coco não estavam bem representados para a antropóloga, organizaram, em dois dias, uma pequena festa para melhor retratar as duas práticas. Esse episódio mostra a mobilização desses elementos em decorrência da consciência do valor auferido aos mesmos na construção de um modelo inteligível e legítimo de “comunidade remanescentes de quilombos”.

Esse referencial permitiu a Lucchesi (2008), apresentar Santana como referência de “comunidade remanescente de quilombos”, devido a características como coesão, pluralidade e qualidade das manifestações culturais.

Por suas características mais notáveis, como a coesão, a pluralidade e a qualidade de suas manifestações culturais, a comunidade de Santana foi e ainda é uma espécie de referência ao se tratar de comunidade remanescente de quilombos em termos regionais e nacionais. (LUCCHESI, 2008, p. 69)

No que se refere às práticas culturais, as manifestações antigas receberam centralidade nas análises e descrições de ambos os trabalhos. Em Palmeiras Altas, ao abordarmos as práticas religiosas, o sincretismo de elementos do catolicismo popular e do terreiro de mina foi enfatizado como principal característica das crenças locais. Mesmo informando que a maioria das famílias de Palmeiras Altas fossem adeptas do catolicismo, optamos por enfatizar, no texto, as práticas relacionadas ao terreiro de mina através de descrições e análises.

Destacamos (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014) a atuação dos curandeiros e as figuras míticas, como o curiacanga e a mãe d’água. Através da prática da curandeiria, tentamos demonstrar como são mobilizados os conhecimentos sobre um ecossistema local dentro de um conjunto de crenças compartilhadas no interior do território.

Os relatos demonstram como as atividades de curandeiria estão diretamente vinculadas às ações das entidades que, detentoras de conhecimentos da mata, ditam aos seus cavalos os procedimentos para a confecção das garrafadas que promovem as curas buscadas [...]O curandeiro apresenta-se em Palmeiras Altas como o conhecedor de uma medicina específica que, relacionada como outros planos de existência, é capaz de detectar as causas imateriais de moléstias físicas, totalmente conectadas com abalos e interferências causadas às leis que regem o equilíbrio daquele ecossistema. (BRASIL, AQUINO E MOURA JR, 2014, p. 105-106)

⁶⁷ Sobre a mina, Lucchesi (2008) afirma ser prática advinda do tempo dos escravos.

Relações de reciprocidade positiva também ganharam destaque, em especial na esfera da organização da produção de roças. Lucchesi (2008) busca caracterizar as formas de organização coletiva do trabalho produtivo e dá bastante ênfase às alterações na paisagem, contrastando a abundância de recursos naturais existentes no passado com a escassez do presente, decorrente dos processos de desmatamento ocorridos no interior do território a partir de ações de agentes externos.

Na representação que construímos sobre o grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de Palmeiras Altas, a assunção da identidade quilombola, a ascendência escrava, as práticas coletivas, o trabalho agrícola, a tradicionalidade das manifestações culturais e a luta pela terra foram os principais operadores simbólicos mobilizados para confirmar a legitimidade do lugar de fala ocupado dentro do processo de regularização territorial. Adotando a ideia da reparação histórica, promoção e valorização cultural, buscamos localizar o lugar de fala dos informantes que consultamos e validá-los enquanto representantes comunitários instituídos ao longo do processo de regularização.

Os mesmos operadores simbólicos são mobilizados na representação construída por Lucchesi (2008) sobre Santana dos Pretos. A figuração da comunidade como modelo de “remanescente das comunidades dos quilombos”, a meu ver, não significa apenas que ela tem sido interpretada a partir de um referencial previamente instituído de “quilombo” atual; significa também que através de vários atributos, a forma como Santana dos Pretos é representada se aproxima de um referencial de representação de “comunidade quilombola” construído no interior dos debates que têm perpassado a política de regularização territorial e que colaborou à conquista de um lugar de fala legítimo e disputado.

Os relatórios antropológicos apresentam Santana dos Pretos e Palmeiras Altas como comunidades normatizadas⁶⁸ a partir de um referencial que objetiva identificar e apontar com clareza suas posições enquanto sujeito de direito do Artigo 68 do ADCT e, conseqüentemente, o viés étnico de suas reivindicações territoriais. A articulação em torno da luta, conforme pudemos depreender das caracterizações, institui-se enquanto elemento fundamental à construção de lideranças locais, tornando-as aptas aos debates

⁶⁸ Butler (2014) define a norma como “a medida e um meio de produzir um padrão comum”. A autora também dispõe sobre o processo de normatização, afirmando que “tornar-se um exemplo da norma não é esgotar a norma, mas é tornar-se sujeito a uma abstração do senso comum”. (BUTLER, 2014, p. 264)

institucionais⁶⁹ e embates reivindicatórios que perpassam processos de regularização territorial.

O reconhecimento promovido pelo Estado brasileiro possibilita, assim, a inserção de reivindicações até então atomizadas numa causa maior, a luta histórica pela terra empreitada pelas autodefinidas “remanescentes das comunidades dos quilombos”⁷⁰.

As caracterizações, normatizadas legalmente, selecionam e mobilizam elementos de grande valor simbólico na construção de lugares legítimos de fala dentro dos respectivos processos de regularização. A proximidade com o referencial instituído, ao aumentar o grau de inteligibilidade conferido aos grupos, atende à necessidade de torna-los facilmente reconhecíveis, considerando que essas peças técnicas são frequentemente contestadas (administrativa e judicialmente), sendo a autodefinição dos grupos um dos principais pontos questionados⁷¹. Quando judicializadas, essas produções podem ser acionadas tanto em defesa, quanto no ataque aos direitos previstos pelo artigo 68 do ADCT.

Como produções de caráter técnico, os relatórios antropológicos são construídos a partir da mobilização de categorias e conceitos complexos e semanticamente plurais, empregados a fim de conferir direitos materiais a partir da identificação de elementos simbólicos, o que dificulta sua interpretação em ambientes como tribunais.

De acordo com Pierucci (1990), os debates promovidos no âmbito acadêmico, em torno das questões que norteiam as políticas de Estados que se pretendem multiculturais⁷² e que pretendem atuar no campo da pluralidade cultural, por se

⁶⁹ Passam a deter o capital político necessário à construção do *habitus* que conforma as lideranças locais engajadas na luta por direitos.

⁷⁰ Esse mesmo movimento é verificado por Arruti (2000) no processo de autodefinição ocorrido na comunidade Mocambo. De acordo com o antropólogo, “Aos poucos a alternativa aberta pelo “artigo 68” apresentava-se como o caminho mais adequado à “luta” do Mocambo. De fato, depois de assumir o rótulo de “remanescentes de quilombos”, aquela população entra em contato com um amplo leque de novos aliados e, em 1994, ao contrário do que acontecera dois anos antes, sindicatos, entidades de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, o próprio governo do estado e, finalmente, o movimento negro passam a dar amplo apoio àquela comunidade.” (ARRUTI, 2000, p. 111)

⁷¹ O reconhecimento feito pela Fundação Cultural Palmares consiste em pré-requisito ao início dos trabalhos de regularização. Em geral, quando um processo está em fase de conclusão de qualquer de suas etapas, a comunidade autora do pleito já está reconhecida há anos. Mas as contestações sobre a legitimidade do grupo pleiteante, sustentar seu pleito acionando o artigo 68 do ADCT, surgem à medida que os processos de regularização avançam.

⁷² De acordo com Hall (2003) multiculturalismo consiste em um termo substantivo, referente “às estratégias e políticas adotadas para governar e administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais”. Para o autor, o termo difere de multicultural, de caráter qualitativo que “descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade ‘original’” (HALL, 2003, p. 52).

assentarem em terreno movediço⁷³, apresentam-se através de proposições e esquemas teóricos intelectualmente complexos, repletos de sutilezas e nuances que, se não observadas, podem gerar equívocos interpretativos capazes de desvirtuar as análises e esquemas apresentados.

Para o autor, tais equívocos ficam mais suscetíveis de ocorrer quando concepções forjadas no interior do debate acadêmico são transpostas para contextos institucionais de regulação social, tais como um tribunal, *pouco favorável às sutilezas e complexidades das racionalizações diferencialistas* (PIERUCCI, 1990: 25-26).

Na construção de um relatório antropológico, a eleição de certos elementos simbólicos em detrimento de outros, por vezes tão ou mais importantes às representações locais, consiste num movimento estratégico de cumprimento do ordenamento normativo-burocrático do Estado brasileiro e, ao mesmo tempo, de defesa⁷⁴ dos direitos territoriais de povos tradicionais que adotaram a política de regularização como forma de manutenção das terras historicamente ocupadas.

Nesse processo de elaboração, o antropólogo encontra-se em meio aos dilemas da classificação a partir de ações de discriminação positiva. Conforme atenta Vianna (2012):

Ao mesmo tempo que enfrentam diretamente certos problemas relativos à desigualdade, os expedientes de discriminação positiva podem levantar outros dilemas, referidos, sobretudo, aos modos pelos quais se reconhece a relevância de certos marcadores sociais de diferença em detrimento de outros, ou ainda se convertem sistemas classificatórios complexos em identificações sociais aparentemente objetivas. [...] Nos termos propostos por Raupp Rios, os “dilemas da diferença” dizem respeito aos modos por que os sujeitos sociais percebem a si mesmos e aos demais, posicionam-se de maneira relacional e articulam suas ações, valendo-se de seu posicionamento. Longe de resultar de algo natural, a produção de categorias que marcam o posicionamento dos sujeitos sociais representa necessariamente um processo de escolha, em que determinados marcadores se revelam mais significativos do que os demais. (VIANNA, 2012, p. 208)

Nessa seleção, alguns dos elementos simbólicos são acionados a partir da valoração conferida por agentes externos, ou seja, nem sempre são enfatizados os

⁷³ Sobre a complexidade de abordar questões relacionadas à representação do tipo identitária, Hall (2006:1) considera: “O próprio conceito com o qual estamos lidando, ‘identidade’, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova”. (HALL, 2006, p. 01)

⁷⁴ Nesse sentido, a construção de um relatório de identificação visa alcançar um lucro linguístico. O *habitus* do antropólogo atua na identificação dos elementos que podem ser melhor articulados dentro da estratégia linguística aplicada ao longo do processo. De acordo com Bourdieu (1977) “O *habitus* integra o conjunto das disposições que constituem a competência ampliada definindo para um agente determinada estratégia linguística, que está adaptada às suas chances particulares de lucro, tendo em vista sua competência específica e sua autoridade. (BOURDIEU, 1977, p. 16)

elementos simbólicos de maior importância à identificação interna praticada pelo grupo, mas a partir de referenciais que tornam esses grupos mais facilmente identificáveis às instituições e ao Estado.

Se, por um lado, a adoção dessas estratégias pode colaborar com a garantia dos direitos previstos no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, por outro, pode também colaborar com o processo de estereotipação desses grupos, tornando-os “refêns, seja de uma categoria jurídica ou de atributos de um olhar classificador externo, informado num passado colonial”. (CHAGAS, 2001, p. 219)

Conforme atenta Chagas (2001), corre-se ainda o risco de, perante a dominância de matrizes explicativas essencialistas, no âmbito administrativo-legal, promover-se a perpetuação da exclusão.

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 sócio-históricos diversos. (CHAGAS, 2001, p. 215)

Dessa forma, limites e exclusões⁷⁵ marcam as narrativas dos relatórios antropológicos⁷⁶. Esses limites e exclusões são apontados, justamente, nas situações de disputas internas por representação, quando grupos que não se sentem representados no processo de regularização, passam a invocar outros elementos simbólicos de caracterização como mais importantes do que os acionados nas peças técnicas e pelos grupos de representação legitimados.

⁷⁵ É importante ressaltar que as limitações impostas a essas caracterizações também estão relacionadas a problemas de ordem estrutural e política que debilita fortemente a adoção de abordagens mais profundas nas produções técnicas. Prazos exíguos para a elaboração das peças técnicas, geralmente feitas a partir de demandas judicializadas, infraestrutura precária e consecutivas reduções dos repasses financeiros às ações de regularização fundiária, colaboram de forma incisiva nas condições objetivas de produção.

⁷⁶ Para Barth (2015), “A existência do grupo étnico está ligada a fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele”. (BARTH, 1995, p. 15) O autor prossegue analisando a emergência de grupos mobilizados em torno da categoria “étnica”: “A emergência de tal onda de mobilização étnica também intensifica os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências, produzindo, assim, suas próprias pré-condições. Pessoas com uma rica rede de relacionamentos e experiências que se estendam para além do grupo étnico são informadas que tais coisas são proibidas, sem valor ou, pior, que elas não serão mais toleradas, pois devemos ser fortes e unidos para criar a força política necessária para atingir nossos objetivos particulares. Esses objetivos são formulados pelos agentes políticos como uma imposição [...] Blocos com programas fechados são criados, e escolhas incompatíveis são impostas. A diversidade de vivências e de escolhas das pessoas é reduzida até na sua vida privada, e as suas concepções sobre quem são ou o que poderiam fazer são limitadas e diminuídas”. (BARTH, 1995, p. 26)

3.2 Discursos de representações “subalternas”

As representações discursivas que analiso neste tópico, inserem-se em contextos bastante distintos. Em Palmeiras Altas, havia grupos que disputavam o direito de representar a comunidade. A diferenciação entre “quilombolas” e “não quilombolas”, era apresentada como elemento central de diferenciação entre os grupos. A partir desse primeiro elemento simbólico de diferenciação, outros foram sendo acionados como forma de conferir legitimidade às narrativas construídas. Enquanto o grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” invocava o artigo 68 do ADCT para garantir seus direitos territoriais, o grupo “não quilombola” reivindicava o arquivamento do processo de regularização.

O grau de tensão entre os grupos era tão intenso, que eles se recusavam a permanecer juntos. Enquanto alguns membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” invocava a criação, após a titulação, de um território ocupado apenas por “quilombolas”, o outro grupo afirmava não querer a permanência do grupo autodefinido no território. O poder de representação perante o processo de regularização, poderia conferir, também, o poder de acesso e usufruto às terras de Palmeiras Altas a uma das partes.

Já em Santana, todos os grupos haviam se autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” e não havia disputa no que se refere ao direito de representar o território/comunidade no pleito territorial. No entanto, havia um grupo que acionava a antiga denominação do território/comunidade, Santana dos Herdeiros, como representação legítima das localidades existentes no território, em contraposição ao nome acionado nas representações sobre o território, Santana dos Pretos, bastante focadas no grupo de representação do pleito territorial. Assim como em Palmeiras Altas, a partir dessa diferenciação inicial, outros elementos simbólicos vão sendo acionados como forma de diferenciação e, ao mesmo tempo, legitimação das narrativas do grupo de Santana do Herdeiros.

Por estarem inseridos em contextos muito distintos, optei por apresentar as narrativas em subtópicos distintos. Ao final, teço algumas considerações sobre ambas, apontando aproximações e distanciamentos entre as formas como os mesmos elementos

simbólicos foram sendo mobilizados dentro das construções discursivas de representação dos dois grupos.

3.2.1 Palmeiras Altas

Na elaboração do relatório antropológico de Palmeiras Altas (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014), dedicamos um pequeno tópico intitulado “Luta pela terra, autodefinição, cisão e conflitos internos atuais”. Nele, procuramos retratar o processo de autodefinição de forma vinculada à luta pela terra e apontar os impasses que dele decorreram, culminando em tensões internas entre os grupos “quilombola” e “não quilombola”⁷⁷. Nosso objetivo foi construir uma representação que também alocasse os membros do grupo que não se autodefiniu “remanescente das comunidades dos quilombos” num espaço de fala legítimo dentro do processo. Essa perspectiva coadunava-se à apresentada por Gaioso (2013), para o qual

mais importante do que confirmar a identidade do grupo, se são ou não quilombolas, busca-se entender quais são os argumentos, as especificidades, os discursos produzidos pelos agentes que os fazem se diferenciar de outras categorias culturais ou mesmo os fazem diferenciar-se de grupos sob a mesma denominação. (GAIOSO, 2013, p. 72)

Destacamos (BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014), no tópico, alguns elementos presentes em suas narrativas. Estas, vinham acompanhadas de inúmeras acusações contra o grupo rival e a atuação do Incra na condução do processo de regularização. Na seleção dos elementos de caracterização do grupo “não quilombola” na peça técnica, muitas informações contidas nessas narrativas não foram incluídas. Por isso, para a discussão que faço neste tópico, recorro também aos registros que não foram utilizados na elaboração do relatório antropológico.

Para descrever as relações tensas travadas entre os grupos, optamos (BRASIL, AQUINO e MOURA JR, 2014) por, primeiramente, invocar o processo de conscientização política por que passara parcela dos moradores de Palmeiras Altas e que lhes possibilitara, de uma certa forma, promover uma ressemantização interna do termo “quilombo”, possibilitando que fosse assumido como categoria de autoatribuição para,

⁷⁷ Poucos meses após a conclusão do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, ocorreu o assassinato de um morador de Palmeiras Altas, membro do grupo “não quilombola” e pertencente a uma das duas famílias indicadas como “originais” do território.

em seguida, apontar como esse processo não ocorrera de forma ampla, abarcando a totalidade dos moradores de Palmeiras Altas. Como destacado em trecho retirado da peça técnica:

podemos observar os processos de amadurecimento das estratégias de reivindicação territorial, assim como o de autoidentificação e de reconhecimento da política de regularização de territórios quilombolas como meio adequado de alcançar o objetivo do grupo. Notamos também como essa conscientização teve a participação ativa de atores externos à comunidade e, através da constante referência do locutor ao grupo autodefinido como “eles”, percebe-se que a aceitação da categoria remanescente de quilombos não abarcou toda unidade social, gerando a contrariedade de outros membros e interpretações múltiplas acerca do termo. (BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p. 112)

Para ambos os grupos, ser “quilombola” significava descender de escravos. Contudo, enquanto o grupo autodefinido apresentava uma história de origem que remetia à uma escrava herdeira de terras, os membros entrevistados do grupo “não quilombola” negavam essa origem o que, em seus discursos, seria comprobatório da inexistência atual de “quilombolas” no território.

aqui se você atrás das pessoas de 100 anos, que nós ainda temos alguns, inclusive a mãe dele, a vó dele, minha tia, que tem 104 anos, eles nunca existiu dentro de nossa região quilombola nem escravo... As fazendas de cachaça existiam antes, como disseram que encontraram (...) aqui, é a mesma coisa, ele era fazedor de cachaça, ele é fabricante de cachaça. A sibéria é fabricante de cachaça, mas nunca trabalhou quilombola ali. (Fala de morador do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p. 117)

não tem um descendente de escravo aqui. Se formos falar de descendente de escravo, de negro, vai englobar todo mundo. Vai englobar todo mundo porque todo mundo tem uma descendência. Tem a afrodescendência, tem indígena, tem a descendência de portugueses, de franceses aqui na região... (Fala de morador do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, agosto de 2014)

Assim como o grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, o grupo “não quilombola” acionava a categoria “quilombola” a partir de uma abordagem bastante restritiva, definida, entre outros fatores, através elementos de continuidade histórica (origem diretamente vinculada a um ancestral escravizado e na continuidade da atividade de “roça”). Os membros do grupo não possuíam qualquer inserção nos debates sobre o tema e eram alheios à atuação do movimento quilombola ou demais entidades de apoio. Sem terem passado pelos processos de formação política vivenciado pelas lideranças do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos

quilombos”, que lhes possibilitaria promover uma ressemantização da categoria, esse grupo apresentava uma visão bastante pejorativa sobre ser “quilombola”⁷⁸.

O grupo de moradores entrevistados que se opunha ao processo de regularização, era composto por membros das famílias apontadas como “originais” do território⁷⁹. O pertencimento a uma dessas famílias, em especial à Dias, era acionado como forma de legitimar o lugar de fala e, conseqüentemente, aquilo que era enunciado pelos nossos⁸⁰ interlocutores, que vinculavam direito territorial diretamente à ancestralidade de ocupação das terras de Palmeiras Altas por suas famílias. Em contraposição, acionavam os períodos de ocupação mais recentes e a origem externa à Palmeiras Altas, de parcela dos membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, como critério de deslegitimação do direito territorial por eles invocados.

O nosso medo, o nosso medo maior dessa associação [quilombola] é de causar daqui a pouco uma briga, de causar morte, porque eu fui, falei com Jovenilson e até disse pra ele: “Rapaz, pelo amor de Deus, se tu fizer uma coisa dessas, tu vai dar motivo pra um monte de gente brigar e se matar lá onde vocês tão dando esse território, porque eu não vou aceitar, eu tenho a geração da minha mãe, meu pai, meu avô, vó, bisavó tudo aqui, tudo aqui. Eu não vou aceitar um caba que vem lá de Peri-Mirim me tirar daqui, tirar o meu direito, porque eu comprei pra trabalhar a área que a gente trabalha hoje, a área que a minha família comprou trabalha 10 famílias dentro, uma área que trabalha mecanizada hoje mais ou menos. (Fala de liderança do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p.114)

Diante do fato de que membros dessas principais famílias também tinham se autodefinido “quilombola”, os entrevistados acionavam noções internas de diferenciação que dispunham hierarquicamente os moradores de Palmeiras Altas, através de gradações de pertencimento familiar.

O parentesco dela é que ela deve ter casado com algum parente Dias. Mas Dias, Dias sou eu. Isso eu garanto a vocês, ela não tem a mesma origem de Dias que eu tenho. (Fala de liderança do grupo “não quilombola” apud BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p.114)

⁷⁸ Conforme atenta Douglas (2015) “A receptividade a novos rótulos sugere uma extraordinária presteza a se encaixar em novos nichos e a deixar que o conceito do eu seja redefinido”. (DOUGLAS, 2015, p. 106). Esse processo de assunção da “identidade quilombola”, dada a conotação negativa atribuída historicamente ao termo, torna-se problemático quando não precedido de um processo de formação política que converta essa noção negativa em positiva através de processos de ressignificação.

⁷⁹ Diferindo das informações coletadas junto aos membros do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, a família Pinto não foi apresentada com relevância pelo grupo “não quilombola”. Ao invés dela, apontavam a família Castro Lima, com a qual mantinha laços antigos de parentesco “O que a gente sabe que deu origem aqui do Palmeiras Altas é que seria a família Castro Lima, a família Dias, né? E a família Bittencourt. A gente sabe que são as três famílias mesmo que deram origem...” (Fala de membro do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, agosto de 2014).

⁸⁰ Os registros utilizados aqui foram feitos por mim e por Cosme Oliveira Moura Jr., em agosto de 2014, durante os trabalhos de levantamento de dados para a elaboração do relatório antropológico de Palmeiras Altas.

A essas gradações de pertencimento familiar, os entrevistados atribuíam maior ou menor reconhecimento de direitos territoriais. A ancestralidade que remetia às origens de Palmeiras Altas, diretamente relacionada às famílias Dias e Oliveira, era acionada em articulação com a defesa de pequenas propriedades privadas, adquiridas por compra e como pagamento de serviços por membros do grupo “não quilombola”.

Duas motivações são apresentadas pelo grupo “não quilombola” para se oporem ao processo de regularização: contrariedade em ter as propriedades particulares que incidiam no território nomeadas em favor da associação quilombola e “a nítida distinção social, quanto ao direito de posse e usufruto do território baseada essencialmente na ancianidade da ocupação familiar e na consanguinidade, sendo os moradores descendentes dos três principais grupos familiares que compõem o território, creditados como ocupantes mais legítimos que aqueles cuja relação com a área tenha ocorrido mais recentemente, como por exemplo, através de casamentos. (BRASIL, AQUINO e MOURA JR., 2014, p.114)

A origem é, nesta situação, acionada como principal elemento simbólico na defesa do direito de acesso e usufruto das terras de Palmeiras Altas, sendo mobilizada de forma a alocar o locutor num lugar legítimo de fala. A possibilidade de perda do acesso à terra é apontada como injusta a partir desse critério de pertencimento. Nesse sentido, o locutor também mobiliza a ideia de direito territorial (através das alusões ao uso) como garantia de liberdade.

são pessoas que não tem nada a ver, são pessoas que não são daqui, inclusive “João” [presidente da associação autora do pleito]. “João” não é daqui, cara. “João” não é filho daqui. A pessoa que é filha daqui que ainda tá a frente é “Maria”, só. Daqui de “Palmeiras Altas” que tá na frente desse negócio. Talvez o “Luís” ali que eles chamam, o “Augusto”. O “Jessé” não é daqui. “Jessé” não é filho de “Palmeiras Altas”. É bem aqui, nessa casinha bem aqui oh, nessa “Luíza” que vocês tavam, que entrou ali ainda agora, o esposo dela não é daqui, ele não é filho de “Palmeiras Altas”. Então, as pessoas que são filhos daqui, eu nasci aqui, ele nasceu, todo mundo é filho de “Palmeiras Altas”, vai ser proibido de entrar no mato e tirar uma palha pra cobrir uma casa, pra fazer uma coisa? Então é isso que as pessoas estão reivindicando, o direito de ser livre, né? De poder usar aquilo que é seu. (Fala de liderança do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO E MOURA JR., 2014, p. 116)

O grupo de moradores que não se autodefiniu quilombola também havia iniciado uma luta coletiva pelas terras de Palmeiras Altas, anos antes, através de tentativas frustradas de adquirirem a fazenda através da compra, acessando financiamento via crédito fundiário. Após o fracasso da mobilização em torno da aquisição coletiva,

algumas famílias teriam passado a adquirir pequenos lotes de terra dentro de Palmeiras Altas.

Ao defenderem a manutenção de direitos referentes às propriedades adquiridas por meio de compra, um dos entrevistados invocou sua utilização coletiva (indicando a adoção de antigos critérios de regulação do acesso à terra, como relações de afinidade) como forma de potencializar a legitimidade do seu direito de propriedade. Ao mesmo tempo, a fala aponta a compra como uma das estratégias adotadas por famílias locais para assegurar o controle de parcelas do território à comunidade.

Então eu não vou aceitar de forma alguma, eu vou dizer pra vocês, eu não vou aceitar de forma alguma vim um cidadão de Peri-Mirim, vim esse cidadão daqui do interior que eu não sei nem de onde ele é, vir tirar o meu direito de trabalhar e fazer uso da terra que eu comprei, que a gente comprou. A nossa área tá toda documentada, a gente comprou na época. A presidência dessa associação, da primeira associação que ia comprar essa terra, era minha família que era presidente, era o meu pai que era presidente da associação, que era pra comunidade comprar e trabalhar dentro da terra e hoje, aí como a gente não conseguiu, oh então deixa eles pra lá, a gente compra um pedaço, a gente trabalha e pronto. [...] Tem amigos, tem parentes. São pessoas daqui, são pessoas que a gente conhece que sempre moraram aqui.

Pesquisadora: E aí vocês fizeram a aquisição dessa área juntos, todo mundo junto? Não?

Liderança: Não, não. É da família, mas só que... Trabalha. A gente não cobra absolutamente nada de ninguém. O cara tá ali, vai lá, trabalha, faz o serviço dele, só que a área é nossa.

(Fala de liderança do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, apud BRASIL, AQUINO E MOURA JR., 2014, p. 114)

A propriedade privada era acionada com orgulho, como forma mais legítima de apropriação do que uma “doação” do governo. A visão que o grupo apresentava sobre as políticas destinadas às comunidades autodefinidas “remanescentes de quilombos” era bastante negativa. Dessa forma, não ser um beneficiário de políticas governamentais era um elemento mobilizado como forma de valorizar a postura assumida pelo grupo que, nessa perspectiva, representa-se com maior autonomia.

A história do quilombo aqui, eles usam a estratégia do cadastro, é usada dessa forma: “Rapaz, se tu te cadastrar tem cesta básica, tem não sei o que que o governo dá, tem não sei o que, não sei o que...”. As pessoas que são acomodadas elas vão se satisfazer com isso. Simplesmente nós não trabalhamos dessa forma, eu prefiro trabalhar pra adquirir o meu, do que esperar que o governo me dê uma cesta básica pra saciar a fome. E as pessoas se acomodam com essa coisa de cesta básica, entendeu? (Fala de membro do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, agosto de 2014)

Os entrevistados desse grupo diferenciavam a comunidade de Palmeiras Altas e o “grupo quilombola” e invocavam o lugar de representantes da comunidade, que consideravam como um todo coeso, em oposição do grupo autodefinido. Acionavam

como elementos de coesão as relações de parentesco, a oposição aos projetos do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” e a intenção de um projeto comum de emancipação do território, que já era distrito municipal.

Aqui é todo mundo família. Tudo na base da amizade. (Fala de membro do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, em agosto de 2014)

Aí nós fizemos (?), colhemos abaixo assinados e fomos nos denominando contra qualquer projeto dessa associação. A gente não quer nem eles perto da gente, a verdade é essa [...](Fala de membro do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, em agosto de 2014)

Nós entramos com um projeto, eu dei a entrada num projeto junto com esses meninos, nós fizemos um trabalho imenso pra tornar Palmeiras Altas um município. Hoje nós temos obra do Governo Federal, temos uma creche do Governo Federal monitorada do Governo Federal 24 horas aqui. Tá terminando de ser construída. Nós temos postos de gasolina, nós temos postos de saúde. Inúmeras, nós temos inúmeras coisas aqui.

- Três, cinco igrejas.

Pesquisadora: Mas a comunidade apoia a ideia da emancipação?

- Claro.

- A maioria. A comunidade inteira, inteira. (Fala de membros do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, agosto de 2014)

Em seu discurso de legitimação, representavam Palmeiras Altas como um todo coeso que sempre mantivera relações pacíficas de parceria com os sucessivos proprietários da fazenda, negando um histórico de conflitos possessórios.

sempre teve proprietário. Sempre teve proprietário nessa terra. Sempre teve proprietário.

- Eles nunca proibiram. Inclusive é uma coisa que fazendeiro nenhum, Inácio mesmo nunca proibiu, Nunu não proibiu, Serafim não proibiu. Mas o grupo que tá questionando a terra eles estão proibindo as pessoas de entrar. Inclusive a terra não é nome deles. (Fala de membro do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, em agosto de 2014)

Os conflitos são acionados para caracterizar as relações territoriais atuais, que afirmavam terem sido tensionadas a partir da legitimação do grupo autodefinido como sujeitos de direito das terras de Palmeiras Altas.

Quando essa mulher [referindo-se a servidora do Incra] saiu daqui, as ameaças dos dois lados foram incríveis, porque ela já falou da questão da desapropriação. Falou da questão da desapropriação, essas pessoas [referindo às famílias de Palmeiras Altas] se ameaçaram aqui. Ameaçaram eles, do INCRA, se viessem pra cá e dessem a titularização das terras pra associação eles iam tocar fogo nas casas, iam derrubar, iam fazer um auê, mas eles não levavam nada daqui. Se você buscar essas verdades aqui, vocês vão encontrar.

Então é isso que levou, que gerou a revolta na comunidade. Ninguém é contra eles serem quilombola, cada um é aquilo que acha que deve ser e que tem vontade de ser. Ninguém é contra, tá entendendo? Mas o povo vê que eles vão ficar acuado, porque antes deles ganharem essa terra, já proibem as pessoas de querer entrar lá, já estão proibindo. Eu entro mesmo porque eu sou peitudo mesmo. (Fala de morador do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, em agosto de 2014)

Os articuladores do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, em suas representações discursivas, como forma de legitimação de seus lugares de representação, perante servidores do Incra envolvidos no processo de regularização territorial ao qual se opunham, acionavam, de forma articulada, ascendências que remetiam às famílias “originais” e o direito à propriedade privada. A posse de títulos, em suas construções, vinha figurar de forma secundária, como apoio legal ao direito reconhecido como herdado pelo grupo. Ao mesmo tempo, invocavam diferenciações internas hierarquizantes, baseadas em relações de parentesco que não foram enfatizadas pelo relatório antropológico.

Sua negação da ascendência escrava, vinha acompanhada da negação de outros atributos culturais que se vinculavam a categoria “quilombola”, a partir de um referencial compartilhado internamente. Dessa forma, elementos simbólicos como tambor de crioula ou o terreiro de mina, não foram acionados. As práticas produtivas tradicionais também não foram acionadas. Em contrapartida, esse grupo apresentou projetos de inovação a partir da introdução de tecnologias mais modernas.

A coesão em torno da luta pela terra somente foi acionada pelo grupo em dois momentos: quando se organizaram para a aquisição da fazenda, através de financiamento e atualmente, em oposição ao pleito do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”.

Através das narrativas, foi possível identificar quatro elementos acionados nas representações discursivas construídas pelos articuladores do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas que negam completamente alguns dos atributos normalmente conferidos às comunidades que se autodefinem “remanescentes dos quilombos”: a defesa de um projeto de futuro para Palmeiras Altas muito particular (e consequentemente atomizado, sem possibilidades de configurar uma causa para além de suas fronteiras locais), a negação à autoatribuição como quilombola, a defesa da propriedade privada e a articulação de seus representantes com outros agentes locais que também se opunham ao processo de regularização.

Esses elementos foram fortemente acionados pelo grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos”, nos meses que se seguiram à conclusão do RTID, para deslegitimar o grupo opositor ao processo de regularização territorial. Todos esses elementos, quando mobilizados em atos reivindicatórios e em audiências no Ministério Público, colaboraram eficazmente para realoca-los em lugares sem fala dentro do processo e torna-los quase invisíveis perante o Estado⁸¹.

3.2.2 Santana dos Herdeiros⁸²

Meu contato com Santana ocorreu de forma diferenciada. Não estive diretamente envolvida no processo de regularização territorial. Estive lá com o objetivo de obter material para a elaboração da dissertação. Minha primeira visita ocorreu em agosto de 2017⁸³, acompanhada de meu marido, que se dispusera a cumprir a função de motorista, já que eu andava muito indisposta devido ao início de gravidez, e de meu ex-estagiário do Incra, que havia feito a ponte para que eu conhecesse seu primo, Luís⁸⁴. Encontramo-nos no setor de Santana dos Herdeiros, conhecido como Barreiras, e Luís sugeriu que fôssemos a casa de sua tia. Atravessamos o “terreno” da casa, cujos fundos unia-se aos fundos dos “terrenos” de outras casas. Neste encontro de quintais, estava localizada uma casa de farinha.

Quando chegamos na casa de farinha, Pedro, neto de Isaías Sousa, terceiro responsável pela salvaguarda dos documentos das terras de Santana, já se encontrava lá, trabalhando no tacho aceso. Luís sugeriu que conversássemos ali, mas que esperássemos

⁸¹ Após o Incra acatar a reivindicação do grupo autodefinido “remanescente das comunidades dos quilombos” de revogar a Portaria de Reconhecimento que seguira a proposta efetuada pela equipe técnica, de exclusão das áreas identificadas sob posse de moradores que não se autodefiniram, o grupo autodefinido concordou em abrir mão da área de aproximadamente 82 hectares pertencente a membros da família Dias, utilizada de forma coletiva, conforme relato.

⁸² Dos cinco trabalhos consultados sobre Santana, apenas Lucchesi (2008) e Trujillo (2016) mencionam o nome Santana dos Herdeiros. Contudo, nenhum dos autores dimensiona a importância local que os diferentes nomes assumem ao designar localidades distintas. No primeiro caso, Lucchesi (2008) representa o território/comunidade como “Santana dos Pretos ou do Barão”, estabelecendo, ao utilizar a conjunção “ou” a ideia de equivalência entre os dois nomes. Trujillo (2016) informa a existência de tensões entre grupos de Santana que divergem sobre a denominação do território, apresentando como divergentes os moradores que sustentam o antigo nome Santana dos Herdeiros e não os que pretendem alterá-lo. O autor, talvez sem notar, indica qual dos grupos conquistou um lugar legítimo de fala nessa disputa.

⁸³ Em novembro de 2018 retornei, dessa vez sozinha, para fazer mais algumas entrevistas e tirar dúvidas surgidas desde a visita anterior.

⁸⁴ Luís tinha 35 anos e foi-me apresentado como jovem liderança local, membro ativo da igreja católica. Ele tinha acabado de ingressar no curso de Direito em uma universidade de São Luís, o que o faria viajar todos os dias da comunidade à capital para assistir às aulas.

porque outros participariam. Logo surgiram Miguel, 83 anos, um dos moradores mais velhos da localidade Centro Antigo e neto de Jonas, segundo responsável pela salvaguarda dos documentos das terras de Santana; Cosme, 64 anos, apresentado como presidente da primeira associação do território. Quando a conversa já estava estabelecida, surgiu José Luís, 46, atual presidente da associação de Centro Antigo. Todos apresentaram-se como parentes.

O motivo de minha ida era entender a postura assumida pela parcela dos moradores de Santana em manter o nome Santana dos Herdeiros. Minha intenção já havia sido comunicada antes de minha chegada. Lá, informei que aquela conversa tinha como motivação uma pesquisa acadêmica, mas me identifiquei também como servidora do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra e tentei deixar claro que aquele trabalho não estava relacionado ao processo administrativo de regularização territorial em trâmite na SR-12.

O grupo de entrevistados havia sido previamente mobilizado por Luís. À medida que a conversa avançava, fui percebendo a relevância dos atributos relacionados aos presentes, ao demarcarem os lugares de fala que buscavam legitimidade em representar Santana através da mobilização de elementos relacionados à ascendência escrava de meus interlocutores.

Questionados sobre os dois nomes atribuídos ao território, o primeiro elemento mobilizado em defesa da representação do grupo entrevistado, foi a anterioridade do nome Santana dos Herdeiros à Santana dos Pretos.

Olha, aqui, não tem nome de Santana dos Preto. Aqui eu nasci, tô com 81 ano, conheci meus pai, meus avó, meu avô foi escravo, Santana dos Herdeiros[...] Aqui é o nome veio que nós achemo e é nesse que nós vamo ficar até morrer um, nascer outro, é Santana dos Herdeiros. (Morador de Santana dos Herdeiros, 81, em 05/08/2017)

Esse grupo defende a versão fundamentada na história de Santana que atribui centralidade ao ato de herança como origem e possibilidade de constituição territorial.

Barão que deixou essa terra pra nós inté hoje nós tamo morando, vivendo em cima dela. Senhora vê mandioca é tudo dessa terra aqui, do barão que deixou pra nós, não deixou separação, não deixou documento Santana dos Preto, Santana dos Herdeiros! (Fala de morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017)

A figura de Jonas, no sistema de regulação e controle que se seguiu a esse evento histórico, configura-se, nas narrativas do grupo entrevistado em Santana dos Herdeiros, como fundamental à manutenção das terras de Santana.

Nesse sistema, Jonas exerce a função de segundo responsável pelos documentos das terras de Santana, a quem coube o poder de controle e regulação. Isaías, seu filho, é apresentado como o terceiro a exercer esse controle, seguindo os critérios de primogenitura masculina na transferência do posto⁸⁵.

Ficou no nome do pai, do pai de Jonas, que era o escravo que ficou comandando o documento, pagava as [?] dela todo ano. O nome é só Isaías, é só Isaías, é só Isaías⁸⁶. Tudo o que queriam arrumar, fazer tudinho ia na casa de Isaías pedir.

Ele que resolvia. Até um que vinha pedir rumo, às vezes tinha uma comunidade, nesse tempo não era comunidade mas vamos dizer que uma comunidainha lá, lá acolá e ele tava precisando de fazer uma roça e pra lá não prestava [?] plantar mandioca, aí não podia plantar porque a terra dele não era boa, vinha falar com ele bem aqui “Isaías, quer que você me arranjasse um mato, que onde eu tô não presta”, ele arranjava. Tudo que tinha era com ele, era ou não era? Tudo o que tinha era com ele. (Morador de Santana dos Herdeiros, 81, em 05/08/2017)

Ser “herdeiro” foi acionado, por dois de meus interlocutores, como elemento de diferenciação operado de maneiras distintas: identitária e hierárquica.

O mais novo dos presentes, de 35 anos, em sua representação histórica, acionava a categoria como sinal diacrítico de diferenciação entre Santana e as demais comunidades e territórios do entorno. Essa mobilização, era operada de forma a justificar a oposição à mudança de nome para Santana dos Pretos e legitimar a defesa da representação Santana dos Herdeiros.

a gente não é favorável até hoje de se alterar o nome da Santana nesta questão. Aí tem aquela “Ah, mas o barão foi um homem ruim”. Foi, foi tão ruim que doou estas terras pra que toda a gente estivesse aqui hoje contando essa história. Por essa razão, já que na nossa região este foi o único lugar em que isso aconteceu, foi aqui na Santana, entendeu? Outras você ouve dizer “Ah, os escravos ficaram com terra”, mas lá houve morte, briga entre os senhores com os escravos e em Santana não teve isso. (Luís Sousa, 36, em 05/08/2017, grifos meus)

Já o mais velho, de 81 anos, invocava sua ascendência como forma de conferir legitimidade à sua narrativa, a partir da postura de detentor de memórias mais confiáveis,

⁸⁵ Essas informações também constam no relatório antropológico de Santana dos Pretos ou do Barão (LUCCHESI, 2008)

⁸⁶ Neste ponto, as falas já não fazem referência ao testamento deixado pelo Barão, mas aos documentos referentes ao processo de demarcação ocorrido no início da década de 1950.

posto a proximidade de suas relações de parentesco com personagens históricos a quem confere centralidade na história de formação do território.

Meu pai era o Daniel, irmão de Isaías. Irmão do avô dessa aqui, foi quem ficou resolvendo todo o problema da Santana, o meu padrinho. Era irmão de papai e era meu padrinho. Isaías Sousa. Meu pai era primo do avô desse aqui, de Cosme. A senhora entendeu certinho?

Nesse sentido, meu interlocutor acionava sua ascendência à Jonas como forma de diferenciação hierárquica no direito de fala e de representação, baseada no tempo de ocupação familiar nas terras de Santana. Mobilizava critérios internos de diferenciação, referenciados num sistema de classificação que pretendia remontar à história de origem das duas principais famílias do território, Sousa e Silva, ainda no período escravocrata.

esse pessoal vieram pra cá, Santana dos Herdeiros... eu não gosto nem dizer pra não tá dando confusão com conversa, com fuxico, dizendo que não tá fuxicando no nome deles. Vieram pra cá por meio de negócio de brincadeira de tambor [...] Porque olha, foi o seguinte, aqui eu achei o meu pai dizendo e meu avô que eles viviam aqui, na batidão de tambor tinha um preto lá do Oiteiro dos Silva chamado Mané João, era batidor de tambor... e nós, e aqui, eu digo nós é brincadeira de tambor também. Aí por intermédio de outras coisa, o Fabiano, que foi feitor no tempo das escravatura, que era feitor dos outro, trouxe eles pra lá e botaram num lugar que tem chamado como Funil, lá acolá no caminho da estrada que ia pra Boavista, que ia pr'aí. Essa estrada, botaram eles lá escondido. (Fala de morador de Santana dos Herdeiros, 81, em 05/08/2017)

A partir desse sistema de classificação, o entrevistado situa a disputa por representação acionando a ideia de direito dos “herdeiros”, que invoca critérios de classificação e organização intracomunitária a partir de distinções de origem, em contraposição à ideia de direito dos “pretos”, referenciada na luta histórica que possibilitou a promulgação do artigo 68 do ADCT.

Hoje eles querendo abafar nós que somo aqui raízes, somos raízes daqui. Muitas coisas que eles vevem dizendo aí, que eles ouvem os outro dizer. Lá em casa tem três poço do tempo da escravatura, três poço. [...] A madeira se chama tarumã, que ela dentro da terra fica verde. Ainda tem debaixo da terra. Eles não sabem disso e eu sei. Eu sei disso aqui tudinho. Sei. (Fala de morador de Santana dos Herdeiros, 81, em 05/08/2017, grifos meus)

Outros elementos de diferenciação vão sendo pontuados. As falas dos entrevistados indicavam que, em tempos pretéritos, a atual localidade de Santana dos Pretos, era relacionada à família Silva, enquanto a localidade de Santana dos Herdeiros, à família Sousa. Embora os inúmeros arranjos familiares envolvendo membros de ambas

as famílias tenha tornado impossível essa divisão⁸⁷, alguns de meus interlocutores, quando se referiam à Santana dos Pretos e aos seus representantes, vinculava-os à família Silva. Demarcavam de forma atualizada e com fixidez, fronteiras fluidas, invocando, para tanto, divisões sociais pertencentes a um passado distante. Apresentando uma versão da história que retira os Silva do grupo dos “herdeiros” e os realoca à condição de descendentes dos antigos “agregados”.

É Silva, pois é, é Silva pra lá. Os Silva ali embaixo. Lá é Santana dos Preto pra lá, aqui é Santana dos Herdeiros. (Morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017, grifos meus)

Eles tão com esse nome pra lá, mas nós também não tamo fazendo oposição deles trocar o nome deles lá, né Cosme? Nós não tamo fazendo oposição. Agora o nosso aqui, não! O nosso aqui não muda. (Morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017)

Uns quer engolir os outro, aqui na Santana. Porque querem ser mais de quem são os dono. (Morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017, grifos meus)

Um interlocutor afirmou ter havido coesão em torno do processo de autodefinição como “remanescente das comunidades dos quilombos”, acionando a categoria enquanto estratégia de acesso a benefícios coletivos e não em torno da luta por regularização.

Isso, todo mundo, todas as associações aderiram a partir dali a Associação União dos Moradores Quilombola, ali a do Inácio, Associação dos Agricultores Quilombolas, ninguém fez questão de brigar já que seria benéfico para a comunidade. A questão é só essa de se mudar o nome da comunidade a partir daqui sem que a comunidade fosse favorável. (Fala de morador de Santana dos Herdeiros, 36, em 05/08/2017, grifos meus).

Ser quilombola era acionado de forma secundária pelo grupo, que empregava a categoria “tradicional” como elemento identitário mais significativo, auferindo valor à sua anterioridade.

A gente sabe que a Santana era uma comunidade tradicional, antes da questão denominar quilombola. Até aí, não há problema nenhum na Santana. Não é a questão de ser ou não ser quilombola, tanto que quando veio a denominação, todas as associações aderiram sem nenhum problema. (Fala de morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017)

⁸⁷ Luís, por exemplo, faz parte dos dois grupos familiares, mas é morador de Santana dos Herdeiros.

A gente vê que as comunidades quilombolas são beneficiadas. Mas nós não temos o menor porquê de dizer “Ah, nós estamos sendo beneficiados hoje depois de quilombola”. Se a gente já viu tanta destruição dentro da Santana, prédios e mais prédios dentro da Santana, tratores e mais tratores, máquinas e mais máquinas vêm destruir dentro da Santana e não era Santana dos Pretos, era Santana dos Herdeiros. [...]por que é que o governo estava olhando a comunidade...? Antes mesmo de ser quilombola. E olha que foi benefício pra Santana.

O grupo de entrevistados não acionava a luta pela terra como elemento de coesão e identificação do grupo. Chegavam mesmo a rejeitá-la, invocando uma antiga frase que atribuíam à Augusto e à sua esposa, Mimi: “Vocês não vão morrer por causa de terra”, e reafirmavam sua posição de herdeiros. Em torno dessa categoria, afirmavam a coesão do grupo a partir de laços familiares.

Um dos motivos para não envolverem na luta pela titulação, é a interpretação que o grupo faz sobre os limites do território tradicional. Para meus interlocutores, as terras de Santana limitam-se aos 2.178 hectares deixados de herança pelo Barão e que foram, no passado, demarcados em nome de Isaías. Já a proposta apresentada no relatório antropológico, refere-se aos limites das terras do Barão, correspondendo a 7.316,5112 hectares.

Essa informação me foi prestada em novembro de 2018. Quando retornei à Santana dos Herdeiros, levei uma cópia do mapa do território identificado no relatório antropológico de Lucchesi (2008) a fim de identificar as localidades e povoados que o compõem. Nesta ocasião, reuni-me com Luís, Inácio e Pedro, que afirmaram nunca ter visto o mapa. De acordo com o grupo, a proposta contida no relatório sobrepõe-se às áreas de outras comunidades e de propriedades particulares que os mesmos reconhecem até como “mais legítimas” que a deles, considerando serem áreas dos descendentes diretos do Barão, que também teriam sido beneficiados no formal de partilha.

Sobre o processo de elaboração do relatório, apenas informaram que a equipe responsável pela peça técnica teria ficado mais concentrada em Santana dos Pretos: “Ficou mais centrado na questão de lá, pela questão de alterar o nome. Claro que eles não iriam vir pra cá muito”.

Defenderam propostas de acordos, envolvendo cessões e benefícios, como melhor estratégia de resolução dos conflitos atuais. Em oposição à coesão em torno da

luta, um dos entrevistados sustentou a coesão em torno da conciliação como forma de resolução dos conflitos.

A questão da Vale, da empresa que passa dentro da Santana, aí tem essa briga todinha. Tem a BR que passa dentro da Santana, o DNIT, tem outra confusão ainda, a questão de casa que tá dentro do limite...então tem tudo isso e a Santana não aceita sentar pra conversar qual é a melhor forma que nós vamos fazer isso aqui, não: “nós somos quilombolas, nós vamos resolver do nosso jeito, nós temos a lei que nos ampara”. Disso nós temos que ser cientes, mas tem a lei que ampara o outro também, então as duas leis precisam estar conjuntamente pra ver como resolve a situação e não é o nosso caso, não é o nosso caso. Agora nós estamos com o projeto lá da associação deles e tem sete casas dentro da linha do DNIT e precisa... (LUÍS SOUSA, 36 anos, em 05/08/2017, grifos meus)

Assim como o grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas, o grupo entrevistado em Santana dos Herdeiros também afirmava não ser articulado ao movimento quilombola ou a entidades representativas e apoiadoras da luta. Afirmaram ainda, que não participavam de debates ou outras atividades vinculadas à reivindicação da titulação, tendo inserção quase nula nos espaços onde ocorrem os debates institucionais. Todos apresentavam uma percepção negativa sobre a reinterpretação dos processos históricos que teriam originado a proposta de alteração de nome.

Porque ela conta uma outra história. Porque ela passa uma história diferente, que aqui nunca teve barão em Santana. Isso é passado lá fora, pra quem não vem buscar o que você tá fazendo agora no momento, buscando a parte da Santana que é essa a história de Santana, ah que nunca teve barão é o que é contado lá fora. Engraçado é que nunca teve e tem documento deixado por ele, bem claro, Joaquim Pedro Nunes Sousa, Barão de Santana. (Morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017, grifos meus)

De acordo com um dos entrevistados, a tensão em Santana estaria restrita à disputa por representação, que se evidencia em torno das propostas de denominações distintas

A questão da briga aqui é só essa questão de alterar o nome né, de Santana⁸⁸ pra Santana dos Pretos sem que a comunidade fosse a favor, votasse em plebiscito pra que tudo ocorresse de meio legal. Não teve isso. (Morador de Santana dos Herdeiros, 36, em 05/08/2017, grifos meus).

⁸⁸ Em uma passagem, Luís refere-se à Santana como uma entidade, conferindo o sentido de se tratar de algo superior a todos os membros do território. De acordo com ele “essa questão de alteração de nome tá, não é a ciência da comunidade. Porque pra isso, todos nós sabemos que pra se alterar um nome, você pra trocar uma letra do seu nome isso é uma burocracia enorme, imagine o nome de uma entidade, uma comunidade que com várias opiniões de pessoas e pessoas diferentes, o quanto seria a dificuldade ainda maior” (Luís Sousa, 36, em agosto de 2017). A fala de Luís me remontou uma passagem de Guibernau (1997), sobre o caráter local e temporal das culturas que fornecem um sentido interessante à forma como meu interlocutor de referia ao território/comunidade. De acordo com a autora: “As culturas interpretam o mundo e criam significado, dotando assim os indivíduos de um senso de identidade. Elas são o resultado de longos processos que se estendem por gerações e se baseiam num conjunto de memórias selecionadas e partilhadas que permite a imaginação da comunidade como uma entidade transcendente. (GUIBERNAU, 1997, p. 142)

O grupo afirmava que o antigo sistema de regulação ainda estava em vigor, sendo atualmente o controle exercido por Pedro, filho de Augusto e neto de Isaías, articulado ao sistema de representações via associações representativas⁸⁹. Mas acusam representantes de Santana dos Pretos de imporem limites à sua atuação. Para Pedro, a oposição à sua liderança, devia-se à sua baixa escolaridade, ao seu pouco entendimento quanto a assuntos burocráticos e à sua pouca inserção em ambientes institucionais

Ficou esse menino aqui [referindo-se a Pedro, que torrava farinha], lá está ele. Tem o mais velho, mas o mais velho não mora aqui, mora em São Luís. Ele que tá no lugar do mais velho aqui, que resolve aqui. (Morador de Santana dos Herdeiros, 81, em 05/08/2017, grifos meus)

Já faz tempo que vem esta turbulência toda de questão de nome. Ela teve mais intensidade após a morte do Augusto, no caso.[...]Por exemplo, teve uns quatro anos pra cá, mais ou menos, ali o Pedro, ele deu um pedaço bem ali pra uma mulher fazer uma casa. Fizeram a maior confusão até que derrubaram a casa da mulher e tudo. Aí, ficou...Alegaram que tava atrás de um campo, né, e simplesmente foi aí. Derrubou, nós também não se envolve muito mais na questão de “faz aí a tua casa ou não” que a Santana tá dessa forma. Vai que o Inácio diz “Faz a tua casa bem aí”, se der confusão, ele ainda fica sem autonomia, mesmo sendo desta idade. (Morador de Santana dos Herdeiros, em 05/08/2017)

O grupo de entrevistados, apesar de também possuir um extenso calendário de festejos, como o do Divino Espírito Santo, e manter a prática do tambor de crioula, não acionou esses elementos em suas representações sobre Santana dos Herdeiros.

Os interlocutores apresentavam o desejo de constituir laços institucionais visando promover o desenvolvimento tecnológico de Santana e previam um futuro em que a agricultura não seria mais sua principal atividade produtiva. Sustentavam que, através da representação autônoma, desvinculada de Santana dos Pretos, teriam maiores chances de sucesso em seus planos de futuro, uma vez que atribuíam à representação desta um referencial negativo, que prejudicava a imagem de seus moradores. Afirmavam não conseguir empregos na Vale devido ao fato de serem de Santana: “Na hora que chegam lá e olham um currículo com o sobrenome Sousa, Silva ou que não tem o sobrenome mas é de Santana, não, pra cá não”. (Morador de Santana dos Herdeiros, em agosto de 2017).

⁸⁹ A área que meu grupo de interlocutores representam como Santana dos Herdeiros está dividida em duas localidades, Centro Antigo e Barreiras, cada uma possui sua própria associação representativa legalmente instituída.

3.2.3 Representações discursivas de Santana dos Herdeiros e dos não quilombola de Palmeiras Altas

Como comentado no início dessa exposição das representações do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas e do grupo de Santana dos Herdeiros, as diferenças contextuais posicionam-nos em lugares discursivos distintos. As divergências quanto às propostas de futuro envolvendo as terras de Palmeiras Altas, ocasionaram uma configuração na qual a parte que havia recusado a autodefinição, caso não alcançasse o lugar de representação reivindicado perante o processo de regularização, corria o risco de perder seus direitos de propriedade e de posse das terras que tradicionalmente ocupavam.

Nessa configuração, os discursos de representação eram marcados por acusações de diversas ordens, na intenção de total deslegitimação do lugar de fala do grupo ao qual se opunham.

Em Santana, a coesão interna em torno do processo de autodefinição como “remanescente das comunidades dos quilombos” não estabelecera uma divisão entre os abarcados pelo artigo 68 do ADCT e os não abarcados - os “intrusos” ou “não quilombola” conforme são identificados nos processos de regularização os não membros dos grupos reivindicantes do pleito.

Em um contexto muito mais pacífico, os discursos de representação sustentados pelo grupo de Santana dos Herdeiros eram mais focados na legitimação de uma versão da interpretação de sua história que, em suas colocações, indicava confrontar a interpretação mais politizada conferida à representação “Santana dos Pretos”. Aproprio-me do que foi afirmado por Butler (2003) para interpretar essa situação. Segundo essa autora, a necessidade política de articulação e construção de um sujeito representativo estável e uno, o “remanescente das comunidades dos quilombos”, ainda que vinculada a estratégias e objetivos emancipatórios desse mesmo sujeito (titulação territorial, acesso a políticas específicas), pode gerar múltiplas recusas à categoria construída devido aos elementos incluídos e/ou excluídos no processo de composição desse sujeito.

Destarte as inúmeras diferenças entre os grupos, que apontavam projetos de futuro distintos, ambos acionavam e mobilizavam, de forma semelhante, um mesmo elemento simbólico ao invocarem legitimidade às suas representações.

Fazer parte de um grupo de famílias cujas ascendências remontavam às histórias de origem de seus territórios/comunidades era o principal elemento de

diferenciação acionado por ambos os grupos. A partir dele, outras clivagens iam sendo construídas na produção de representações que invocavam antigos critérios de classificação local como fundamento do lugar de fala legítimo reivindicado.

Os discursos de representação, nos dois casos, invocavam mecanismos internos de hierarquização entre os grupos de famílias, assentados na ideia de direito territorial regulado a partir do histórico local de ocupação de cada um desses grupos. Ser “herdeiro” ou “raiz”⁹⁰ foram as principais categorias de afirmação mobilizadas nessas construções como forma de legitimar as histórias contadas sobre os dois territórios e os dois grupos de representação que as contavam, os “herdeiros”.

Inseridos em processos de regularização que impunham limitações, mais ou menos restritas, às representações baseadas nesses sistemas de classificação, nos dois casos, os grupos reinvocaram diferenças⁹¹, nem sempre sustentáveis empiricamente, como a distinção entre grupos familiares marcados por relações de parentesco. Um sistema complexo de classificação⁹² envolvendo elementos genealógicos e relações de afinidade vai sendo construído em torno da luta por visibilidade e poder de representação.

⁹⁰ Nesses casos, a antiguidade deve ser interpretada sociologicamente, como referente “a relações sociais com propriedades específicas. Elas dão um sabor especial às inimizades e às amizades. Tendem a produzir sentimentos ou atitudes muito exclusivos – uma preferência por pessoas com a mesma sensibilidade, que reforça a frente comum contra os *outsiders*[...] Nascida de uma história comum cuja lembrança se mantém presente, tal coesão constitui outro elemento de peso na configuração de possibilidade de esse grupo afirmar e manter, durante um certo tempo, seu poder e *status* superiores aos dos demais. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p.7)

⁹¹ As considerações de Arruti (2000), fazem-se oportunas para pensarmos as disposições dos grupos em disputa nos dois territórios comentados. Para o autor, “o mesmo regime que promove o direito a territórios de uso comum e consuetudinário, também promove a indistinção entre algo essencialmente relacional, mutável e plástico como as *identidades sociais*, de um lado e, de outro, algo que tende a ser fixo, substantivo e delimitado por fronteiras precisas, como a *terra*. Nesse segundo caso, não se trata nem mesmo do amplo conceito de *território*, ao qual todas essas iniciativas parecem remeter, mas da sua cristalização de *identidades* e *territórios* que tem implicações políticas importantes, como a promoção de práticas de exclusão pautadas em critérios substantivos (apresentados como étnico) e formalmente estabelecidos, onde antes existia o compartilhamento de territórios vizinhos ou sobrepostos, administrado por meio de um complexo jogo de compensações entre laços rituais, parentesco e alianças conjunturais. (ARRUTI, 2000, p. 121).

⁹² Classificações que visavam definir quem eram os estabelecidos, historicamente, naquela configuração territorial. No caso de Palmeiras Altas, à primeira vista, era difícil compreender a partir de qual estratégia o grupo “não quilombola” resolvera posicionar-se na condição de sujeito externo ao artigo 68 do ADCT, uma vez que esse ato poderia acarretar perdas imensas ao grupo. Aos poucos, foi possível perceber que aquela situação não envolvia apenas dois grupos inseridos em uma disputa motivada exclusivamente por escolhas racionais. Sobre essas relações intergrupais, Elias e Scotson (2000) dispõem: “Apesar de toas as provas em contrário, a crença consoladora de que os seres humanos, não apenas como indivíduos, mas também como grupos, normalmente agem de maneira racional conserva ainda uma intensa força na percepção das relações intergrupais. O ideal da racionalidade na condução das questões humanas continua a barrar o acesso à estrutura e à dinâmica das figurações *estabelecidos-outsiders*, bem como às fantasias grupais de grandeza que elas suscitam, e que são dados sociais *sui generis*, nem racionais nem irracionais. ELIAS e SCOTSON, 2000, p.36-37)

As reivindicações de lugares legítimos de fala, vinham acompanhadas da defesa de antigas formas de organização dos grupos, nas quais outros agentes ganhavam destaque como representantes. Os elementos de diferenciação e hierarquização mobilizados a partir desses sistemas organizativos antigos, alocavam meus interlocutores em lugares privilegiados de fala, dotando-os de maior poder de representação coletiva.

Partindo da construção narrativas desses contextos, os discursos do grupo “não quilombola” de Palmeiras Altas e do grupo de Santana dos Herdeiros, questionavam não apenas os atuais grupos de representação legitimados, como também as mudanças organizativas em curso, que vinham acompanhadas de novas configurações, alocando outros agentes em lugares de fala.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As disputas travadas entre grupos abrangidos pelo artigo 68 do ADCT, no geral, giram em torno não apenas da posse efetiva da terra, mas também da legitimidade das representações ao longo da luta por titulação. Nos casos analisados nessa dissertação, a antiguidade das ocupações foi mobilizada como comprovação da legitimidade de quem fala e do que é falado.

Através da análise de discursos de representação em duas situações envolvendo grupos em disputa, tentei apontar como o acionamento e a mobilização de determinados elementos simbólicos, vem questionar a operacionalização dos dispositivos jurídicos a partir da adoção de um modelo referencial de representação da identidade quilombola. Modelo que limita as possibilidades de compreensão da atualidade e complexidade das formações sociais potencialmente classificáveis sob essa denominação.

No desempenho de minhas funções no Incra, tenho observado como esse referencial, quando adotado na orientação de encaminhamentos dados a casos complexos, envolvendo disputas no campo da representação identitária, tem colaborado com a promoção de clivagens significativas no interior desses grupos. Essas clivagens são evidenciadas a partir dos discursos de contestação.

O que depreendo dos casos analisados são disputas pelo poder de representação coletiva que buscam legitimação acionando referenciais semelhantes de direito territorial com fundamentos “étnicos”. O que se modifica, fundamentalmente, é o peso conferido a cada elemento simbólico, quando articulado a um referencial particular de interpretação das histórias locais vinculadas a processos internos de classificação.

A luta pela legitimação das representações em Palmeiras Altas e em Santana dos Pretos, vinha articulada a três elementos simbólicos: a ascendência escrava, a autodefinição como “remanescente das comunidades dos quilombos” e sua coesão em torno da luta, que vincularam ambas à uma causa maior.

Os grupos de representantes que obtiveram êxito na disputa, em ambos os casos, foram aqueles cujas representações analisadas, foram caracterizados como organizadas em movimentos, em que sua luta particular de um grupo foi convertida em “causa” nacional. Nesse processo acionaram e mobilizaram com maior adequabilidade os elementos simbólicos presentes no referencial institucionalizado de representação da identidade quilombola, estratégia que os tornou mais inteligíveis ao reconhecimento enquanto os sujeitos de direito do artigo 68, legitimando-os enquanto representações.

Os grupos legitimados, nesses dois casos, foram representados como possuindo lideranças fortemente engajadas na luta por titulação. Na luta, processos de formação política podem ter sido essenciais a essas construções, que não decorrem de identificações espontâneas entre uma autoimagem coletiva e os referenciais oferecidos através de dispositivos jurídicos e de outros tipos de dispositivos de caráter constitutivo, mas de processos de resignificação da percepção das próprias relações sociais estabelecidas no interior de territórios sociais.

Os grupos que não alcançaram a parcela de poder de representação “comunitária” almejada, destarte as diferenças das estratégias que ambos adotaram frente à política de reconhecimento identitário, que os dispuseram em diferentes posições no interior da política de regularização territorial, apresentam algumas semelhanças nas estratégias que adotaram na construção discursiva de suas representações na disputa por legitimação.

Independentemente da assunção ou negação da autoatribuição como “remanescente das comunidades dos quilombos”, os grupos que tiveram suas representações invisibilizadas nos debates que têm perpassado os processos de regularização de seus territórios, construíram suas representações orientados por uma lógica de identidade territorial fundamentada no direito por “herança” ou por origem familiar.

Não posso, a partir das análises aqui propostas, afirmar que as formas como os grupos constroem suas representações agem imperativamente na definição do lugar de fala em que eles serão alocados no interior da política de regularização territorial. Os casos analisados, podem, antes, sugerir que essas diferentes representações recebem diferentes níveis de reconhecimento.

Na luta por representatividade e por direitos, quantas formas de representação são invisibilizadas? Tenho observado que dentro da política de regularização de territórios quilombolas, a operacionalização da categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” tem sido guiada muito mais por definições e caracterizações presentes em textos legais e normativos do que pela proposta de ressemantização proposta por antropólogos. Como efeito, ao invés de termos a ampliação da abrangência de situações que poderiam ser abarcadas na política de reconhecimento de direitos territoriais das “comunidades negras rurais”, o que congrega a ampliação das formas de representação dessas coletividades, temos observado a emergência e o acirramento de disputas internas aos territórios demandados, envolvendo justamente

aqueles a quem a proposta de ressemantização pretendia trazer ao reconhecimento do Estado.

Num contexto em que, constantemente, as autodefinidas “comunidades remanescente de quilombos” são confrontadas com questionamentos que tentam colocar à prova sua ascendência e seu direito ao pleito territorial, a apresentação de elementos semióticos mobilizados de forma a conecta-las a um passado presente no imaginário popular, de certa forma, colabora com a legitimação de seus direitos territoriais. Por outro lado, também ajuda a construir um arquétipo das “comunidades remanescentes de quilombos”, fortemente marcado por uma ideia de tradição presa a um passado imutável e pela presença de reminiscências.

Expressões culturais são reificadas, estandarizadas como símbolos da resistência negra, ao passo que outras estratégias de organização e de relacionamento com agentes externos, tais como as relações de acomodação, muitas vezes adotadas ao longo de gerações por esses grupos, sequer são notadas⁹³.

É interessante notar como os grupos que reivindicam *o* ou *um* lugar de fala legítimo dentro dos processos de regularização dos casos abordados, invocam elementos de distinção, que remontam às histórias de origem de ambos os grupos, para contestar as representações instituídas, (re)construindo fronteiras no interior de um grupo supostamente homogêneo.

Através da análise dos discursos de representação sobre Palmeiras Altas e sobre Santana, procurei provocar uma reflexão sobre os limites e impasses que a homogeneização conferida por um referencial de de representação externamente construído, podem impor.

Os discursos de representação de grupos que reivindicam um lugar legítimo de fala, trazem à tona essas fissuras ao apontarem a polissemia da própria categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”, quando operada em sistemas cognitivos referenciados em relações sociais históricas daqueles que, por autodefinição ou por sua negação, tiveram suas representações atravessadas por esse referencial institucionalizado.

Considero que a legitimação de representações normatizadas, sinalizem suas condições de possibilidade. Ao mesmo tempo, avalio que o fracasso encarado pelos

⁹³ Como atenta Little (2002) se, por um lado, existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas desses grupos não necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas. (LITTLE, 2002, p.5)

grupos que não conseguem conquistar um lugar de fala autorizado como representantes locais perante o Estado, manifesto, por exemplo, através de sua quase total invisibilidade na produção de discursos institucionalizados, apontam os estreitos limites impostos ao reconhecimento da diversidade de formas de ser, fazer e existir assumidos por essas coletividades ou das formas como esses modos de vida pretendem ser representados e reconhecidos.

A defesa dos direitos previstos no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal, a identificação e o reconhecimento dessa diversidade de formatos de representações de realidades pouco conhecidas, impõe-se à ideia de justiça social que a ela se atrela. Na luta travada por reconhecimento dos direitos territoriais de comunidades negras, a categoria “remanescente das comunidades dos quilombos”, ainda que meio de reconhecimento desses direitos, deve ser problematizada a partir do que ela esconde.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Maristela de Paula. *Quilombolas – Etnicidades Emergentes? – Subsídios para uma discussão*. In: **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, vol.4, n.1, junho 2006.

ARAÚJO, Daisy Damasceno. “Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola”: o processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão. São Luís, 2012.

ARRUTI, José Maurício. *A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. In: **Mana**, 1997:7-38.

_____. *Direitos Étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n.14, p. 93-123, nov. 2000.

_____. *Quilombos*. In: Osmundo Pinho; Lívio Sansone. (Org.). **Raça Novas Perspectivas Antropológicas**. 1ªed, Salvador, vol.1, EDUFBA, 2008.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. In: Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha – n.1, 2. Semestre 1995. Niterói: Ed. UFF, 1995.

BORBA, Rodrigo. *A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais*. In: **Cadernos Pagu** (43), julho-dezembro de 2014: 441-474.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. In: **Bourdieu – Sociologia**. ORTIZ, Renato (org.) São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39, 1983, p.156-183. Disponível em

<http://www.antropologias.org/files/downloads/2011/05/Pierre-Bourdieu-A-economia-das-trocas-simb%C3%B3licas.pdf>

_____. *A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região*. In: **Poder Simbólico**, 2ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000:107-132.

_____. *Violência Simbólica e Lutas Políticas*. In: *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2004. Disponível em http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-comunidades-tradicionais/brasilquilombola_2004.pdf/view. Acessado em março de 2017.

BRASIL, Rosangela L.; AQUINO, Sílvia de Lima; MOURA JR., Cosme Oliveira. Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território de Remanescentes de Quilombos Cruzeiro, 2014.

BUTLER, Jandira. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

_____. *Regulações de Gênero*. In: **Cadernos Pagu**, nº42, janeiro-junho, 2014: 249-274.

CASTRO-GOMEZ, S. *Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. In: LANDER, E. org. **A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos*. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, julho de 2001.

D’ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 187-210

DOUGLAS, Mary. *Como as Instituições Pensam*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 1º edição, 1 reimpressão. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2007.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Süsskind; apresentação e revisão técnica Frederico Neiburg. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FIABANI, Aldemir. **Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra**. In: Estudos Historicos – CDHRP- Agosto 2009 - Nº 2

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999.

GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. Aspectos da produção etnográfica na antropologia para a denominadas comunidade tradicionais. In: Martins et Ali (Org.) *Insurreição dos Saberes 3 – tradição quilombola em contexto de mobilização*. Manaus, PNCSA, 2013.

GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura*. In: *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GUIBERNAU, Monteserrat. Globalização, modernidade e identidade nacional. In: *Nacionalismos – o Estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Tradução Maurício Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 139-150.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: Thompson, Kenneth (ed.). *Media and Cultural Regulation*. London, Thousand oaks, New Delhi: The Open University, Sage Publications, 1997.

_____. *A questão multicultural*. In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizontes: UFMG: Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____. *A identidade em questão*. In: *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. DP&A Editora, 1ª ed. 1992, Rio de Janeiro; 11ª ed. 2006.

_____. *Introdução e O Papel da Representação*. In: **Cultura e Representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LEITE, Ilka Boaventura. *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalizações dos quilombos*. In: Alfredo Wagner Berno de Almeida (Org.). **Cadernos de Debates: Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. In: **Série Antropologia**, p.1-31, 2002.

LUCCHESI, Fernanda. Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombos Santa Rosa dos Pretos. 2008.

MATTOS, Hebe. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: Revista USP, São Paulo, n.68, p. 111, dezembro de 2005/fevereiro de 2006.

MBEMBE, Achille. **Formas africanas da escrita de si**. Tradução Marina Santos. Lisboa, ArtAfrica, 2010. Disponível em http://www.academia.edu/7672216/FORMAS_AFRICANAS_DA_ESCRITA_DE_SI. Acessado em agosto de 2016. Não paginado.

O'DWYER, Eliane. Terras de Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. In: Tomo, São Cristóvão – SE, n.11, jul/dez. 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: Caminhos da Identidade – ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PAULA ANDRADE, Maristela de. Quilombolas – etnicidades emergentes? Subsídios para uma discussão. In: Ciências Humanas em Revista. São Luís, vol.4, n.1, junho de 2006.

_____. Novos sujeitos de direitos e seus mediadores - uma reflexão sobre processos de mediação entre quilombolas e aparelhos de Estado. In: Revista Antropolítica, Niterói, n.27, p.43-61, 2. Sem., 2009.

PIERUCCI, Antônio F. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999. In: **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, 2 (2), 2º semestre 1990: 7-33. Disponível em (<http://www.scielo.br/pdf/ts/v2n2/0103-2070-ts-02-02-0007.pdf>)

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento e Silêncio*. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.2, nº3, 1989, p.3-15.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: Revista USP, São Paulo (28): 14-39, dezembro/fevereiro 1995-1996.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte1). In: Mana 3 (1): 41-73, 1997.

SILVA, Aparecida de Moraes; FURTADO, Marivânia Leonor Souza. Respeito à Igualdade pela Diferença: o contexto das políticas públicas e a questão quilombola no maranhão. In: Revista Brasileira de Estudos Jurídicos v. 5, n. 2, jul./dez. 2010.

SOUSA, José Reinaldo Miranda de. *Quilombos, terras de preto: identidades em construção*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, p.237-280, Outubro, 2002.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE, Maristela de. Os herdeiros de Zeferino: perícia antropológica em processo de regularização de território quilombola. São Luís: Edufma, 2013.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos; CASTRO, João Paulo Macedo. Notas para uma abordagem antropológica de política(s) pública(s). In: Revista Antropológicas, ano 19, 26(2):17-54, 2015.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. Introdução. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.) Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/Laced/Nova Letra, 2012, p. 202-212.

ANEXOS

ANEXO I. Artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das 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. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) II produção, promoção e difusão de bens culturais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) IV democratização do acesso aos bens de cultura; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) V valorização da diversidade étnica e regional. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

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 Isafass e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. § 6º É facultado aos

Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) I - despesas com pessoal e encargos sociais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) II - serviço da dívida; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)