

A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A RESSIGNIFICAÇÃO DOS QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS

Limites e potencialidades

Carlos Eduardo Marques
Lílian Gomes

Introdução

O reconhecimento do direito ao território no qual as comunidades¹ negras desenvolvem seus modos de fazer e viver tem sido garantido em diversas Constituições na América Latina. Alguns dos países latino-americanos que têm constituições reconhecendo o direito afro-descendente são: Brasil (quilombos), Colômbia (cimarrones), Equador (afro-equatorianos), Honduras (garífunda) e Nicarágua (creoles). “Em todos esses países as mobilizações negras têm contribuído para o estabelecimento de ganhos constitucionais” (Thorne, 2004, p. 312). Esse direito está ligado à tripla dimensão de justiça social que mobiliza o reconhecimento de identidades e de direitos, à redistribuição material e simbólica e à representação política (Fraser, 2007).

*Artigo recebido em 10/05/2011
Aprovado em 28/11/2012*

No Brasil, a garantia desse direito é fruto, a partir da década de 1970, da sinergia entre os movimentos sociais negros, as lutas localizadas das comunidades negras rurais – já bastante significativas neste momento no Pará e Maranhão – e mudanças político-insitucionais e administrativas inauguradas sobretudo com a Constituição de 1988. Esta garantiu o direito à propriedade para essas populações através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Posteriormente, o decreto presidencial 4.887/2003 regulamenta o procedimento para “Identificação, Reconhecimento, Delimitação, Demarcação e Titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”.

RBCS Vol. 28 n° 81 fevereiro/2013

O artigo 68 abrange ainda uma ampliação do rol de atuação do Estado em relação aos direitos desses grupos,² que até então estiveram destituídos de garantias constitucionais positivas, uma vez que foram objetos do direito repressivo durante as fases colonial e imperial. Esta atuação contribuiu para a ampliação da capacidade do Estado no processo de minimização dos padrões de desigualdades sociorraciais. A questão do direito de grupos quilombolas à sua territorialidade permaneceu não tematizado no espaço público geral desde a abolição da escravidão (1888) até a Constituição Federal de 1988.³ Isso levou a um *déficit* no reconhecimento dos direitos e a uma demanda acumulada para a efetivação dos direitos à territorialidade dos quilombolas. Apenas para exemplificar, até junho de 2008, a Fundação Cultural Palmares (FCP) certificou 1209 grupos quilombolas. No entanto, as titulações dos territórios, que segue um processo com várias etapas,³ estão aquém desses números certificados que são os seguintes: o Pará tem 35 titulações, seguido por Maranhão (20), São Paulo (6), Bahia (2), Piauí (2), Rio de Janeiro (1) e Mato Grosso do Sul (1).⁴ Minas Gerais tem também uma titulação, Porto Coris.

As dificuldades em torno do reconhecimento dos direitos à territorialidade desses grupos no Brasil estão intimamente ligadas a uma concepção de cidadania apenas como uma instituição política formal, que predominou desde a proclamação da República (1889). Holston afirma que no Brasil o que se estabeleceu foram os termos de uma cidadania diferenciada. As diferenças sociais existentes entre os membros de um Estado-nação são definidas pela propriedade, ocupação e acesso à educação formal, mas em nossa perspectiva elas se cruzam com o viés da *raça* e gênero, que se perpetuaram como forma para distribuir diferentes tratamentos para diferentes categorias de cidadãos. Isso levou a uma gradação de direitos, sendo que alguns se tornaram privilégio para uma categoria particular de indivíduos, que passaram a utilizar inclusive a lei como modo de ganhar benefícios pessoais. Como resultado, os brasileiros receberam desigual distribuição de cidadania por séculos, passando pelos regimes colonial, imperial e republicano (Holston, 2008, p. 112).

O presente artigo tem como objetivo compreender⁵ a importância da tematização dos direitos das comunidades negras rurais na esfera pública, reconhecidas pelo aparato legal como quilombolas ou remanescente de quilombo. Na primeira seção indicaremos com que concepção de esfera pública estamos operando e a importância de pensar o tema do direito dessas comunidades na tripla dimensão de justiça social, quais sejam, reconhecimento de identidades e de direitos, redistribuição material e simbólica e representação política. Na segunda seção trataremos de modo mais específico da questão da identidade quilombola e como pensá-la a partir do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Na terceira parte trataremos de três casos empíricos e, por fim, passaremos às considerações finais.

A tripla dimensão da justiça social

O tema do espaço público e sua relação com os desafios da democratização das relações sociais é estudado sobre diferentes perspectivas.⁶ Avritzer indica que este, provavelmente, seja o conceito mais importante elaborado pela segunda geração da Escola de Frankfurt (1999, p. 177). O tema do espaço público está intimamente ligado “ao processo de reconstrução da teoria crítica na segunda metade do século XX”, o qual permitiu que se processasse uma mudança dentro desta teoria permitindo o estabelecimento de uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática (Avritzer e Costa, 2004, p. 705). Isto foi possível através do esforço desempenhado por Habermas na reinterpretação do significado e do impacto de diversos fenômenos da sociedade moderna (Avritzer, 1999, p. 180). Desse modo, com a introdução do paradigma da linguagem, Habermas desenvolve uma teorização de espaço público que é ponto de partida para qualquer análise sobre tal temática (Habermas, 1984, 1987). É inegável o papel que a teorização habermasiana cumpriu para a possibilidade de complexização desse debate. Isto porque este autor, na década de 1960, traz luz às possibilidades de se pensar as relações entre Estado e sociedade para além do diagnóstico weberiano e dos limites impostos pela burocratização.⁷ A obra de Habermas, *Teoria da ação*

comunicativa, apresenta elementos contundentes que ajudam a pensar a influência da sociedade sobre o Estado a partir de uma concepção teórico-discursiva da democracia. Avritzer indica que:

[...] para o autor da Teoria da Ação Comunicativa, a modernidade não precisa, necessariamente, ser identificada com a inevitabilidade dos processos de burocratização. Para Habermas, a burocratização significa a penetração da forma administrativa do Estado moderno nas arenas sociais regidas pela ação comunicativa [...]. É no ponto de encontro entre as estruturas interativas e os subsistemas que se daria o enfrentamento central da modernidade, enfrentamento esse decisivo para se determinar a capacidade de sobrevivência de formas de comunicação e de interação que deram origem aos principais movimentos sociais da modernidade. Seu resultado não foi o desaparecimento das formas interativas, mas o surgimento de uma esfera de autonomia social identificada com o processo de produção da democracia (1996, p. 18).

A importância da teorização habermasiana é que ela limpa o terreno e demonstra que a sociedade também pode exercer influência sobre a política. Posteriormente, o autor recebe críticas (Zaret, 1992; Bohman, 1996) entre as quais nos interessa de modo específico aquelas formuladas por Nancy Fraser, que está preocupada com novas questões que surgem no espaço público. Fraser (1988) desenvolve uma leitura crítica da obra de Habermas tendo como foco determinadas interrogações com base na perspectiva feminista. Interessa aqui indicar que Fraser aponta para elementos que possibilitam ampliar muitas das questões já tematizadas em Habermas, isso porque essa autora se centra nas exclusões, nos atores sociais, temas e demandas que não alcançaram o âmbito da tomada de decisão.

Dois aspectos devem ser mencionados da crítica de Fraser a Habermas. O primeiro que interessa ressaltar é que Fraser discute a importância de se pensar não apenas o que se passa nos públicos fortes, dominantes (*locus* da tomada de decisão), mas também nos públicos fracos, que surgem dentro do

contexto de lutas contra injustiças em cada época, e isso envolveria a criação de outro vocabulário que permitisse a introdução de inovações linguísticas que tratam de formas de injustiça antes não nomeadas. Esses novos sujeitos políticos criam, em determinados tempos históricos, seus próprios vocabulários contra públicos subalternos, ampliando, assim, as formas de interpretação de injustiça e definindo situações que inicialmente não têm eco no espaço público dominante (Fraser, 2007, p. 327).

A autora indica que um ponto positivo dos públicos fracos ou alternativos é o fato de que eles são autônomos em relação ao Estado, podendo, assim, constituírem-se em arenas de formação de opinião com possibilidades de questionamento crítico do Estado. A autora argumenta ainda para a necessidade de se estabelecer uma forte conexão entre os públicos fortes e os públicos fracos. Ela diz ser necessário pensar numa concepção pós-burguesa de espaço público que ultrapasse a simples formação de uma opinião autônoma desligada dos processos oficiais na tomada de decisão. Tal concepção permitiria refletir sobre os públicos fortes e os fracos a partir de várias formas híbridas, alargando a capacidade de se pensar as possibilidades e os limites da democracia realmente existente (Fraser, 1992, p. 136). Esse é o ponto a reter aqui para apresentarmos a ideia de esfera pública com a qual pretendemos operar. Isso porque com esta ideia de hibridação Fraser aponta para uma possibilidade de superação do caráter, embora útil num primeiro momento, mas por demais sistêmicos na análise de Habermas. Ou seja, tomando a realidade do Brasil e de modo mais específico a da questão quilombola, percebe-se que existem diferentes públicos envolvidos com características próprias, e a ideia de hibridação acaba por ser extremamente útil para a categorização de tais públicos.

O segundo aspecto fundamental, caro para o trato com a temática quilombola, é a imbricação dos diversos elementos do reconhecimento de identidades, e de direitos, de redistribuição material e simbólica e da representação política, os quais não podem ser confinados a determinadas categorias que estabeleçam separações estanques. No texto "What's critical about critical theory?", considera inadequado, por exemplo, o modo como a teoria

habermasiana opera através de uma análise que se estrutura em separar “sistema” e “mundo da vida”. A autora afirma que Habermas acaba por omitir e naturalizar formas de interpretação que separam as atividades entre aquelas ligadas à reprodução simbólica – que de modo geral dizem respeito ao âmbito doméstico, não são remuneradas e tradicionalmente desempenhadas por mulheres – e aquelas vinculadas à reprodução material – que concernem ao mundo do trabalho, são remuneradas e desempenhadas na maioria das vezes por homens. Ela sustenta que essas interpretações são potencialmente ideológicas e inadequadas (*Idem*, p. 33). Portanto, para Fraser, a noção de espaço público deve expandir a capacidade de enxergar as possibilidades da democracia além dos limites da democracia atualmente existente (1992, p. 136). Sua preocupação nos parece muito relevante, pois no caso do direito das comunidades negras estão imbricados fatores ligados ao modo de produção ou de relação com o ecossistema e as especificidades quanto à territorialidade em que vivem; especificidades tão bem expressas pelos artigos 215 e 216 que reforçam o direito das comunidades negras que já constava no artigo 68:

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 de manifestações culturais. [...] 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* (Constituição Federal, 1988, grifos nossos).

Rios, reforçando esta concepção, indica que a Constituição de 1988 ao conceituar os bens culturais se afasta de uma referência exclusiva aos monumentos e à grandiosidade da aparência externa das coisas imóveis, pois passa a considerar “outras situações e contextos que ainda estão acontecendo, dentro de uma visão de cultura como processo contínuo e dinâmico, como a representatividade e

identidade étnica de cada um dos grupos formadores da nacionalidade, em seu sentido mais amplo” (2007, p. 109). Assim, quando mencionamos que o direito quilombola mobiliza a redistribuição material e simbólica, estamos concebendo que o direito ao território quilombola mobiliza também a ideia de “patrimônio cultural” que está relacionada com elementos da cultura material e imaterial, não sendo possível, portanto, reduzir a ideia de reconhecimento dessa identidade e desses direitos a apenas uma dessas dimensões.⁸ Por este motivo é necessário articular uma concepção de espaço público que permita pensar a imbricação entre os elementos do reconhecimento de identidades e de direitos, de redistribuição material e simbólica e de representação política, os quais não podem ser confinados a determinadas categorias que estabeleçam separações estanques entre esses diversos elementos, o que permite enxergar as possibilidades além dos limites da democracia atualmente existente (Fraser, 1992, p. 136).

Por todas essas questões é que ganha relevância o debate sobre a capacidade de representação política adquirida por tais grupos, o que pluralizou as formas de entrada de temas e demandas na arena política (Young, 2002; Castelo, Houtzager e Lavallo, 2006). O tema da representação política – eleitoral ou não – leva à necessidade de análise das várias formas de representação (Pitkin, 1985). A representação política que interessa investigar neste estudo está ligada à “representação de temas e experiências” (Avritzer, 2007, p. 448), e acrescentaríamos de demandas⁹ no espaço público. Essa seria uma forma de representação em que determinadas associações, federações, articulações ou coordenações apresentam as questões de grupos definidos e se sentem legitimados para propor tais demandas pela afinidade com os outros pares ligados àquela questão, assim, “a legitimação se dá pela relação com o tema” (Avritzer, 2007, p. 448). Desse modo, estamos compreendendo representação política não eleitoral como espaço em que grupos podem apresentar suas demandas, temas e experiências no espaço público – sejam os “fortes”, sejam os “fracos”, dependendo de sua força política – e que tem importância pela possibilidade de questionar e/ou desestruturar hierarquias que ins-

titucionalizam determinados formatos de participação e que levam atores sociais a sofrerem uma exclusão estrutural (Fraser, 2007, p. 315). Assim, o tema do “direito das comunidades negras à sua territorialidade” entrou na cena política nacional¹⁰ através do artigo 68 do ADCT.

Ressignificando direitos

A categoria de “remanescentes de comunidades de quilombos” confunde-se no senso comum com a definição histórica e passadista de Quilombo, tão bem definida por Almeida (2002) como *frigorificada* e, por isso mesmo, uma concepção a ser superada. Conforme Marques (2009, p. 340), a ideia de quilombo¹¹ percorre há longo tempo o imaginário da nação e é uma questão relevante desde o Brasil Colônia, passando pelo Império e chegando à República. Tratar do tema quilombos e quilombolas, ainda na atualidade, pressupõe não só incidir sobre uma luta política, mas também sobre uma reflexão científica em processo de construção (Leite, 2003).

Para que se desenvolva uma análise mais adequada do termo é necessário trabalhar com a categoria já em seu significado *ressemantizado*, pois (1) permite aos grupos que se autoidentificam como “remanescentes de quilombo” ou quilombola uma efetiva participação na vida política e pública, como sujeitos de direito; e (2) se afirma com isso a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo. A *ressemantização* do termo percorreu um longo caminho temporal e discursivo. A seguir, de forma resumida, explicaremos esse processo.

O que significa os chamados *remanescentes de quilombo*, ou quilombolas? Trata-se de um fenômeno sociológico que, segundo Almeida (2002), se caracteriza por: (1) identidade e território indissociáveis; (2) processos sociais e políticos específicos que permitiram aos grupos uma autonomia; e (3) territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam ser reconhecidos. Portanto, corresponde uma afirmação a um só tempo étnica e política.

O debate sobre a concepção da propriedade fundiária é central quando pensamos na questão

do direito à territorialidade quilombola. Lima, com base em dois relatórios antropológicos,¹² descreve o regime consuetudinário de propriedade da terra:

As terras de quilombos pertencem a um regime consuetudinário de propriedade da terra praticado por populações rurais brasileiras, mas não plenamente contemplado pela legislação. Trata-se do regime das terras tradicionalmente ocupadas [...]. A noção de tradição tem aqui o sentido literal de entrega, *transmissão* (do latim: *traditio, tradere*) [...]. A transmissão da terra entre as gerações, como a de outras heranças recebidas de ancestrais e legadas a descendentes, segue um modelo de herança instituído localmente. O mais comum é a herança cognática, transmitida pelas duas linhagens de ascendentes, a paterna e a materna. Nesse regime de ocupação da terra, os herdeiros recebem parcelas do pai e da mãe, configurando linhagens de transmissão por onde se sucedem as parcelas de terra e as gerações de pessoas. A imbricação entre parentes e o território é evidente, ainda mais sendo a terra a fonte de sobrevivência direta dessas populações rurais (Lima, 2008, s/p).

A noção de propriedade privada, individual, foi desenvolvida pela civilização ocidental na era moderna, mas não extinguiu por completo outros regimes de propriedade. Lima reporta tal constatação a autores como Maine, Weiner, Simmel, Mauss e Godelier, ao que podemos acrescentar Marx e Engels. Em nota de rodapé da segunda edição inglesa do *Manifesto do Partido Comunista* (1888), Engels descreve como é recente o surgimento da propriedade privada:¹³

A pré-história, a história da organização social que precedeu toda a história escrita, era, ainda, em 1847, quase desconhecida. Depois, Haxthausen descobriu na Rússia a propriedade comum da terra, Maurer demonstrou que esta constituía a base social de onde derivavam historicamente todas as tribos teutônicas e verificou-se, pouco a pouco, que a comunidade rural com posse coletiva da terra era a forma primitiva da sociedade desde as Índias até a Ir-

landa. Finalmente, a organização interna desta sociedade comunista primitiva foi desvendada em sua forma típica pela descoberta decisiva de Morgan, que revelou a natureza verdadeira da gens e seu lugar na tribo. Com a dissolução dessas comunidades primitivas, começa a divisão da sociedade em classes diferentes e finalmente antagônicas. Procurei analisar este processo na obra *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums Und des Staats* [A origem da família, da propriedade privada e do Estado, 2. ed. Stuttgart, 1886]. (Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888.)

Os grupos quilombolas não precisam apresentar (e muitas vezes não apresentam) nenhuma relação com o que a historiografia convencional trata como quilombos. Os *remanescentes de quilombos* são grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais etc. em torno do autorreconhecimento como um *grupo específico* e, conseqüentemente, busca-se a manutenção ou a reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Eles podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão e, principalmente, uma ligação umbilical com seu território.

Em outras palavras, a ideia de quilombo se constitui em um campo conceitual com uma longa história. No entanto, a definição histórica deve ser colocada “em dúvida e classificada como arbitrário para que possa alcançar as novas dimensões do significado atual de Quilombo” (Almeida, 1996, p. 11). Atente-se para o fato de seu significado atual ser fruto das “redefinições de seus instrumentos interpretativos”. O quilombo *ressemantizado* é um rompimento com as ideias passadistas (*frigorificadas*) e com a definição “jurídico-formal historicamente cristalizada”, tendo como ponto de partida situações sociais e seus agentes que, por intermédio de instrumentos político-organizativos (tais como as próprias comunidades quilombolas, associações quilombolas, Ongs, movimentos negros organi-

zados, movimentos sociais e acadêmicos), buscam assegurar seus direitos constitucionais. Ocorre que, para tanto, os agentes quilombolas e seus parceiros precisam “viabilizar o reconhecimento de suas formas próprias de apropriação dos recursos naturais e de sua territorialidade” (*Idem*, p. 12). Ou seja, precisam se impor como um coletivo étnico, e, para isso, não mais importa o arcabouço “jurídico-formal historicamente cristalizado” a despeito dos quilombos, que existira na estrutura jurídica colonial e imperial (sempre com características restritivas e punitivas) e se encontrava ausente do campo jurídico republicano até a promulgação da Constituição de 1988. Importa aqui o direito adquirido no art. 68 do ADCT.

O conceito anteriormente utilizado pela Fundação Cultural Palmares (FCP),¹⁴ até aproximadamente meados dos anos de 1990, que compreendia o quilombo por qualidades culturais substantivas e por sua história de lutas pretéritas, bem como unidade guerreira e autossuficiente, não mais satisfazia aos anseios criados pelo dispositivo constitucional. Com a redefinição do termo quilombo, a nova sematologia retira o acento da atribuição formal e das pré-concepções e passa a considerar a categoria *remanescentes de quilombo* como um autorreconhecimento por parte dos atores sociais envolvidos. Nas palavras de Almeida:

Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum. O estigma do pensamento jurídico (desordem, indisciplina no trabalho, autoconsumo, cultura marginal, periférica) tem que ser reinterpretado e assimilado pela mobilização política para ser positivado. A reivindicação pública do estigma “somos quilombolas” funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí. No inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas. Neste sentido, pode-se dizer que: o art.68 resulta por abolir realmente o estigma (e não magicamente); trata-se de uma inversão simbólica dos sinais que conduz a uma redefinição do significado, a uma reconceitualização, que tem como

ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos (*Idem*, p. 17).

O atual conceito de quilombo difere fundamentalmente do que representava no transcorrer do regime escravocrata, e mesmo quase um século após a abolição da escravidão. O que antes era uma categoria vinculada à criminalidade, à marginalidade e ao banditismo é hoje considerado, de acordo com a perspectiva antropológica mais recente, entre outros elementos, como um ente vivo e dinâmico, “um lócus de produção simbólica” (Marques, 2008) sujeito a mudanças culturais. Está também associado a um poderoso instrumento político-organizacional e ao acesso a políticas públicas. Nesse sentido, é vital a combinação entre a definição de Weber para comunidades étnicas e a de Barth para grupos étnicos.

Em consonância com Weber (2004), a etnicidade é um instrumento político-organizacional, e o caráter político da ação comunitária é uma das características mais elementares de uma comunidade. Ele afirma que a ideia de étnico pode ser conformada por vários fatores, como visão de mundo, língua própria, religião, lugar de origem, relações de consangüinidade. No entanto, a motriz que envolve a noção de etnicidade é a unidade de ação, ou melhor, uma união em termos de vontade política.

Barth (1998) entende os grupos étnicos, primeiramente, como tipos de organização social. Desse modo, a característica fundamental que os define é a autoatribuição. Consiste em um tipo de organização que confere pertencimento via afiliação e exclusão, em uma relação de fronteiras contrastivas. Barth, ao enfatizar como princípio primordial o fato de os grupos étnicos serem categorias de atribuição e identificação realizada pelos próprios atores, afirma o caráter organizativo de interação entre as pessoas. Interação que, quando ocorre entre diferentes grupos étnicos, não produz aculturação e tampouco leva ao desaparecimento dos grupos e de sua identidade cultural, pelo contrário, o contato interétnico produz na maioria das vezes uma afirmação dos contrastes e das características culturais

consideradas pelos próprios atores as mais significativas e de maior relevância.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por sua vez, define identidade coletiva pela “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Trata-se, portanto, de uma identidade em termos étnicos, de uma existência coletiva em consolidação, que se fundamenta em uma autoconsciência identitária, cujas demandas por direitos se revelam por meio da organização social e política, que tem no território uma de suas formas mais expressivas de afirmação.

Como vimos, a definição de quilombo perdeu por mais de dois séculos e só começou a ser modificada mediante movimentos organizados pelos próprios quilombolas e seus apoiadores e parceiros. A partir da Constituição de 1988, termo *quilombo* passou a representar, juridicamente, uma nova concepção. Com efeito, o ingresso dessa categoria na nova constituinte não foi um presente, ao contrário, foi fruto de uma árdua conquista, o que reflete a crescente apropriação dos instrumentos político-organizativos pelos sujeitos do direito, no caso, os quilombolas.

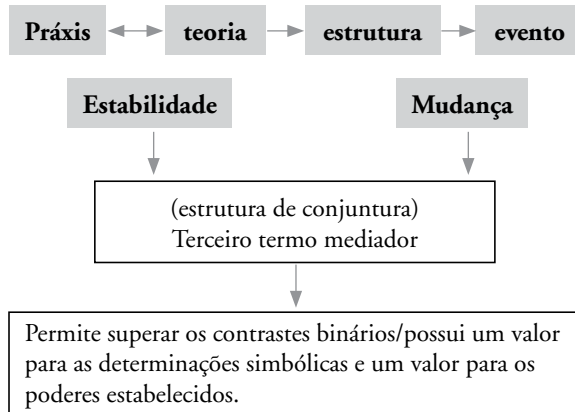
Portanto, trata-se de uma categoria não essencial. A *essencialização*, *frigorificação* ou *objetificação* é redução fenomenológica inaceitável, pois neste caso perde-se a sua principal característica – a vivacidade, um bem em movimento constante, dinâmico e vivo, o que *ele é* – e o transforma em objeto de desejo insaciável, a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades. Na versão ressignificada o termo *remanescentes de quilombo* exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser rememorado. Ele é a voz da cidadania autônoma dessas comunidades.

Nos termos de Sahlins, o conceito pode ser entendido como “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’”, ou seja, “as relações simbólicas de ordem cultural”, e, portanto, “é um objeto histórico” (1990, pp. 7-8). A ressemantização funcional retirou dessa categoria o estatuto de convenção prescritiva, para criar a noção de invenção performativa (passando do plano do ideal para o âmbito real, isto é, a aplicação de políticas públicas voltadas para esses grupos). É justamente essa reprodução da

estrutura, que implica em sua transformação, que não é bem aceita pelo senso comum e por setores do campo jurídico.

Invenção performativa é o diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática. Daí tomarmos de empréstimo da obra de Sahlins (1990, p. 190) a explosão do conceito de história pelo conceito de antropologia, e este pelo conceito de história. A *estrutura de conjuntura* é uma ação simbólica comunicativa e conceitual, uma prática antropológica total que, contrastando com qualquer redução fenomenológica, não pode omitir que a síntese exata do passado e do presente é relativa à ordem cultural, do modo como se manifesta em uma estrutura da conjuntura específica.

Estrutura de conjuntura pode ser aplicado à categoria *remanescentes de quilombo*, que é fruto de uma história na qual tanto seu significado semântico como sua operacionalidade política são igualmente importantes. Em forma esquemática apresentar-se-ia:



Fonte: Marques (2009, pp. 351-352)

Cada esquema cultural particular cria as possibilidades de referências materiais para as pessoas e é constituído a parti de distinções de princípios que, em relação aos objetos, jamais são unívocas. Pensar a ressemantização como uma definição pragmática das categorias e das transformações entre elas significa perceber que o alcance lógico (a práxis) precede às transformações funcionais. Daí a reprodução da estrutura implicar sua própria modificação. *Remanescentes de quilombos* é um

construto que só atinge sua plenitude na interface entre os múltiplos discursos: antropológico, político, jurídico, dos quilombolas e dos movimentos envolvidos com a temática.

A Constituição de 1988 define o Estado brasileiro como multicultural e pluriétnico.¹⁵ Nesse contexto, a aplicação das normas passa a ser acompanhada por uma pluralidade jurídica: hermenêutica e transdisciplinar. Duprat (2007, p. 16) aponta corretamente que para uma efetiva aplicação do direito *aos remanescentes quilombolas* devem-se considerar suas especificidades, pois, do contrário, em vez de uma conquista constitucional haveria uma perpetuação do quadro de exclusão social e racial.

O texto constitucional pode ser considerado ambíguo, permitindo várias leituras. De um ponto de vista menos hermenêutico, entende-se que aos “sobreviventes” (os que remanesceram) é dado o direito à propriedade definitiva. Essa interpretação incorre em uma cilada para os coletivos étnicos quilombolas, uma vez que todas as leis que vigoraram no período colonial e imperial (vale lembrar que esta categoria desaparece nas constituições republicanas até a Constituição de 1988) se referiram à categoria quilombo de forma negativa – uma chaga, uma organização criminosa, algo que deveria ser combatido. Portanto, se o texto desse dispositivo for tomado de forma literal, não é possível nem mesmo falar em *remanescentes de quilombo*. Como afirma Almeida:

Admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas míticas: terras de herança, terras de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela. Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação “original”, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir

das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum (Almeida, 1996, p. 17). A partir da definição constitucional, Arruti (2003) deduz que foi necessária uma renovação no plano do direito fundiário, e também no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas com características étnicas. Acreditamos que isto vale também para populações urbanas com essas mesmas características.

Da forma como foi redigido, o art. 68 cria não só um direito (propriedade definitiva das terras ocupadas), mas também a categoria política e sociológica detentora deste direito (*remanescente de quilombos*). O problema aqui é político-semântico: os grupos étnicos beneficiados pela legislação existiam anteriormente a ela, no entanto não se utilizavam dessa denominação legal, pois tal figura jurídica não existia. É possível se considerar remanescente de algo que durante todo o período colonial e imperial sempre foi considerado uma atividade criminosa e que desapareceu do léxico constitucional por cem anos no período republicano? O que viria a ser então um *remanescente de quilombo*?¹⁶ Que categoria era esta? Percebe-se na redação do artigo a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do legislador, uma vez que ele se manteve ligado a uma visão objetivadora e passadista do conceito de quilombo. O dispositivo não reconhece a questão quilombola em seu viés étnico, como resposta a uma situação de conflito e confronto com outros grupos sociais, econômicos e com agências governamentais.

Aqui, precisamente, têm-se o exemplo de um caso em que se torna necessário uma leitura hermenêutica e transdisciplinar da legislação. Por um lado, uma leitura apenas normativo-dogmática¹⁷ poderia ser favorável aos quilombolas – segundo Silva (1995), a aplicabilidade do art. 68 é imediata, não necessitando de lei ordinária; para a procuradora federal Deborah Duprat (2002), embora o art. 68 esteja no ADCT, ele deve ser interpretado de acordo com a Constituição e, assim, percebe-se que em seu corpo permanente esta reconhece

e denomina a expressão quilombo no § 5º do art. 216, seção II, capítulo III, título VIII, que trata da cultura em suas formas permanentes –, por outro lado, contudo, não seria suficiente no embate político. Neste ponto, trata-se como *se dá* na prática: aquilo que os antropólogos denominam *estar lá* e os juristas chamam de *realidade jurídica com causas e princípios verificáveis*.

Segundo Arruti (2006, pp. 66-70), a separação entre o art. 68 do ADCT e os arts. 215 e 216 do corpo permanente da Constituição ocorreram por razões políticas. Por pressão de parlamentares conservadores, a parte referente ao *tombamento dos documentos relativos à história dos quilombos* ficou no corpo permanente da Constituição (no capítulo relativo à cultura), mas a parte relativa à questão fundiária foi “exilada” no corpo transitório. Para um mesmo sujeito jurídico, tratamentos diferentes. Tal fato, seguindo o autor, pode ser interpretado pelo menos de duas maneiras. Por um lado, como reação de parlamentares conservadores a um futuro uso dos direitos relativos à questão fundiária. Isso é reforçado pela constatação de que, nos anos de 1980, grupos camponeses do Pará e, posteriormente, do Maranhão se organizavam em mobilizações em torno da terra; foram, portanto, as bancadas desses estados as mais resistentes ao art. 68, como que antevendo as possíveis consequências desta lei em termos de redistribuição fundiária. Por outro lado, a evidência de que a questão do *negro* se confunde em nosso país com a questão cultural, o que, para os antropólogos, se constitui em um frutífero objeto de reflexão.

Destarte, ao combinar a aplicação do art. 68 do ADCT com os arts. 215 e 216 do corpo permanente, pode-se extrair algumas conclusões: (1) a Constituição brasileira reconhece que a formação nacional é pluriétnica ou multiétnica; (2) é obrigação de Estado proteger as diferentes manifestações, historiografias e tradições; (3) é obrigação estatal a promoção da diferenciação e da diversidade cultural. Mas é preciso haver uma transformação no *modus operandi* do sistema jurídico, bem como na dimensão moral do direito (Cardoso de Oliveira, 2002), ou, nos termos de Mauss (1974), criar um sistema menos preocupado com o *indivíduo* (categoria jurídico-política) e mais preocupado com a noção de *pessoa*.

A ciência jurídica, tal como se conhece, é uma aquisição da modernidade e, especificamente, do liberalismo. A ideia de universalidade e do individualismo moderno, o que Dumont (1985) chama de “indivíduo no mundo”, é claramente datada: engendrada na Europa, na passagem da Idade Média e a Idade Moderna, época em que também se organizam as primeiras escolas superiores. É no contexto de sucessivas movimentações e revoluções no campo político, filosófico, jurídico, científico, teológico, ideológico, visando à derrubada do *Ancient Regime*, que se torna possível a universalização do indivíduo humano como pertencente a um mesmo gênero portador de direitos. Neste quadro dinâmico e de descompasso entre tempo e espaço (Giddens, 1991), a ideia de justiça (temporal e espacialmente localizada) foi apropriada pelos *jus naturalistas* como um direito natural e transformada em um dogma universal. A teoria dos direitos naturais baseia-se, então, no tripé individualismo, contrato social e Estado-nação.

Segundo os *jus naturalistas*, o individualismo se explica a partir da consciência de que os indivíduos são anteriores à criação do Estado, gozando, portanto, de direitos naturais como à vida, à propriedade, à liberdade, à segurança. O Estado é resultante de um pacto, hipotético ou não, denominado contrato social, por meio do qual indivíduos livres em busca da superação do estado de natureza fundam a sociedade civil. Se de um lado tal contrato exige a renúncia de parte da liberdade inerente ao indivíduo, de outro, funda um novo ente, o cidadão, a quem se estão garantindo direitos e deveres sob a guarda do Estado-nação.

Por essa rápida descrição percebe-se que se trata de um projeto associado a um tempo, um lugar e uma classe revolucionária – Europa do séculos XVII e XVIII no período de ascensão da burguesia. Pleiteava-se ali o direito à liberdade, mas uma liberdade de características negativas, ou seja, que se qualifica e se caracteriza pela imposição de uma série de proibições, sobretudo ao Estado no que se refere à esfera dos direitos individuais. É compreensível, pois, a opção, ao menos no plano do discurso do Direito, pelo indivíduo homogêneo e abstrato:

[...] o Direito, nesse contexto, é entendido como uma *qualidade moral que compete à pes-*

soas (qualitas moralis personae competens, segundo a conhecida definição de Grocio), onde, portanto, o indivíduo ocupa o lugar primeiro e central. Esse sujeito de direito, no cadinho de homogeneidade e de unidade que lhe é correlato, é um ser abstrato, intercambiável, sem qualidades (Duprat, 2007, p. 11).

Duprat esclarece, no entanto, que o Direito em sua efetividade não é cego às qualidades e às competências das pessoas, e, podemos dizer, dos grupos étnicos. Na realidade brasileira “o sujeito de direito, aparentemente abstrato e intercambiável, tinha, na verdade, cara: era masculino, adulto, branco, proprietário e são” (*Idem*, p. 13). Se isso é verdade, as melhorias para as minorias políticas (que não raras vezes são maiorias demográficas) não são dádivas e sim conquistas. Para Hannah Arendt (1989), estas conquistas, denominadas de forma ampla como direitos humanos, estão em um constante processo de construção e reconstrução na busca da dignidade humana.

Como lembra Boaventura Sousa Santos (2002), uma justiça efetiva tem caráter de redistribuição e reconhecimento,¹⁸ e também de representação. Em outras palavras, não basta tratar o indivíduo e seus agrupamentos de forma genérica e abstrata. É imperioso enxergá-los em suas especificidades – algo mais próximo da noção de *eu* ou de *pessoa*, descrita por Mauss. A efetiva proteção e promoção de direitos necessita da diversidade, e, para tanto, da aplicação de políticas específicas ou diferencialistas, endereçadas a indivíduos ou a grupos socialmente vulneráveis ou alvo preferencial de exclusão. Se o direito à igualdade é fundamental, o direito à diferença também o é no mesmo nível. Para uma justiça eficiente, portanto, é necessário que se adote postura de soma e não de subtração; em vez da contraposição “política universalista *versus* política diferencialista”, deve haver uma aplicação concomitante dos dois tipos.

A luta por reconhecimento territorial

Treccani (2006, p. 268) indica a existência de 3.523 comunidades quilombolas no Brasil. A Fundação Cultural Palmares, responsável

pela concessão da certidão de autodefinição,¹⁹ identifica 1.523 comunidades quilombolas com certidões, estimando-se a existência de aproximadamente 123.592 famílias. O movimento quilombola organizado fala em quase 5 mil comunidades. Dada a própria característica processual do fenômeno estudado, o campo empírico é bastante amplo, e por isso optou-se aqui por apresentar²⁰ alguns elementos do processo de luta jurídica em três comunidades quilombolas: Campinho da Independência (RJ), Rio das Rãs (BA) e Frechal (MA). O que há de semelhante entre essas três experiências é que a luta pela regularização dos territórios começou antes mesmo da aprovação do artigo 68 do ADCT.

No caso de Campinho da Independência (RJ), a única alternativa para a defesa desse território étnico/racial, ameaçado pelo crescente interesse econômico e turístico na área onde se localiza,²¹ foi entrar com um processo individual, embora eles vivessem segundo o conceito de família extensa, sendo que uma das regras da comunidade era que a terra não poderia ser vendida (Gusmão, 1996, p. 32). Segundo Gusmão: “não aceitando mais ‘voltar à escravidão’ o povo de Campinho se reúne, busca um advogado que os esclarece sobre seus direitos e, em 1975, entra com uma ação de usucapião” (*Idem*, pp. 39-40).

No caso da comunidade de Rio das Rãs (BA), com o início do processo de expropriação das famílias por parte de fazendeiros da região, em 1972, a comunidade passa a sofrer ameaças e proibições de toda ordem. Conforme Doria e Carvalho: “em 1989, a comunidade, inicialmente representada por setenta famílias, iniciou um processo judicial e conseguiu uma liminar de reintegração de posse” (1995, p. 77). Foi um longo processo de batalhas judiciais. Também neste caso foram as próprias famílias que entraram com o processo judicial.

No caso de Frechal (MA), a luta teve início em 1974, com a chegada do pretense dono das terras, Thomaz Melo Cruz. Isso fez com que o grupo, embora sendo um quilombo desde 1834 (Costa e Pedrosa, 1996, p. 116), fosse obrigado a aceitar, para minimizar a insegurança provocada pela chegada do referido fazendeiro, sua regularização fundiária como unidade de conservação ambiental,

isto é, uma reserva extrativista. Temia-se na época que a regularização do território na modalidade de “remanescentes das comunidades de quilombos” resultasse muito lento ou mesmo impossível.

Dados os limites deste artigo, não nos detemos nos meandros dos processos de titulação de cada uma dessas áreas; de qualquer maneira, essas comunidades são emblemáticas para mostrar a passagem de uma luta local, que ainda não aparecia no âmbito nacional, para o acionamento do art. 68 do ADCT. Gusmão mostra que “a conquista desse princípio, desde 1988, tem ensejado uma série de fatos que o legitimam como meio de garantir direitos e assegurar condições fundamentais de existência” (1996, p. 245). A comunidade de Campinho da Independência (RJ) foi titulada em 1999, cujo processo partiu de uma reivindicação de usucapião para se tornar uma comunidade remanescente de quilombos. No caso de Rio das Rãs, o art. 68, de acordo com Carvalho e Doria (1995, p. 190), teve um papel muito importante no processo de titulação dessa comunidade.²² Mesmo no caso de Frechal, que foi regularizada como reserva extrativista em 1994, há a identificação dessa área como quilombo, tanto é que a comunidade foi declarada em 1992 como “Reserva Extrativista do Quilombo Frechal” (Costa e Pedrosa, 1996, p. 121). Essas três situações permitem apontar dois aspectos. Em primeiro lugar, em todas as três a luta passou da mobilização de recursos jurídicos que justificassem a titulação para a mobilização de uma garantia constitucional aprovada na Carta Magna de 1988. Em segundo, a luta transpôs a esfera local atingindo uma esfera de mobilização nacional, o que pode ser atestado pela criação em 1996, na cidade de Bom Jesus da Lapa (Bahia), da Coordenação Nacional de Quilombos – Conaq.

Esses três processos de titulação revelam que as novas identidades reinstrumentalizam antigos valores (Comaroff e Comaroff, 2010). Conforme demonstramos ao longo deste estudo, a etnicidade aqui não é primordial (essencialista); ao contrário, ela é tangível e estabelece relações entre o mundo local e o global (*Idem, ibidem*). No caso em análise poderíamos mesmo falar em termos de um “direito local” e um “direito positivo”, hegemônico.

Considerações finais

Pretendemos mostrar que a luta das “comunidades remanescentes de quilombo” tem na Constituição de 1988 um marco histórico e de visibilidade no espaço público nacional, mas não seu marco *fundante*, já que ela é anterior, tendo sido a Constituição, em seu corpo legal, uma resultante desse processo de luta.²³ No entanto, é preciso chamar a atenção para a importância da nomeação. Lemos na Carta o termo *comunidades remanescentes de quilombos* que, como vimos, não é algo natural e sim um construto constituído por uma história política, legal, sociológica, antropológica e econômica. História que tem sido utilizada atualmente, na arena jurídica, para desqualificar o pleito dos grupos autoidentificados como quilombolas. Tal conceito/categoria consiste em um sistema de identificação – portanto uma redução fenomenológica –, isto é, uma ação que responde a uma demanda pelo avanço da democracia em um processo de emancipação social e em uma cidadania que requer o reconhecimento da diferença, a redução das desigualdades e a inclusão social através da redistribuição de recursos e da representação política.

A Constituição de 1988 tem pelo menos dois significados importantes. Apesar das dificuldades de interpretação que o termo “remanescentes de quilombos” encerra, a inserção desta categoria no texto constitui um aparato jurídico-legal que dá sustentação ao direito à territorialidade para esses grupos. Por outro lado, a Carta permitiu que a luta que já vinha se desenvolvendo há décadas de modo localizado em diversas regiões do Brasil pudesse ganhar a esfera pública nacional e, desse modo, tornar públicas as demandas específicas de grupos que lutam pela garantia da territorialidade, onde possam desenvolver seus “modos de criar, fazer e viver” em conformidade com o Artigo 216 desta mesma Constituição Federal.

Reconhecemos, por fim, a necessidade de um maior investimento em apresentar a maneira pela qual os termos de luta pelas classificações produzem um “aparato legal”. Reconhecemos ainda ser imprescindível um maior aprofundamento na “tematização da esfera pública dos direitos através do aparato legal quilombolas”, assim como uma

apresentação mais detalhada dos “híbridos organizacionais” e um maior desenvolvimento do que consideramos uma análise performativa do direito. Este texto, portanto, constitui-se mais como um programa de pesquisa do que um estudo conclusivo a respeito da temática proposta.

Notas

- 1 O termo “comunidades” tem sido utilizado de modo generalizado para todos os grupos sociais e tem sua origem nas designações utilizadas pelas pastorais ligadas às Comunidades Eclesiais de Base. O uso desse termo no presente artigo deve-se tanto a essa generalização quanto ao fato de que essa é a designação utilizada no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), na Constituição Federal do Brasil de 1988, qual seja, “remanescentes das comunidades de quilombos”. Esclarece-se, portanto, que não se busca aqui uma maior gênese do termo *comunidade* que se transmutou em categoria/conceito.
- 2 O termo “afro” expressa a necessidade de rememorar a origem desses grupos, a experiência da escravidão e as marcas deixadas por ela, seja no âmbito das desigualdades socioeconômicas, seja no âmbito das relações sociais marcadas pela discriminação e nas relações simbólicas marcadas pelo preconceito. Do amplo escopo de demandas dos afrodescendentes está aquele que neste estudo interessa mais de perto, que são os afro-descendentes com identidade ligada à terra. Por outro lado, tal como o termo comunidade, não se busca aqui uma maior gênese do termo *afro*, o qual se transmutou em categoria/conceito. A opção por este termo polissêmico visa exatamente demonstrar a riqueza de casos empíricos que podem ser abarcados dentro do direito à territorialidade quilombola. Estes grupos são designados por diversos termos – como quilombos, mocambos, terras de preto, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro, terras de santo, terras de santíssima – que surgiram depois da desestruturação das irmandades religiosas (Almeida, 2006, p. 16). Neste estudo, alguns termos serão utilizados com maior frequência, para designar os “remanescentes de quilombos”, tais como: “quilombolas”, “grupos étnicos”, “grupos quilombolas”, “comunidades negras”. No entanto, todos seguindo o conceito de Weber, segundo o qual “A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter consequências importantes particularmente para a formação

- da comunidade política. Como não se trata de clãs, chamaremos grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração e nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (Weber, 2004, p. 270).
- 3 O processo que leva à titulação é longo e tem a participação de duas entidades públicas com atribuições diferentes, sendo que um terceiro pode atuar em nível estadual. O primeiro é a Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura, responsável por emitir o certificado de reconhecimento à comunidade como quilombola. Depois disso, seu registro no “Cadastro Geral dos Remanescentes de Quilombos da Fundação Cultura Palmares”. O segundo órgão a atuar, já no processo de titulação dos territórios, no nível federal é o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) podendo, ainda, contar com o trabalho dos Iter (Instituto de Terras do Estado) quando a terra demandada envolver o espaço territorial estadual. O processo obedece ainda às seguintes etapas: abertura; caracterização da comunidade; produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID); ocorrem, simultaneamente, a publicação e a consulta a órgãos e entidades envolvidas no processo; julgamento das contestações e manifestações contrárias à titulação; Portaria do presidente do Incra reconhecendo e declarando os limites das terras do território quilombola; após esta medida, o processo pode seguir diferentes caminhos dependendo do caso (envio para a Secretaria de Patrimônio da União; ou envio para o governo estadual; desapropriação, ou anulação de títulos viciados; reassentamento de posseiros). Trilhado algum desses caminhos, procedem-se a demarcação física, outorga do título e o registro em cartório. Tal percurso é extremamente moroso podendo durar vários anos e não raras vezes até décadas. Cf. <http://www.cpisp.org.br/terras/html/comosetitula_caminho.html>. Fonte: CPISP. Disponível em <<http://www.cpisp.org.br/terras/>>.
 - 4 Fonte: CPISP. Disponível em <<http://www.cpisp.org.br/terras/>>. Estes dados por si só dramáticos tornam-se mais graves quando se analisa que nos estados com maior número de titulação o processo ocorreu antes mesmo da regularização da política fundiária quilombola e é fruto ou de vontade política local ou da utilização de outras legislações ambientais, como no caso do Pará.
 - 5 Em consonância com Max Weber, busca-se compreender as relações sociais; portanto, trata-se de uma interpretação da ação em termos de significado subjetivo da ação. Busca-se compreender a questão como um fato carregado de sentido, isto é, como algo que aponta para outros elementos, e somente em função dos quais poderia ser conhecido em toda a sua amplitude.
 - 6 Embora no presente estudo a análise recaia nos termos no debate entre Jurgen Habermas e Nancy Fraser, deve-se ressaltar que Hannah Arendt é uma das precursoras do conceito de espaço público na modernidade tardia. Para aprofundamento da obra de Arendt, ver Canovan (1994).
 - 7 Avritzer (1996, p. 18) aponta que, embora Habermas indique que a modernidade não precisa ser identificada com a inevitabilidade dos processos de burocratização, ele também percebe a “existência de uma tensão entre o crescimento da racionalidade de meios, própria à administração burocrática vigente no Estado moderno, e os princípios organizativos de uma esfera baseada na interação social”.
 - 8 Sarmiento afirma que “o art. 68 do ADCT, além de proteger direitos fundamentais dos quilombolas, visa também à salvaguarda de interesses transindividuais de toda a população brasileira” (2007, p. 85). Portanto, na perspectiva desse autor, a garantia do direito quilombola liga-se à própria preservação do patrimônio cultural do país.
 - 9 Embora o presente estudo mantenha o foco nas formas de representação não-eleitoral para se pensar a questão quilombola, concordamos com Avritzer quando esse afirma que é “desejável que uma reconstrução adequada do conceito de representação reforce tanto os seus elementos eleitorais quanto os não-eleitorais [...]” (Avritzer, 2007, p. 456).
 - 10 Almeida indica que a luta pelo direito à estas territorialidades já conhecia diversas formas de organização e resistência muito antes da Constituição de 1988. Ele indica que o direito garantido neste aparato Constitucional é resultante “de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas terras de preto, mocambos, lugar de preto e outras designações que consolidaram de certo modo as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos” (2006, p. 33).
 - 11 Para uma definição processual do conceito de quilombo e sua ressignificação quilombola, recomenda-se a leitura de Marques (2009), principalmente as subseções deste trabalho: “Quilombo enquanto definição

- científica”; “A ressignificação da ideia de quilombo”; “De quilombos a quilombolas”.
- 12 Redigidos por pesquisadores da UFMG, integrantes do NuQ (Relatório Antropológico Comunidade de Mumbuca e Relatório Antropológico Comunidade de Marques).
 - 13 Faz-se necessário afirmar que não defendemos tratar as terras quilombolas como propriedade comunais no sentido adotado pela maioria dos marxistas (para uma leitura aprofundada sobre territorialidade quilombola, ver Marques (2008, cap. 5). A utilização desse cânone tem como finalidade reafirmar o quão recente é o surgimento da propriedade privada e desta forma desnaturalizar esse tipo de ocupação e seu discurso. Dito de outro modo, trata-se de desvelar a forma de ocupação fundiária brasileira e inverter o discurso conservador que fala em oportunismo por parte dos quilombolas. A partir de uma leitura mais profunda da ocupação fundiária brasileira percebe-se que os oportunistas são os grandes latifundiários e seus métodos pouco ortodoxos de legitimação de terras. Por consequência isso nos indicaria outro flanco deste debate, os diferentes modos de acesso ao sistema jurídico e o comportamento deste poder como um braço de imposição de vontade das minorias dominantes.
 - 14 A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma fundação do governo federal, cuja criação foi autorizada pela Lei nº 7.668/88 e materializada pelo Decreto nº 148/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira.
 - 15 Ela é chamada de Constituição Cidadã por seu amplo caráter democrático, inclusivo, fruto da mobilização e da participação dos movimentos sociais, políticos, religiosos, ecológicos etc. reunidos sob a rubrica de *progressistas* e organizados em grande parte nos fins dos chamados anos de chumbo da ditadura militar. A feição cidadã de nossa Constituição, por influência desses movimentos, permite sermos, ainda que somente na teoria e não na prática, uma das sociedades mais avançadas em termos constitucionais, quer no campo dos direitos humanos, dos direitos de minorias, dos direitos sociais e previdenciários, quer em relação a temáticas específicas, tais como o direito das crianças e dos adolescentes, dos portadores de necessidades especiais, ou o que nos interessa em particular neste estudo, os direitos de grupos étnicos específicos, tais como indígenas e quilombolas. É necessário reafirmar que tais direitos não são uma dádiva do poder legislativo reunido na Constituinte, mas uma conquista árdua e tensa dos movimentos sociais em torno de cada um dos artigos constitucionais. Ademais, não devemos nos esquecer de que essas conquistas não são definitivas, estando em constante disputa com outras forças ativas na sociedade, que enxergam esses direitos como nocivos. O jurista José Afonso da Silva assim se reporta à Constituição: “dentro e à vista dessas circunstâncias, fez-se uma obra, certamente imperfeita, mas digna e preocupada com os destinos do povo sofredor. Oxalá se cumpra, porque é nisso que está o drama das Constituições voltadas para o povo: cumprir-se e realizar-se, na prática como se propõe nas normas, porque uma coisa têm sido as promessas, outra a realidade” (Silva, 1991, p. 723).
 - 16 Benedito Souza Filho (2008, p. 26) cita Paula Andrade (2003, p. 37) a respeito da distinção entre “categorias analíticas”, elaboradas como ferramentas teóricas, e “categorias nativas”, adotadas pelos próprios camponeses para se autodefinir. Acreditamos que tal distinção é essencial para se entender a problemática quilombola.
 - 17 Segundo Miranda Rosa (1999), há três modos de encarar o fenômeno jurídico e sua inter-relação: teoria normativo-dogmática, que diz respeito à atividade profissional dos juristas como analistas de um conjunto sistemático de normas apresentadas quase como dogmas (jurista tradicional); filosofia do direito, mais preocupada com a natureza do direito e de sua significação essencial; sociologia do direito, que entende o direito como um fato social que busca captar a realidade jurídica em afinidade com causas e princípios verificáveis.
 - 18 “Este reconhecimento pode resultar em múltiplas formas de partilha – tais como, identidades duais, identidades híbridas, interidentidade e transidentidade – mas todas elas devem orientar-se pela seguinte pauta transidentitária e transcultural: temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (Santos, 2002, p. 75).
 - 19 A partir do Decreto 4.887/2003, coube à Fundação Cultural Palmares organizar um cadastro geral das comunidades quilombolas, visando emitir uma certidão de autodefinição a esses grupos. No art. 3º do referido decreto, define-se a atribuição do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra): “Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios” (Decreto 4887/2003, art. 3º).

- 20 Apresentaremos apenas os casos, sem uma interpretação, já que o espaço restrito deste artigo não permitiria uma análise mais aprofundada. Ver, para isso, a tese *Justiça seja feita: direito quilombola ao território*, de Lilian Gomes (2009).
- 21 O interesse na área é deve-se, sobretudo, à construção da BR-101. Conforme Gusmão, “antes mesmo de ser construída, a estrada possibilita uma intensa especulação, marcada por processos violentos de expulsão e expropriação do homem do campo” (1996, p. 125).
- 22 A titulação de Rio das Rãs ocorreu em 14 de julho de 2000. Para mais detalhes, ver <http://www.cpisp.org.br/terras/asp/ficha_resumo.asp?terra=t&tipo=t&codigo=20022>.
- 23 Nas palavras de Almeida: “Entendo que o processo social de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988, uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas terras de preto, mocambos, lugar de preto e outras designações que consolidaram de certo modo as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos” (2006, p. 33).

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. (1996), “Quilombos: sematologia face a novas identidades”, in Sociedade Maranhense de Direitos Humanos & Centro de Cultura Negra do Maranhão (orgs.), *Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís, s. ed., pp. 11-19.
- _____. (2002), “Os quilombos e as novas etnias”, in, Eliana C. O’Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, FGV, pp. 83-108.
- _____. (2006), *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus, PPGSCA-UFAM.
- ARENDT, Hannah. (1989), *As origens do totalitarismo*. São Paulo, Cia. das Letras.
- ARRUTI, José Maurício A. P. (2003), “O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT”. Texto para discussão, Projeto Egbé – Territórios Negros (Koinonia), Rio de Janeiro, Koinonia Ecumênica.
- _____. (2006), *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru (SP), Edusc.
- AVRITZER, Leonardo. (1996), *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo/Belo Horizonte, Perspectiva/Editora da UFMG (série Debates, 272).
- _____. (1999), “Teoria crítica e teoria democrática: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública”. *Novos Estudos Cebrap*, 53: 167-188.
- _____. (2007), “Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimação da ação”. *Dados*, 50 (3): 443-464.
- AVRITZER, Leonardo & COSTA, Sérgio. (2004), “Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina”. *Dados*, 47 (4): 703-728.
- BARTH, Fredrik. (1998), “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in P. Poutignat e J. Streiff-Fernart (orgs.), *Teorias da identidade*, São Paulo, Editora da Unesp, pp. 185-227.
- BOHMAN, J. (1996), *Public deliberation*. Cambridge, MIT Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. (2002), *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- CANOVAN, M. (1994), “Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm”, in L. Hinchman e S. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: critical essays*. Nova York, University of Nova York Press.
- CASTELO, Graziela; HOUTZAGER, Peter & LAVALLE, Adrián Gurza. (2006), “Democracia, pluralização da representação e sociedade civil”. *Lua Nova*, 67.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. (2010), “Etnografia e imaginação histórica”. *Proa-Revista de Antropologia e Arte*, 1 (2). Disponível em <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/traducoesII/comaroff>>, acessado em março de 2011.
- DORIA, Siglia Z. (1995). “O quilombo do Rio das Rãs”, in Eliana C. O’Dwyer (org.), *Terra de*

- quilombos*, Rio de Janeiro, Edição ABA – Associação Brasileira de Antropologia, pp. 3-34.
- DORIA, Siglia Z. & CARVALHO, José Jorge. (1996), “O processo de ocupação do da região do Rio das Rãs”, in José Jorge Carvalho (org.), *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*, Salvador, EDUFBA, pp. 83-114.
- DUMONT, Louis. (1985), “Do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo”, in Louis Dumont, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 35-71.
- DUPRAT, Deborah. (2002), “Breves considerações sobre o Decreto nº 3.912/01”, in Eliana O’Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, FGV, pp. 281-289.
- _____. (2007), “O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade”, in _____ (org.), *Pareceres jurídicos: direito dos povos e comunidades tradicionais*, Manaus, Edições PPGSCA, pp. 9-19 (col. Documentos de Bolso, 2).
- FRASER, Nancy. (1988), “What’s critical about critical theory? The case of Habermas and Gender”, in Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, *Feminism as critique*, Mineapolis, University of Minnesota Press, pp. 31-55.
- _____. (1992), “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”, in Craig Calhoun (org.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology.
- _____. (2007), “Identity, exclusion, and critique: a response to four critics”. *European Journal of Political Theory*, pp. 305-338.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo, Editora da Unesp.
- GOMES, L. C. B. (2009), *Justiça seja feita: direito quilombola ao território*. Belo Horizonte, tese de doutorado em ciência política, Universidade Federal de Minas Gerais.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. (1996), *Terra de pretos: terra de mulheres*. Brasília, Biblioteca Palmares.
- HABERMAS, Jürgen. (1984), *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (1987), *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid Taurus.
- HOLSTON, James. (2008), *Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princenton, Princeton University Press.
- LEITE, Ilka Boaventura. (2003), “Quilombos: questões conceituais e normativas”. *Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural*, 1: 1-5.
- LIMA, Déborah de Magalhães. (2008), “Firmados na terra: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais”. Trabalho apresentado no 32º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 27 a 31 de outubro. Disponível em <http://200.152.208.135/anpocs/trab/adm/impressao_gt.php?id_grupo=36&publico=S>.
- MAUSS, Marcel. (1974), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu”, in _____, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, EPU/Edusp.
- MARQUES, C. E. (2008), *Remanescentes das comunidades de quilombos: da resignificação ao imperativo legal*. Dissertação de mestrado, Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- _____. (2009). “De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico”. *Revista de Antropologia*, 52 (1): 339-374.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2008), *Manifesto do Partido Comunista*. Disponível em <http://vermelho.org.br/img/obras/manifesto_comunista.asp>.
- MIRANDA ROSA, F. A. (1999), “Posição e autonomia da sociologia do direito”, in Claudio Souto e Joaquim Falcão (orgs.), *Sociologia e direito: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica*, São Paulo, Pioneira, pp. 3-9.
- PITKIN, Hanna F. (1985), *El concepto de representation*. Madri, Centro de Estudios Constitucionales.
- RIOS, Aurélio Virgílio. (2007), “Quilombolas na perspectiva da igualdade étnico-racial: raízes, conceitos, perspectivas”, in Deborah Duprat (org.), *Pareceres jurídicos: direitos dos povos e comunidades tradicionais*, Manaus, UEA, pp. 105-142.

- SAHLINS, Marshall. (1990), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SARMENTO, Daniel. (2007), “A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação”, in Deborah Duprat (org.), *Pareceres jurídicos: direitos dos povos e comunidades tradicionais*, Manaus, UEA, pp. 77-104.
- SILVA, Dimas Salustiano. (1995), “Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil”, in Eliana O’Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, Rio de Janeiro, Edição ABA – Associação Brasileira de Antropologia, pp. 95-110.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2002), “Os processos de globalização”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *A globalização e as ciências sociais*, São Paulo, Cortez, pp. 25-104.
- SOUZA-FILHO, Benedito. (2008), *Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum*. São Luís, EDUFMA.
- THORNE, Eva. (2004), “Ethnic and race-based political organization and mobilization”. in Mayra Buvinic, Jacqueline Mazza e Ruthanne Deutsch, *Social inclusion and economic development in America Latina*, Inter-American Development Bank, pp. 307-331. *Latin America: Lessons for Public Policy*.
- TRECCANNI, Girolamo Domenico. (2006), *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém, s.e.
- WEBER, Max. (2004), “Relações comunitárias étnicas”, in _____, *Economia e sociedade*, São Paulo, Imprensa Oficial/Editora da UnB, vol. 1.
- YOUNG, Iris Marion. (2002), *Inclusion and democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- ZARET, D. (1992), “Religion, science, and printing in the public spheres in Seventeenth-Century England”, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, pp. 212-235.

**A CONSTITUIÇÃO DE 1988
E A RESSIGNIFICAÇÃO
DOS QUILOMBOS
CONTEMPORÂNEOS: LIMITES E
POTENCIALIDADES**

Carlos Eduardo Marques e
Lílian Gomes

Palavras-chave: Comunidades quilombolas; Reconhecimento; Redistribuição; Direito étnico; Justiça.

O artigo pretende analisar a questão do direito das comunidades tradicionais quilombolas no Brasil a partir de uma perspectiva política antropológica. A análise focaliza a crescente visibilidade do direito étnico na esfera pública brasileira e sua tematização na tripla dimensão de justiça, qual seja, reconhecimento de identidades e direitos, redistribuição material e simbólica e representação política. Pretende-se investigar as características decorrentes do fato de esta identidade aparecer no plano do direito legislativo, visto que é o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 que inaugura esta forma passadista de reinscrição das comunidades quilombolas no presente, muito mais voltado para o passado do que pela capacidade de esses grupos resignificarem suas práticas diante dos desafios e das contingências impostas pelo contexto socioeconômico e político atual.

**THE CONSTITUTION OF
1988 AND THE REASSIGNED
SIGNIFICATION OF
CONTEMPORARY QUILOMBOS:
LIMITS AND POTENTIALITIES**

Carlos Eduardo Marques and
Lilian Gomes

Keywords: *Quilombola* communities; Recognition; Redistribution; Ethnic Rights; Justice.

The article analyses the issue of the rights of traditional *quilombola* communities in Brazil through a politico-anthropological perspective. The analysis is centered on the growing visibility of ethnic rights in the Brazilian public sphere and their thematic constitution in the triple dimension of justice: identity and rights recognition, material and symbolical redistribution, and political representation. The investigation focuses on the characteristics resulting from the fact that such identity appears rather as an outcome of the legislative right – for it is the article 68 of the “Temporary Constitutional Provisions” of the Constitution of 1988 that, looking back to the past, inaugurates this form of reintroducing the *quilombola* issue into present times – than as a consequence of the abilities of these groups in re-signifying their practices in face of the challenges and the contingencies imposed by the present socioeconomic context.

**LA CONSTITUTION DE 1988
ET LA RESSIGNIFICATION DES
QUILOMBOS CONTEMPORAINS :
LIMITES ET POTENTIALITÉS**

Carlos Eduardo Marques et
Lílian Gomes

Mots-clés: Communautés *quilombolas*; Reconnaissance; Redistribution; Droit ethnique; Justice.

L'article propose une analyse de la question du droit des communautés *quilombolas* traditionnelles au Brésil à partir d'une perspective politique et anthropologique. L'analyse se centre sur la visibilité croissante du droit ethnique dans la sphère publique brésilienne et de sa thématisation dans la triple dimension de justice, c'est-à-dire, la reconnaissance d'identités et de droits, la redistribution matérielle et symbolique et la représentation politique. Nous proposons de rechercher les caractéristiques qui découlent du fait que cette identité apparaît sur le plan du droit législatif étant donné que c'est l'article 68 de l'Acte des Dispositions Constitutionnelles Transitoires de la Constitution de 1988 qui inaugure cette forme passéiste de réinscription des communautés *quilombolas* dans le présent et qui est davantage tournée vers le passé que par la capacité de ces groupes de resignifier leurs pratiques face aux défis et aux contingences imposées par l'actuel contexte socioéconomique et politique.