



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**FRANCISCO HERBERT PIMENTEL MONTEIRO**

**RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E COMUNIDADES REMANESCENTES DE  
QUILOMBOS: O DESPERTAR DE UMA IDENTIDADE**

**FORTALEZA  
2016**

FRANCISCO HERBERT PIMENTEL MONTEIRO

RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E COMUNIDADES REMANESCENTES DE  
QUILOMBOS: O DESPERTAR DE UMA IDENTIDADE

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fleming Câmara Vale.

FORTALEZA

2016

FRANCISCO HERBERT PIMENTEL MONTEIRO

RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E COMUNIDADES REMANESCENTES DE  
QUILOMBOS: O DESPERTAR DE UMA IDENTIDADE

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fleming Câmara Vale.

Aprovado em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Alexandre Fleming Câmara Vale (Orientador – UFC)

---

Profa. Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho (UFC)

---

Prof. Dr. Franck Pierre Gilbert Ribard (UFC)

---

Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva (UNILAB)

---

Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar (UECE)

*À minha Avó*

## **AGRADECIMENTOS**

Escrever os agradecimentos é a parte mais prazerosa do trabalho – e, no meu caso, a mais difícil também. Afinal, numa trajetória de cinco anos, muitas aventuras e desventuras acontecem nas nossas vidas. Conhecemos novas pessoas e deixamos de falar com outras por diversos motivos. Nesse caminhar, nos decepcionamos e nos alegramos, choramos e sorrimos, mas sempre encontramos algo no caminho que nos motiva a continuar e a terminar o trabalho. Sendo assim, agradecerei às pessoas que me motivaram e continuam motivando nessa carreira acadêmica. E espero não esquecer ninguém.

Agradeço ao professor e meu orientador, Doutor Alexandre Fleming Câmara Vale, pela atenção, compromisso e encontros profícuos.

Aos professores da banca examinadora da qualificação de projeto, composta pelas professoras Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho (UFC) e Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva (UNILAB), pelas sugestões valiosas que muito contribuíram para a redação final do trabalho.

Agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado concedida durante os quatro anos em que estive como aluno e pesquisador vinculado ao departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

Quero também agradecer a disponibilidade e gentileza de todos os antropólogos com os quais tive a oportunidade e o privilégio da interlocução durante a pesquisa, sem os quais ela não teria sido possível. Agradeço ao Ronaldo por me receber na sua casa em Natal; ao Guru, ao André, à Janaína, à Tatiane, por me concederem seu tempo; ao Daguia e à Juliana, por me fornecerem informações preciosas sobre a elaboração dos relatórios antropológicos.

Ao amigo camarada e gente boa, Márcio, sempre a postos para ajudar nas traduções do inglês.

E a todos os amigos e amigas com os quais tive o privilégio de conviver e compartilhar textos, ideias, angústias e frustrações ao longo do intenso período do curso de Doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

À minha família. Nela, eu encontro pilares sólidos para realizar meus projetos de vida.

E, por último - mas nem por isso menos importante –, à minha querida Márcia. Conhecê-la, na reta final do trabalho foi fundamental para que eu o concluísse. Ela foi minha principal motivadora nos momentos em que eu queria fraquejar. Com ela, ganhei uma nova família (meus filhos Heitor e Pedro, suas tias Raimundinha, Silane, Lucilene, Jeane, Seu Pedro e Dona Rita). A você, Márcia, que acompanhou com muita paciência os meus altos e baixos durante a elaboração da tese, um beijo afetuoso, amoroso e o meu muito obrigado!

*“Os cientistas estão sempre a arengar sobre a necessidade de ‘lançar uma ponte entre as duas culturas’. Mas quando os leigos começam de fato a construir essa ponte, eles recuam horrorizados e tentam impor a maior das censuras à livre expressão de Sócrates: só cientistas podem falar de ciência!” (Bruno Latour)*

## LISTA DE SIGLAS

CEQUIRCE- Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas Rurais do Ceará

CONAQ - Coordenação Nacional do Quilombolas

COPPE - Coordenadoria de Programas e Projetos Especiais

COPPIR - Coordenadoria Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial

FCP - Fundação Cultural Palmares

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IQUIRCE - Instituto Quilombolas Rurais do Ceará

PDQ - Plano de Desenvolvimento Quilombola SDA - Secretaria do Desenvolvimento Agrário

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas e Programas de Inclusão Racial



## RESUMO

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os espaços para a participação da sociedade civil na definição e implementação das políticas públicas no Brasil ampliaram-se significativamente. Vários setores minoritários da sociedade brasileira, como negros índios, mulheres e homossexuais, saíram às ruas para reivindicar seus direitos. Um desses grupos que passaram a reivindicar sua identidade e ancestralidade negra foram as comunidades que guardavam descendências com pessoas que foram escravizadas no Brasil. Assim sendo, a Tese tem como objeto de estudo a elaboração do Relatório Antropológico. Essa peça faz parte da produção de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (R.T.I.D.). Esse documento é utilizado para a regularização fundiária de territórios de comunidades remanescentes de quilombos. O trabalho discute a formação da identidade e do território quilombola a partir da elaboração do relatório antropológico e do discurso implementado pelo antropólogo na comunidade, respaldado por uma prática científica e social. Busca-se, aqui, compreender, a partir dos conceitos de movimentos sociais, sociedade civil, identidade, discurso e redes sociotécnicas, como são produzidos territórios de comunidades quilombolas enquanto verdades passíveis de serem reconhecidas pelo estado brasileiro. Nesta discussão, observamos que o relatório antropológico é ativamente produzido na e por meio da representação. Esse trabalho também aborda a participação das comunidades quilombolas como sujeitos sociais coletivos, como membros ativos de organizações populares da sociedade civil. Veremos que o sujeito quilombola, portador de uma identidade ex-escrava, não se configura a partir de uma ideia iluminista, em que o indivíduo era centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior. A identidade, que sempre esteve ligada à perspectiva do Estado-nação, agora sofre profundas transformações e essas, conseqüentemente, difundidas pelos novos discursos globalizados. E uma dessas transformações será feita pelo próprio discurso científico antropológico.

**Palavras-chave:** Relatório Antropológico. Antropologia. Quilombo. Discurso. Identidade.

## ABSTRACT

With the promulgation of the 1988's Federal Constitution in Brazil, the spaces for civilian society's participation in the implementation of public policies had increased substantially. Various minority sectors of the Brazilian society, like indians, women, homosexuals etc. took the streets to claim for their rights. One of these groups who claim their black identity and ancestry was the communities of descendants of former Brazilian slaves. Therefore, the thesis presents its object in the elaboration of an Anthropological Report. This piece is a part of the production in Technical Reports of Identification and Delimitation (RTID). This document is used for the land regularization of the community territories of remaining quilombos. The work discusses about the formation of identity and the quilombola territory starting with the elaboration of the anthropological report and discourse in these communities, implemented by the anthropologist as a social and scientific praxis. The aim here is to comprehend by the concepts of social movement, civil society, identity, discourse and social-technical networks about how are produced quilombola groups as truths that can be recognized by the Brazilian State. In this discussion we observe that the anthropological report is actively produced by the means of representation. The thesis also approaches of the quilombola communities' participation as collective subjects and active members in popular organizations of the civilian society. We will see that the quilombola subject, owner of an ex-slave identity, doesn't configure itself as an idealist idea of a well centered and unified individual. The identity that was always linked to the State-Nation perspective and now passes by profound transformations of the globalized discourses. One of these transformations will be made by the own scientific discourse in anthropology.

**Keywords:** Anthropological report. Anthropology. Quilombo. Discourse. Identity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2 DESVENDANDO A NECESSIDADE DO RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO PARA AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS</b> .....	41
2.1 A emergência de uma identidade marginal .....	41
2.2 A constituição de 1988 e o surgimento da questão quilombola.....	53
2.3 Delimitando o campo de estudo .....	62
2.4 Procedimento de regularização dos Territórios Quilombolas.....	69
<b>3 A QUESTÃO FUNDIÁRIA NO BRASIL E O PREGÃO ELETRÔNICO DO INCRA</b> .....	79
3.1 Concentração fundiária no Brasil.....	79
3.2 As lutas sociais no Campo e os movimentos sociais.....	84
3.3 O pregão eletrônico e as lideranças quilombolas.....	89
<b>4 O RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO</b> .....	104
4.1 Primeiras aproximações.....	104
4.2 Relatórios antropológicos.....	111
<b>5 A ANTROPOLOGIA, O TEMPO E AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS</b> .....	122
5.1 Discurso e produção do Relatório Antropológico.....	122
5.2 O Tempo, o campo etnográfico e a produção do relatório antropológico.....	134
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	152
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	156

## 1 INTRODUÇÃO

### I.

A dificuldade de consolidação dos direitos quilombolas hoje estabelecidos aos descendentes de ex-escravos tem como um fator relevante a desigual distribuição de terras no Brasil. A responsabilidade do Estado em preservar os valores culturais dessas etnias esbarra na sua incapacidade real de regulamentação fundiária.

Voltando um pouco mais na história brasileira, temos a primeira Lei de Terras lavrada no Brasil, no ano de 1850. Os negros africanos e seus descendentes não eram considerados brasileiros, sendo enquadrados na categoria de “libertos” aqueles que não eram mais escravos. Não considerados brasileiros, estes não tinham direitos à propriedade da terra que ocupavam, sendo abandonados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade perante o Estado (LEITE, 2005), como no caso dos imigrantes europeus. A partir daí, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra (LEITE, 2005).

A necessidade de resistir, de lutar para permanecerem em suas terras, ainda hoje é uma prática comum de muitas das comunidades remanescentes de quilombos. No Ceará, a situação não é muito diferente. Apesar de durante muito tempo a historiografia cearense ter colocado as relações escravistas como mais amenas e de pouca importância, uma série de estudos historiográficos vem demonstrando que muitos territórios negros se formaram durante os anos de escravidão na região.

Os limites entre o científico e o político não podem ser estabelecidos de antemão. O relatório antropológico, neste sentido, aparece como um caso interessante que contempla o produto final do Relatório Técnico de Investigação e Delimitação. Apesar do documento, o território ainda está em aberto, sujeito a alterações e modificações não apenas pelo contexto político e jurídico que o cerca, mas também pela forma como as forças políticas são mobilizadas e inseridas na

rede. Ao tomar, nessa tese, a importância da elaboração do relatório antropológico como elemento fundante na regularização fundiária de terras quilombolas, não podemos deixar de falar dos antropólogos (cientistas) envolvidos, assim como, ao escolher a ciência como porta de entrada, não poderemos deixar de falar em política, em direito, em democracia, em sociedade civil e movimentos sociais. Delimitar esse objeto de estudo é delimitar um espaço de relações sociais que transcende os limites geográficos da comunidade e que se estende por uma ampla rede que articula elementos locais e elementos globais. Se um mapa remete a um espaço territorializado, com certeza os programas computacionais e os aparelhos de GPS necessários à sua elaboração remetem a uma rede maior, assim como a memória da comunidade relatada pelos antropólogos não seria nada, não fossem as teorias e métodos consagrados pela disciplina.

## II.

O interesse pelo tema da esfera pública no Brasil tem crescido. Em decorrência disso, nas últimas décadas, multiplicaram-se os estudos dedicados a ela, principalmente nos centros acadêmicos, e isso se dá devido ao processo democrático em curso no país. Esse interesse tem contribuído para a ampliação das temáticas circunscritas aos desafios colocados pela construção da democracia.

Historicamente, as preocupações com a democracia e a esfera pública no Brasil já estavam presentes quando políticos e ensaístas iniciaram uma reflexão mais profunda sobre a nossa realidade desde o final do século XIX, com os chamados “ensaístas autoritários”<sup>1</sup> e aqueles considerados inventores do Brasil<sup>2</sup>.

Mas foi nos anos 30, com estes últimos pensadores, que tivemos uma reflexão mais consistente sobre temas relacionados à democracia no Brasil. Desde a reflexão marxista, como é o caso de Prado Júnior, que trouxe uma discussão de classes sociais e participação popular no processo político da Colônia e do Império, até a interpretação culturalista, com Gilberto Freire e Sérgio Buarque de Holanda, estavam presentes nessas análises, apontando a gênese social e cultural do Brasil.

---

<sup>1</sup> Ver Joaquim Alberto Torres, Oliveira Vianna, Nestor Duarte e Francisco Campos.

<sup>2</sup> Ver Caio Prado Júnior, Gilberto Freire e Sérgio Buarque de Holanda.

Contudo, no que diz respeito à democracia e às temáticas circunscritas a ela, as preocupações e as reflexões desses autores não tiveram muito eco na realidade concreta. Por exemplo, no período getulista, aproveitaram-se mais ideias sobre o papel do Estado do que os diagnósticos sobre os impasses da democracia e a participação da sociedade civil. Nesse período, o país ficou mergulhado no que havia de menos democrático entre as reflexões realizadas pelos precursores do pensamento político e social no Brasil.

A etapa seguinte, nas décadas de 50 e 60, representa uma certa transição para uma discussão mais contextualizada sobre a democracia e a participação social. Esse período foi marcado por estudos sobre público *versus* privado, natureza do sistema político e suas instituições, entre outros. A reflexão dos novos pensadores<sup>3</sup>, preocupados com a democracia e seus obstáculos, foi importante para introduzir no cenário acadêmico a temática da democracia como questão central e decisiva para pensar as possibilidades reais desse sistema político no Brasil, incluindo o tema da participação popular. Esse processo de construção teórica, no entanto, foi interrompido quase no seu nascedouro pelo golpe militar de 1964. A ditadura militar, com sua repressão brutal, foi um grande obstáculo à reflexão democrática. Mas, paradoxalmente, houve considerável produção de trabalhos sobre a democracia nesse período.

Nas décadas de 70 e 80<sup>4</sup>, os estudos voltaram-se para os aspectos substantivos da democracia. Novas temáticas foram introduzidas, como o sindicalismo, movimentos sociais, condição socioeconômica da população etc. O caráter ideológico – podemos chamar assim – é nítido nessas temáticas que buscam refletir sobre (e denunciar) a realidade concreta. É uma ciência social engajada no processo real de luta pela democratização do país na qual os principais autores são oriundos da sociedade civil organizada.

Nos anos 90, já em curso a redemocratização, as reflexões sobre a democracia dão centralidade a temas como organização da sociedade civil, direitos do cidadão, o lugar do negro na sociedade brasileira a partir do movimento negro, meio ambiente etc. Esses estudos, desde então, passam a sinalizar uma mudança

---

<sup>3</sup> Ver Victor Nunes Leal, Raymundo Faoro e Hélio Jaguaribe.

<sup>4</sup> Ver Luís W. Vianna, Carlos Nelson Coutinho, Wanderley Guilherme dos Santos, Fernando Henrique Cardoso.

de eixo teórico em decorrência das novas exigências colocadas pelo processo democrático.

A maioria dos estudos feitos anteriormente a esse período, no entanto, não se preocupou enfaticamente - com algumas exceções (COUTINHO, 1990) - com uma análise de natureza mais político-filosófica, não estava presente uma preocupação acerca do valor da democracia que se reivindicava. Essa preocupação começa a aparecer nos atuais teóricos da democracia quando estes elegem como ponto de partida a complexidade da sociedade civil a partir da presença do sujeito ativo. Passam, portanto, a tomar como eixo de suas preocupações teóricas a revitalização da sociedade civil e não consideram que o problema da democracia possa se reduzir à questão do funcionamento adequado das instituições políticas, mas defendem que, para a consolidação da democracia, é necessária a existência de uma cultura política capaz de transformar as relações entre Estado e sociedade civil.

Esta definição – que tomo como paradigmática – parte do pressuposto de que o sujeito social na democracia participa das decisões do sistema político formal e tais decisões dependem de algum tipo de anuência da sociedade para que adquiram validade e possam ser efetivadas. Sendo assim, no debate sobre a democracia, as atenções se voltam para a questão da esfera pública, que procura desenhar a forma como os atores sociais coordenam e direcionam os seus interesses para o centro das decisões políticas e onde tais decisões ganham legitimidade (COSTA 1994).

Entretanto, essas premissas conceituais não garantem uma definição clara do que venha a ser a esfera pública no contexto da democracia, pensada e desejada como a forma de participação da sociedade civil. Neste caso, concordo com alguns autores que afirmam que os estudos feitos sobre a esfera pública e o seu envolvimento com o Estado, com raras exceções, prendem-se mais a um estudo descritivo de casos específicos. São poucos, portanto, os estudos analíticos e conceituais que explicitam, de forma objetiva, a categoria esfera pública. Na verdade, não existem referências teóricas claras e precisas que nos autorizem a falar de esfera pública como categoria consensual, o que dificulta a identificação das diferentes dimensões do objeto empírico tratado e dos nexos deste com a própria construção da democracia.

Creio, entretanto, que, na perspectiva da democracia que se reivindica hoje, é preciso que seja considerada, como referencial teórico, a afirmação de que a esfera pública não se reduz à questão do bom funcionamento das instituições, como foi citado acima, nem mesmo, com certa relativização, à eficácia em executar as políticas públicas e em movimentar a demanda social, mas está relacionada à existência de uma cultura política capaz de transformar a relação entre sociedade civil e Estado. Esta afirmação alinha-se à ideia de que a inserção dos vários atores sociais à esfera pública deve significar uma mudança de postura destes atores diante da política.

Podemos, desde já, apontar que o que temos observado no quadro da democracia brasileira e, conseqüentemente, na construção da esfera pública, é uma tendência de mediar esta relação, Estado e sociedade civil, sem sustentação numa cultura política, ou seja, não é a participação política da sociedade civil que vem influenciando as decisões do sistema político, mas a habilidade de pedinchar dos atores sociais. Em razão disso, há uma pulverização de ações atomizadas indiferentes às possibilidades de articulação e entendimento público. Isso passa, portanto, pela compreensão de uma cultura política que conforma e mantém a sociedade civil na condição de clientela do Estado e pela privatização das estruturas decisórias do sistema político formal.

Este contexto confirma a tendência à despolitização da participação da sociedade civil, desfigurando a esfera pública como o lugar privilegiado da participação política. Essa é uma questão que tem exigido, no debate atual sobre a esfera pública, uma teoria da sociedade civil fora dos marcos da tradição liberal, que focalize as relações sociais na perspectiva da política e que seja capaz de criar formas de sociabilidade que exijam mais do que a concessão formal de direitos e de garantias sociais e que, sobretudo, esteja fundada na cultura do civismo. A personagem central, nesse caso, é o cidadão, e não o indivíduo interessado, e a política o padrão de sociabilidade das relações sociais. Por isso, não podemos deixar de considerar o fato inquestionável de que

[...] as relações que o cidadão entretém com o corpo político não nos permitem deixar de lado o fato de que as sociedades livres contemporâneas se estruturam, inequivocamente, em torno da defesa de um aparato legal que visa produzir estabilidade nas regras e proteção aos indivíduos. E, se [...] os defensores da democracia [...] acreditam que a sociedade pode ser



livre mesmo que seus membros se recusem a participar da cena política [...], tendemos a considerar que, embora o jogo democrático possa continuar sem a participação efetiva de uma parte dos atores por algum tempo, essa forma de proceder coloca em risco a própria existência da uma sociedade baseada na liberdade (BIGNOTTO, p. 38-39, 2000).

O que está posto, no entanto, é a ideia de esfera pública não como o lugar da realização do indivíduo interessado, que corresponde às exigências da lógica do mercado, mas a tese de que a esfera pública é o lugar em que ocorrem as relações do Estado com os atores sociais na perspectiva da distribuição do poder no sentido horizontal.

Partindo do pressuposto de que vem crescendo o debate sobre a esfera pública e de que ele aponta a participação como elemento constitutivo de sua estrutura, é lícito afirmar que essa esfera, nessa perspectiva conceitual na qual vem sendo tratada, é uma referência conceitual válida capaz de elucidar e guiar as análises das complexas questões colocadas pelo atual processo democrático brasileiro.

### III.

Recorrendo a uma breve história do movimento social no Brasil, podemos afirmar que a formação da cultura política é marcada, desde o começo, pela incapacidade de se estabelecer uma fronteira que separe as atividades da vida pública das da privada.

Alguns dos pensadores políticos do passado, citados acima, apontaram este fenômeno e trataram-no como um obstáculo à democracia. Está presente na obra da maioria desses estudiosos, seja pela matriz sociológica ou culturalista, a íntima associação que a casa tinha com a economia do país. Desde o período da colonização, os assuntos domésticos predominavam sobre a vida pública. Essa unidade entre público e privado constituía a base de um poder hierárquico que não possibilitou a formação de relações horizontais na vida pública e, ainda menos, de associações civis autônomas.

Somente após o processo de urbanização e as mudanças nas atividades dos indivíduos dele decorrentes é que surgiram as primeiras formas de associações civis. Contudo, essas iniciativas reproduziram as marcas da política oligárquica:

política sem autonomia e sem pluralismo. A estrutura do estado patrimonial, contrário à autonomia política, inviabilizou uma forma de associação civil que retratasse a diversidade social. Daí as primeiras formas de associações se caracterizarem pela natureza homogênea (AVRITZER, 1996). Por muito tempo, elas mantiveram esse perfil. Há, logicamente, exceções neste processo – as revoltas populares no Império, o sindicalismo de inspiração anarquista das primeiras décadas do século XX, as ligas camponesas no pré-64, por exemplo –, mas foram articulações políticas e movimentos brutalmente reprimidos e que nunca conseguiram ampliar sua área de atuação para o conjunto da sociedade, e nenhum desses fatos se desdobrou em mudanças de cultura política.

Apesar da presença insistente das questões privadas ordenando a vida social de hoje, a história do movimento social no país começa a mudar. A década de 70, por exemplo, foi marcada por uma renovação significativa das práticas associativas. Começa a despontar no horizonte a possibilidade real de uma esfera pública com participação da sociedade civil. Isso é verificado pelo reaparecimento do movimento e da entrada de novos atores sociais e de novas temáticas em cena. Os exemplos são muitos: o novo sindicalismo/CUT, movimentos sociais urbanos (bairros, saúde, moradia, mulheres, negros etc.) e movimentos rurais (MST/sindicalismo rural). Uma luta unificada contra o autoritarismo que possibilitou uma visão orgânica da sociedade em direção ao entendimento do interesse comum.

Nos anos 70, diferentes grupos sociais que não podiam ser contemplados pelas lutas travadas na esfera das relações de produção nem pela política *stricto sensu* – já que se encontravam excluídos delas – organizaram-se com base em suas *especificidades*. Esses grupos caracterizavam-se por um modo de atuação distinto dos sindicatos, o qual não se restringia às questões do trabalho e do capital e sua preocupação estava nos “problemas que afligem o cotidiano de seus participantes” (SCHERER-WARREN, 1987, p. 07) a partir da identificação de formas de opressão – “a guerra, a poluição, o machismo, o racismo” (SANTOS, 1997, p. 258) –, que não passavam pelas questões trabalhistas. Esses grupos foram então chamados de *novos movimentos sociais* (o movimento operário, ou ‘de trabalhadores’, era o ‘velho’ movimento social).

Nos anos 60 e 70, os *novos movimentos sociais* foram o produto de inúmeros *processos de singularização*, ou, como dizem Deleuze e Guattari (1986, p. 45),

[...] o que caracteriza os novos movimentos sociais não é somente uma resistência contra esse processo geral de serialização da subjetividade, mas também a tentativa de produzir modos de subjetividade originais e singulares.

Diferentemente da proposta integracionista da maior parte das entidades negras conhecidas até então, as novas comunidades negras surgidas nesse período acreditavam que era preciso investir na *diferença* para mostrar que o problema do 'negro' era diferente do problema do 'operário', ou seja, que não se tratava de uma questão de classe, mas de racismo; que não bastaria 'educar' 'o negro' para inseri-lo na 'sociedade brasileira'.

A fim de denunciar a 'democracia racial' como um 'mito' e afirmar que a condição de *ser negro* – assim como a de *ser mulher, índio, homossexual, portador de deficiência física ou de transtorno mental...* – trazia problemas muito específicos e, portanto, exigia também direitos específicos a fim de que essas pessoas pudessem viver em situação de igualdade com o restante da população, dever-se-ia dar visibilidade às comunidades negras, encoberta pela ideia de *mestiçagem* e pela política de formação de um 'povo brasileiro'<sup>5</sup>. Para tornar-se visível e mostrar o desejo de um mundo distinto daquele em que vivia, seria preciso que as comunidades negras se fizessem/inventassem como *diferente* da população brasileira. As tentativas de *diferir* foram – e são – bastante variáveis. O título de comunidade quilombola (descendente de ex-escravos) é apenas uma delas.

Entre os novos movimentos sociais surgido nos anos 70 estavam aqueles povos definidos como comunidades negras rurais, que embora pudessem diferir radicalmente nas concepções e estratégias de atuação, defendiam seus traços culturais – os grupos de dança, de teatro, os afoxés, os blocos afro etc. – e sua atuação política – grupos de estudo e pesquisa ou grupos como o Movimento Negro

---

<sup>5</sup> Ver, entre outros, Munanga (1999), especialmente o Capítulo V, em que o autor discute a tese de Darcy Ribeiro sobre a formação de uma 'etnia nacional'. Note-se ainda que, embora trinta anos tenham se passado desde o início desse processo, um dos argumentos mais comuns contra a adoção de políticas de ação afirmativa para afrodescendentes baseia-se na invisibilidade da população negra, ou seja, na alegada dificuldade de se definir 'quem é negro' no Brasil.

Unificado –, sendo ambas as características usadas como autodefinição na manutenção de suas identidades.

#### IV.

O conceito de Sociedade Civil vem sendo continuamente explorado. Várias conotações são atribuídas a tal categoria, mesmo no âmbito do marxismo, em geral, e nos tributários do pensamento gramsciano, em particular. Fala-se em Sociedade Civil tanto para atacar as garantias sociais sob a tutela do Estado, numa dinâmica da ofensiva de cariz neoliberal, bem como para caracterizar a defesa de uma democracia com alto teor de participação direta dos concidadãos<sup>6</sup>. Inúmeras reinterpretações do conceito de sociedade acabam por deturpar deveras a articulação inferida originalmente por Gramsci. De fato, para o autor italiano sociedade civil se dá a partir de uma articulação entre as esferas sociais e o Estado capitalista, objetivando não apenas conferir uma explicação a tal fenômeno, mas, sobretudo, apontar as possibilidades de emergência de projetos contra hegemônicos capazes de transformar a realidade presente, numa versão anticapitalista. E, portanto, exprime uma relação dialética entre as forças sociais.

Retomando a trajetória de elaboração do conceito de Sociedade Civil elaborado por Gramsci, deve-se ter em mente as inovações do Estado em plena evolução do capitalismo no século XX. De fato, neste cenário de metamorfoses profundas tanto na produção como nas formas de dominação política burguesa, fez-se mister uma atualização teórica por parte da esquerda socialista da primeira metade do século passado. A dominação capitalista passa a ser exercida de forma ampliada havendo uma sofisticação hegemônica no âmbito do “consenso”, para além de apenas se lançar mão das forças estatais coercitivas, repressoras da “vontade geral”. Com efeito, o Estado se torna uma arena de disputas dos projetos políticos de direção hegemônica, sobretudo, da querela entre o capital e o trabalho, a burguesia e o proletariado. A hegemonia era buscada nos labirintos da ideologia –

---

<sup>6</sup> Em verdade, o conceito de sociedade civil remonta os clássicos da filosofia e cabe identificar aqui a interpretação de Gramsci formulada no âmbito da tradição marxista do século XX. E, a partir dessa versão de sociedade civil, buscar elementos para subsidiar uma contraposição ao uso indiscriminado do termo, sobretudo. Em tal perspectiva, não se admite, em geral, a possibilidade de uma consistente transformação social participativa. Emerge, com efeito, brechas para a atuação do ativismo social, em que as camadas receptoras de tais iniciativas são vistas, na maioria dos casos, como cidadãos de segunda classe, incapazes de manterem o estatuto da plena cidadania.

com forte proeminência do intelectual orgânico – e da política. A orientação política partidária, na versão gramscianiana, poderia emergir tanto de partidos políticos tradicionais como de órgãos de irradiação da propaganda política, como jornal, meios de comunicação e outros. Enfim, o Estado se transforma num misto de entrelaçamento entre hegemonia e consenso. A Sociedade Civil expressa essa disputa de projetos ideológicos antagônicos nas entranhas do moderno Estado capitalista pela prevalência programática do vetor intelectual e moral.

Para Gramsci, a política é a mediação necessária à “catarse”, ou seja, a depuração necessária rumo a uma nova formação societal solidária. Tal mediação não se daria apenas na política exercida pelos partidos tradicionais (pequena política), mas, sobretudo, pelos conjuntos sociais imersos na Sociedade Civil, por meio de associações e fóruns de discussão e deliberação. Com efeito, Gramsci pensou a noção de Sociedade Civil articulada ao conceito de Estado ampliado, em que se incluiria também a Sociedade Política. Neste contexto, a Sociedade Civil representaria a expressão viva do Estado, responsável por suas metamorfoses estruturais. A esfera representada pela Sociedade Civil expressaria o espaço genuinamente público, em que há a viabilidade possível para a formação de novas hegemonias, portanto da transformação social.

Uma outra concepção de Sociedade Civil é herdeira das novas formulações teóricas acerca dos “novos movimentos sociais”. É inegável o poder contestatório desses novos atores sociais, bem como de suas capacidades de formulação de projetos alternativos. Todavia, a fragmentação de suas demandas e a não congruência e complementaridade de suas reivindicações expõem a fragilidade e a inflexão para a consecução de uma unidade contra-hegemônica a partir de tal eixo de contestação, uma vez que faltam aos “novos movimentos sociais” laços identitários básicos que possibilitem uma ação conjunta eficaz.

Para responder à questão “de onde vêm, de fato, as contradições”, em outras palavras, as causas do antagonismo que gera o conflito social, Melucci (2001) rebate as correntes teóricas utilitaristas e deterministas<sup>7</sup>. Porém, afastando-se um

---

<sup>7</sup> Para a primeira, o conflito teria relação com a maximização dos interesses das pessoas. Haveria, nessa perspectiva, certo voluntarismo responsável pelas lutas entre os indivíduos em consequência da realização dos seus objetivos. Tal visão se baseia também no aforismo de Hobbes, para o qual o “homem é o lobo do próprio homem”. O conflito faria parte da natureza humana, portanto, a disputa é da essência das pessoas. A segunda perspectiva teórica, referente ao marxista determinista, atribui à

pouco dessas perspectivas, o autor conclui que a origem do conflito pode ser explicada pelas “relações sociais”. As causas do conflito são produtos das interações sociais, e não da natureza humana, da ação voluntária do ator ou das contradições inerentes ao sistema capitalista somente. Porém, tais perspectivas de modo individualizadas, na forma como aparecem, não explicam suficientemente as causas do conflito.

Parece mais adequado, contudo, considerar que o conflito de natureza social não tem origem específica em uma causa, apenas, mas na soma de fatores que podem envolver aspectos distintos das perspectivas teóricas apresentadas. Neste sentido, as origens dos conflitos antagônicos se relacionam ao processo de produção, às relações sociais e à sistemática de estabilização dos grupos na sociedade. Nessa perspectiva, o autor afirma:

[...] a produção, enquanto ato social mediado, simbolicamente, é, portanto, o ponto de continuidade e de ruptura entre o agir humano e os outros sistemas viventes. *A produção é uma relação social que implica o reconhecimento recíproco da identidade dos produtores*, tornando possível, sobre esta base, a troca (MELUCCI, 2001, p. 50).

Por fim, não existe uma causa específica responsável pelo conflito social de natureza antagônica, como indicou Melucci ao se referir às relações sociais. Na verdade, existe uma multiplicidade de fatores que se somam na produção do antagonismo, entre eles: o processo de produção, a distribuição desigual dos bens valorados na sociedade, as relações sociais e relações políticas de luta pelo poder.

Em termos analíticos, os movimentos sociais podem ser melhor compreendidos como sistemas de ações ou redes complexas com diferentes níveis de significados de ação social<sup>8</sup>. A sua ação é em si portadora da tessitura social,

---

origem do conflito as “contradições necessárias do sistema” capitalista. Ou seja, a causa dos conflitos antagônicos estaria no processo de produção dos bens valorados da sociedade.

<sup>8</sup> Nesse sentido, para Melucci (2001), a teoria dos movimentos sociais está inserida numa teoria da ação coletiva, que envolve como os atores traçam metas, concebem o ambiente da ação e os sentidos (significados) atribuídos por estes às suas ações, bem como as relações que estabelecem entre si e com outros “aliados” e “adversários”. Um movimento social seria um tipo singular de ação coletiva que se caracteriza por ser sinal de crise no sistema no qual ocorre. As ações dos movimentos engendram dois tipos de conflito: ação organizacional ou organização social e ação política, no sistema político. São mediações pelas quais as ações coletivas se manifestam. Essas ações são calcadas em redes submersas de comunicação, formada pelos integrantes e, entre estes e outros “agentes”, em processos que emergem como mensagens novas e públicas, desafiando os códigos culturais dominantes. Sendo assim, podemos concluir que um movimento social entra em cena a

sendo sinal e anúncio de mudança nos processos e na lógica que guiam a sociedade. Um prova cabal é o fato de que as mudanças provocadas por um movimento podem ser sentidas mesmo depois que ele não exista mais<sup>9</sup>. Ou ainda, em ambiente que ele não tem uma existência material, devido às representações que o mesmo “criou” na Cultura<sup>10</sup>. Além disso, os movimentos tem um papel importante na criação de novos quadros políticos (MELUCCCI, 2001).

Existe uma gama de teorias que abordam os movimentos sociais. É importante frisar que as teorias, de uma forma geral, tomam aspectos específicos deste complexo objeto. Trata-se de um objeto dinâmico que pode ser abordado por diversos viéses. As teorias, de uma forma geral, reconhecem a definição de um grupo como movimento social a partir de sua ação conflitiva que, para agir coletivamente, envolve um mínimo de reconhecimento compartilhado de reivindicações comuns (GOHN, 2004; SCHERER-WARREN, 1987).

Tentando contribuir para uma teoria dos movimentos sociais, Melucci (2001) tenta estabelecer um modelo analítico para pensar por que as pessoas se envolvem neste tipo de ação coletiva denominada movimento social. Um dos pressupostos do autor é que os movimentos podem ser compreendidos como redes sociais. Em contraposição a análises que tomam estes como sujeitos homogêneos, ele propõe uma visão mais fluida e dinâmica, de um sujeito dividido e mutante, em certo sentido. Para tanto, reformular o conceito de identidade coletiva, propondo uma concepção mais processual e contingente.

Nesse sentido, ele se atém ao processo intermediário de formação da identidade coletiva, que envolve a ativação de diversas redes sociais submersas para possibilitar as mobilizações visíveis. Sendo assim, interessam menos as ações visíveis e muito mais os processos submersos e as concepções que vão se formando em tais processos. O que Melucci pretende destacar é que esse processo é de fundamental importância para compreendermos a emergência de um ator coletivo, envolvendo as motivações pessoais.

---

partir de um processo submerso de redes de recrutamento, que envolve comunicação (nos seus diversos meios, incluindo a interação face-a-face).

<sup>9</sup> Podemos citar alguns exemplos, como o movimento de Direitos Civis nos Estados Unidos, os movimentos abolicionistas, o movimento pelo sufrágio universal, as ligas camponesas, etc.

<sup>10</sup> Um exemplo de movimentos que mudam o repertório das ações dos movimentos e códigos culturais é a palavra “ocupar” ao invés de “invadir”, usada pelos movimentos de luta pela terra (antes somente os rurais, agora também os urbanos). E ainda mudanças nas relações de gênero provocadas pelo movimento feministas que estão além das suas fronteiras.

Inspirado nas ideias de Touraine, o autor usa as categorias de solidariedade interna, conflito e ruptura com padrões culturais para definir os movimentos. Melucci (2001) faz uma releitura das mesmas, mantendo a noção de solidariedade como construção de um reconhecimento mútuo, acrescenta que esse “reconhecimento” precisa ser continuamente negociado para manter a aparente unidade do movimento. Algumas concepções podem ser mais ou menos reconhecidas pelo grupo (ou pela maioria) e as ações conjuntas ocorrem quando os interesses coincidem. Além disso, os momentos de conflito podem propiciar maior coesão do grupo. Assim, a noção de conflito incorpora a ideia de competição entre dois atores por um bem ou conflito em torno do controle dos códigos culturais. Estes conflitos se caracterizam como um movimento social quando propõem a ruptura ou transgressão dos limites de compatibilidade do sistema no qual ocorre a ação.

Desta forma, movimento social é definido, analiticamente, como um tipo de ação coletiva que contém as três dimensões mais ou menos estáveis: metas sob a forma de objetivos de quebra dos limites de um sistema; engajamento num conflito com adversários que reivindicam os mesmos bens ou valores; solidariedade (reconhecimento da unidade, sobretudo quando dirigida ao ambiente externo). Concordamos com sua ressalva de que o termo é incapaz de abranger a realidade múltipla e complexa de um movimento. Então, para ajudar a mapear tal pluralismo, surge a necessidade de uma definição analítica, que se tornará mais robusta e delineada a partir da pesquisa empírica.

Como “profetas do presente”, os movimentos sociais denunciam os conflitos (antes submersos) e anunciam antes as mudanças (ou seja, representam a invenção do presente). Também podem ser considerados como signos, na medida em que traduzem sua ação em desafios simbólicos que sobrepõem os códigos culturais dominantes. Os conflitos tornam visível o poder escondido atrás da racionalidade de procedimentos burocráticos ou dos aspectos da política. Acrescentamos, ainda, que no caso das mobilizações por parte das comunidades quilombolas, existe o desafio ao código cultural da propriedade privada e de uma racionalidade excludente das políticas ruralistas, priorizando obras faraônicas em detrimento da inclusão social. Por outro lado, a ação coletiva torna possível a negociação com esse poder, e o estabelecimento de políticas públicas é uma condição para uma democracia política protegida do autoritarismo. Sendo assim, os



movimentos sociais transmitem mensagens, tornando públicos os conflitos existentes na sociedade, em tempo e lugar específicos – espécies de indicadores ou sintomas dos problemas estruturais do sistema (MELUCCI, 2001).

Assim, o movimento social, para emergir, passa por um processo anterior em que os agentes se dão conta das contradições em que estão inseridos e da possibilidade de agir para modificá-las. Esse processo de tomada de decisão é também influenciado pelas interações e também envolve a mobilização de recursos para a ação. Nesse sentido, aquelas redes em que as lideranças estão envolvidas também auxiliam nas mobilizações de recursos. Esse seria o nível intermediário da ação coletiva que conforma a identidade do grupo.

Em termos heurísticos, Melucci distingue três dimensões que nós podemos assim denominar: cognitiva, interativa e emocional<sup>11</sup>. Analiticamente, de acordo com o modelo do autor e dialogando com o mesmo, temos, em primeiro lugar, a dimensão cognitiva – “formulações modelos cognitivos concebendo metas, meios e ambiente da ação” (MELUCCI, 2001, p. 35), que chamamos de “projeto político” (incluindo opositores e aliados no ambiente da ação, bem como objetivos e reivindicações); a segunda, dimensão emotiva – “investimentos emocionais que permitem aos indivíduos reconhecerem-se entre si” (p. 35), reconhecimento como parte do todo, incluímos a motivação coadunando a trajetória anterior à entrada no movimento com as práticas em direção à coesão e à solidariedade; e a última, dimensão interativa – “ativação das relações entre os atores, que comunicam, negociam e tomam decisões” (p. 35), formas de organização, liderança, comunicação (internamente e externamente), recrutamento, processos de tomada de decisão, que denominaremos de “estratégias interativas”.

A partir desse raciocínio, procuro compreender como as três dimensões da identidade coletiva (cognitiva, emotiva e interativa) podem nos ajudar a compreender a identidade coletiva das comunidades remanescentes de quilombos.

---

<sup>11</sup> Para compreendermos melhor, podemos afirmar que a chamada dimensão cognitiva se refere à capacidade dos atores de avaliarem o meio ambiente, os custos e benefícios das ações e traçarem suas metas. Enquanto que a dimensão emotiva está relacionada com capacidade dos indivíduos em se reconhecerem e se sentirem parte de uma unidade – o reconhecimento emocional. Por outro lado, estas dimensões são “despertadas” quando ocorrem as interações. Nesse momento entram em ação as lideranças e as redes de relações entre atores nas quais eles interagem, influenciam-se e tomam decisões. Essas redes dizem respeito às “formas de organização e modelos de liderança, canais comunicativos e tecnologias de comunicação” (MELUCCI, 2001, p. 63). Obviamente que na realidade empírica estas dimensões estão sobrepostas.

Por isso, a elaboração do relatório antropológico, objeto de estudo, é tomado como um caso exemplar para compreensão do processo de mobilização. Vale ressaltar que o conceito de identidade coletiva possui uma perspectiva predominantemente descritiva, do ponto de vista metodológico, já que os problemas colocados pelo conceito vão mais no sentido de perguntar como as pessoas entram num movimento social. Embora exista uma preocupação com as motivações (por que entraram no movimento), elas se colocam mais no plano individual. Melucci (2001) tenta resolver essa questão incluindo a análise das condições sociais em que o movimento surge. Nesse sentido, caberia uma análise mais estrutural do conflito a ser “revelado” pelo movimento.

A identidade coletiva é construída a partir dos investimentos (cognitivos, emocionais e práticos) dos atores individuais. Sem deixar de lado a importância do acesso a recursos (informações, redes, habilidades profissionais ou comunicativas) que fazem com que eles participem no processo de construção de sua identidade. Tal acesso é diferenciado, influenciando, assim, distinções na motivação, expectativas, intensidade de participação e duração do envolvimento. Como exemplo, temos a diferença entre os chamados militantes e os outros indivíduos. Os militantes são geralmente mais integrados numa estrutura social, tendo um papel central na mobilização coletiva e possuindo à sua disposição recursos cognitivos e sociais substanciais.

É na interação coletiva que os atores definem (e redefinem) as orientações da ação coletiva, bem como o leque de oportunidades e constrangimentos da mesma. O indivíduo possui, em tese, uma capacidade de autorreflexão (aos moldes do tipo ideal de Weber). Essa reflexão, passa, necessariamente, por uma mediação simbólica. A participação coletiva envolve grupos em busca da solidariedade, mas também um reconhecimento da ação coletiva como resposta às necessidades pessoais. Tais necessidades podem ser vistas como meio para mudar o mundo e para criar significados alternativos.

Por isso, os primeiros grupos a se mobilizarem são os mais diretamente atingidos. Contudo, não se trata de estabelecer uma relação entre certas “condições sociais” e formas específicas de ação. Mais ainda, na análise dele, não importa o alcance histórico do movimento no embate com o poder dominante porque a maioria dos movimentos contemporâneos não possui um projeto histórico universal, sua

mobilização é limitada a tempo, lugar e conflito específicos - por isso a ideia de nômades do presente. São múltiplos tipos de ações coletivas antagônicas, com diversos e temporários objetivos, baseados em diferentes organizações e centrados na solidariedade, mas que não se limitam a um só plano histórico. Esses diferentes movimentos não se restringem a um objeto de estudo, mas caminhos pelos quais os problemas mais gerais da ação podem ser abordados (MELUCCI, 2001). Este direcionamento traduz uma preocupação notória em não cair no determinismo ou estabelecer a priori relação aos conflitos estabelecidos pelos movimentos.

Assim, a identidade coletiva é processual, baseada numa definição interativa e compartilhada por indivíduos, em constante interação, que estão conscientes das orientações da ação, incluindo as oportunidades e constrangimentos da mesma (MELUCCI, 2001). O processo de formação requer contínuos investimentos não aparentes, podendo chegar a uma institucionalização de formas organizacionais, regras formais e padrões de liderança. Duas dimensões ficam claras: as interações<sup>12</sup> e o reconhecimento individual.

Seguindo este modelo, vamos considerar o movimento social desde o processo anterior que provocou seu surgimento até sua ação efetiva. Esse momento Melucci (2001) denomina de processo de formação da identidade coletiva ou nível intermediário da ação coletiva, o qual é influenciado por “condições sociais” (fatores estruturais e conjunturais externos ao movimento) e pela autorreflexão dos atores (envolvendo suas expectativas, necessidades). Essa identidade coletiva possui aspectos de escolhas e decisões individuais, mas que levam em consideração suas relações com o mundo externo, partindo da realidade concreta.

Nesse sentido, para compreendermos a identidade é fundamental o mapeamento das redes de relações em que se encontram a elaboração do relatório antropológico e onde estão inseridos os elementos que são tomados das mesmas. Metodologicamente, coloca-se a necessidade de mapear as redes e o processo em

---

<sup>12</sup> Interações podem ser chamadas de redes sociais (MELUCCI, 1989, 1996), constituindo um nível intermediário crucial para o entendimento de como os indivíduos se envolvem na ação coletiva. Nestas redes, indivíduos interagem, influenciam-se, negociam e conseqüentemente estabelecem modelos conceituais e motivacionais para a ação. Esse incentivo, advindo da interação dos indivíduos, exerce influência sobre a motivação – em termos do cálculo de custo-benefício e do reconhecimento emocional.

que o movimento tece suas concepções e ações de maneira peculiar na produção do relatório antropológico.

## V.

O surgimento de uma sociedade civil mais organizada e mais dinâmica na década de 80 no Brasil caminha na direção de estabelecer relações mais estreitas entre a sociedade civil e o Estado, apesar de ainda presentes os obstáculos colocados pela ditadura no longo período de abertura política/transição democrática. Muitas foram as conquistas no âmbito das forças societárias, inclusive no plano institucional – particularmente as vitórias parciais na Constituição de 1988. Neste sentido, podemos afirmar que a forma de ordenamento encontrada pelo movimento social aponta uma direção mais igualitária da sociedade, baseada no reconhecimento de seus membros como portadores de direitos. Este entendimento promoveu o debate amplo no interior da sociedade civil, levando para o centro das discussões temas e interesses até então excluídos da agenda pública. Esse processo deu início à construção da esfera pública em que se trava o debate entre os interesses diversos que possam conduzir ao consentimento público. Sendo o lugar da convivência e do debate, ele exigiu e fortaleceu o aprendizado de uma cultura de direitos e o reconhecimento do conflito como necessário e legítimo.

Na análise feita por Ana Maria Doimo, no seu livro “A Vez e a Voz do Popular” (1995), algo de novo se coloca em cena. Há certa pulverização de associações civis que tem revelado uma nova direção e um novo formato. As associações civis, tais como as ONGs, diz a autora, não estão mais limitadas ao papel de fornecer assessoria aos grupos de base, como aconteceu nas últimas décadas. Referindo-se à associação civil de modo geral, a autora afirma que sua função ganha dimensão mais significativa, no sentido de participar e influenciar no planejamento, execução e avaliação das políticas públicas, “ampliando os espaços da sociedade para além dos tradicionais formatos representativos de intermediação política”. Ou seja, participam do novo perfil da sociedade civil e influenciam as relações entre Estado e sociedade, apresentando “um novo formato político que, se bem não procure a representação, atue, porém, no espaço público com base numa ética fundada em princípios altruístas” (DOIMO, 1995, p. 210-211).

Para alguns estudiosos do novo associativismo, apesar dos problemas estruturais do movimento social (crise do Estado, mercado globalizado etc.), há, a partir da década de 90, uma tendência crescente de participação da sociedade, trazendo um novo perfil, tanto na sua concepção quanto na pauta de reivindicações. Uma mudança nas temáticas vem sendo operada pela sociedade civil; se, nas últimas décadas, as preocupações se voltaram para questões como educação popular, moradia, salário etc. – como vimos acima -, no presente, os temas se referem à ecologia, à diversidade cultural e aos direitos do cidadão. As associações civis, na visão desses autores, têm contribuído para a ampliação do espectro de problemas tratados publicamente, além de aumentar as possibilidades de maior interação entre os indivíduos na sua vida cotidiana. O que, por sua vez, possibilita a formação de novas modalidades de associação e atuação, trazendo um número cada vez maior de participantes que se identificam na disposição de tornar públicos os seus problemas privados.

De fato, há uma movimentação maior por parte da sociedade no sentido da associação e da autonomia. Tem havido, sem dúvida, nas últimas décadas, uma ampliação da prática dos rituais democráticos constituídos pelas eleições livres, organização partidária, novos formatos de associação etc. O estranho, no entanto, é, como nos lembra José Murilo de Carvalho (2000, p.68), “que tal prática não parece ter alterado uma cultura política marcada pela ausência, ou ao menos, pela fraca presença de valores que na tradição ocidental [...] se vinculam a uma cidadania ativa”. Essa afirmação vem se somar, de certo modo, ao fato de que é, na década de 90, que vamos presenciar os efeitos dos ajustes estruturais constitutivos das políticas neoliberais que trouxeram dificuldades para esse processo. Apesar da dinamização da sociedade civil, não podemos desconhecer os problemas que ela vem enfrentando no sentido de se impor à regulamentação produzida pela lógica do mercado e do Estado liberal e, em decorrência disso, a presença de práticas nada democráticas.

Se, de um lado, há uma movimentação crescente da sociedade civil, como apontam algumas análises sociais; do outro lado, essa participação nos últimos anos tem revelado os impasses e as contradições no processo de construção da democracia no país, principalmente na constituição de uma esfera pública capaz de administrar os conflitos e de interpor-se na relação entre Estado e

sociedade. Uma esfera capaz de cumprir o papel funcional de atuar ao lado dos mecanismos institucionais de representação política, para que os interesses aglutinados nessa esfera e tidos como comuns sejam motivos de iniciativa das políticas públicas e do reconhecimento do Estado.

Na verdade, o que temos visto, em contraposição à revitalização da sociedade civil, é, além da dificuldade de a sociedade sobrepor-se à lógica do mercado, a insistência do poder financeiro globalizado em interferir nas decisões políticas de países como o Brasil. A consequência disso é a perda do poder de decisão atribuída à esfera pública e a transferência desse poder a um número reduzido de indivíduos e grupos, desvirtuando o papel dos atores sociais, afastando-os de preocupações com a política e com os problemas coletivos. As associações civis têm se mostrado vulneráveis a essa lógica. Boa parte dessas novas associações que vêm despontando na sociedade não tem garantido a existência de uma esfera pública que represente a arena de decisão e influência dos cidadãos em relação ao sistema político. Nesse caso, podemos concordar com Habermas, ao afirmar que as tendências à decadência da esfera pública não se deixam desconhecer; enquanto sua extensão se amplia cada vez mais grandiosamente, a sua função passa a ter cada vez menos força (HABERMAS, 1984). Os atores sociais são, assim, incorporados à arena social e ao mercado sem que sua postura diante da política seja alterada: “Formam-se o súdito e o consumidor sem que, ao mesmo tempo, surja o cidadão participante” (CARVALHO, 2000, p. 112).

Esta posição entende o papel da esfera pública como o lugar onde atores sociais, movidos por interesses, disputam a maior parcela de influência no “mercado político”; por isso, as suas ações não estão fundadas na lógica altruísta. Isso significa dizer que o papel do cidadão não está ancorado no contexto de uma cultura fundada no civismo. Não é por acaso que hoje estamos assistindo à retomada das atenções ao tema da cultura cívica, tido, ao longo de décadas, como anacrônico. O renascimento do civismo, como valor essencial à vida democrática, tem dado mais clareza ao conceito de cidadania ao vinculá-lo à ideia de participação e coletividade.

Apesar de algumas conquistas apontadas por estudiosos da esfera pública no país, o que tem se evidenciado nesse processo são alguns problemas que dificultam a formação da esfera pública como lugar de sujeitos ativos

empenhados na construção da vontade comum, onde a participação interativa seja o fundamento teórico e empírico.

Um destes problemas enfrentados na formação da esfera pública participativa é o impasse por parte do Estado em compartilhar o seu poder com a sociedade civil sobre as decisões referentes às políticas públicas, contrapondo-se às possibilidades reais dos atores sociais em participarem efetivamente das decisões e concretizarem o controle social sobre as ações do Estado. É o que se verifica, por exemplo, nas análises de Dagnino (2002), no seu trabalho “Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil”. O resultado dessa tensão pela partilha do poder entre Estado e sociedade civil, segundo ela, encontra-se no caráter limitado da atuação das organizações sociais, que se orientam mais pelo caráter consultivo e executor do que decisório, do mesmo modo, por interesses pontuais e restritos, que não traduzem a diversidade própria da esfera pública, levando estas organizações a incorporar uma postura burocrática e tecnicista que não confirma a natureza política da esfera pública.

Os exemplos são muitos, as associações civis presentes nesta esfera, com raríssimas exceções, vêm atuando muito mais como parceiras ideais do Estado e são vistas por ele como representantes legítimas da sociedade civil como um todo (DAGNINO, 2002). O que contraria a prática de participação cooperada e interativa e acaba por estimular uma atuação atomizada dos atores sociais, levando-os a perder autonomia frente ao Estado e esvaziam a capacidade da esfera pública de gerar poder que legitima os atos do sistema político formal.

Esta situação se compromete com a reivindicação da esfera pública de ser pensada como o lugar capaz de ampliar o âmbito das decisões para que as políticas públicas sejam mais abrangentes e tenham um impacto significativo para a sociedade. Ou seja, capaz de ampliar o escopo das políticas públicas para além das questões setorializadas e fragmentadas. E isso exige a convivência direta de uma diversidade de atores sociais empenhados na busca de princípios e valores como expressão da razão pública, em torno dos quais se fará a articulação das diferenças em direção ao entendimento público.

Entretanto, se, de um lado, as dificuldades são muitas para que aconteça o compartilhamento do poder, e, com isso, seja viável um projeto político em que o Estado reconheça a legitimidade da esfera pública enquanto um lugar societal de

decisão, e da parte da sociedade civil seja confirmado a sua capacidade de articular os interesses diversos; temos do outro lado, distinto desse compartilhamento, a relação entre Estado e sociedade civil nos marcos da complementaridade instrumental dos propósitos do próprio Estado.

Estrategicamente, o Estado, no seu intuito de implementar as políticas neoliberais, ainda presentes, reconhece os atores sociais, principalmente as associações civis, na sua capacidade técnica de executar as políticas públicas, isentando-se, de certo modo, da sua responsabilidade social. Com esse comportamento, o Estado contribui com a efetivação de um certo tipo de participação e abre espaço para ampliar a capacidade propositiva da sociedade civil. Uma dimensão participativa que não coincide com a mobilização social, mas se realiza pelo acesso privilegiado dos recursos por parte de algumas associações civis, que são recrutadas pelo Estado como prestadoras de serviços;

[...] as relações entre Estado e ONGs são um exemplo dessa confluência perversa [...], elas são freqüentemente vistas como as parceiras ideais pelos setores do Estado empenhados na transferência de suas responsabilidades para o âmbito da sociedade civil (DAGNINO, 2002, p.78).

E, por conta disso, passam a ser vistas pelo Estado, por estarem representando os interesses de setores sociais, como representantes legítimas da sociedade civil. Como lembra a referida autora, essa representatividade dos setores sociais provém muito mais de uma coincidência entre esses interesses e os defendidos pelas ONGs do que resultado de uma articulação explícita entre estas e os portadores desses interesses. O reconhecimento das ONGs como interlocutoras preferenciais do Estado justifica-se pela capacidade técnica que, em geral, elas possuem em função do seu vínculo com setores sociais, e que nem sempre o Estado é detentor, e pelo fato mesmo de as ONGs não terem vínculos políticos e, na sua maioria, relação orgânica com o movimento social.

Outro exemplo de relação entre Estado e sociedade civil são os Conselhos. Essas organizações paritárias revelam situações semelhantes às ONGs: seus representantes, com algumas exceções, são escolhidos não pelo vínculo com o movimento social, mas pela capacidade técnica de seus membros. Em muitos casos são preferenciais pelo fato de terem algum tipo de vínculo partidário. Os



conselhos, desse modo, acabam se tornando instâncias burocráticas de legitimação do discurso governamental. Isso limita o seu papel deliberativo e sua prática restringe-se apenas à ação consultiva.

Diferente dos formatos ONGs e Conselhos, as formas de representação da sociedade civil que têm origem na mobilização social, como as associações de moradores, as organizações quilombolas como a Cerquice e a Conaq revelam, também, dificuldades na interlocução com o Estado e são pouco reconhecidas nessa relação. Primeiro, porque a luta pelos direitos, na forma de políticas públicas, exige quase sempre um saber técnico especializado do qual, em geral, as lideranças dessas organizações não dispõem; segundo, a qualificação técnica requer um considerável investimento de tempo que acaba desviando as lideranças de suas bases no trabalho de mobilização social. Por fim, as lideranças qualificadas tecnicamente acabam se perpetuando nos cargos de representação, rompendo com o processo de rotatividade democrática e, em muitos casos, acabam contrariando vícios que comprometem com a representação legítima dessas lideranças perante as bases sociais (AVRITZER, 1996). Tais dificuldades tendem a gerar privilégios por parte do Estado.

Estas dificuldades aqui apontadas indicam um outro problema. As limitações na interlocução Estado e sociedade civil inviabilizam uma avaliação da esfera pública como mediadora dos processos de negociação e inclusão de questões específicas na agenda estatal, colocando em evidência não apenas a polarização entre a atuação institucional e a mobilização social, mas a tendência em beneficiar a dimensão institucional em detrimento da mobilização. Os ganhos dessa atuação institucional são mensurados a partir dos benefícios para as próprias associações civis e não para a sociedade como um todo.

Neste contexto, a esfera pública deixa de ser um lugar de articulação dos vários interesses e torna-se a arena de ganhos e privilégios para um grupo específico da sociedade; além disso, as associações correm o risco de perder a sua autonomia, ao serem cooptadas no processo de negociação com o Estado como será analisado no terceiro capítulo. Essa análise nos permite fazer um breve balanço dos empasses enfrentados pela esfera pública. Primeiro, ela não vem cumprindo o papel de agente transformador dessa relação, no sentido de eliminar (ou mesmo minimizar) as desigualdades e fomentar as práticas democráticas; segundo, ela tem

se constituído como uma arena de políticas setorizadas, compensatórias e paliativas, ou seja, políticas limitadas às alternativas de grupos específicos; por fim, as relações oriundas da esfera pública não têm se esforçado na construção de um projeto político que traga, com clareza, uma definição de políticas públicas como direito legítimo da sociedade, atribuindo-lhe sentido universalizante, e, portanto, tido como resultado da dinâmica interativa e discursiva dos vários interesses da sociedade civil, priorizando, assim, a mobilização social.

A participação da sociedade civil na elaboração de políticas públicas, nesse contexto, vem atendendo às exigências de uma esfera constituída por demandas sociais setorizadas e fragmentadas que dificultam o entendimento mais amplo de políticas públicas. Essa visão – que aqui chamo de universalizante – considera que a elaboração das políticas públicas acontece numa esfera pública aberta, na qual a disputa hegemônica dar-se-ia entre participantes equivalentes e cujo resultado seria capaz de definir o caráter geral dessas políticas. Em razão disso, a eficácia da participação nesta esfera seria mensurada pela capacidade de as políticas públicas assumirem o caráter igualitário e seus resultados ótimos provindos da articulação e da mobilização da sociedade civil.

Lembramos, no entanto, que essa não é uma visão consensual e tranquila entre os estudiosos deste tema. Críticas são feitas a essa visão e apontam os seus limites por ignorar a multiplicidade de interesses em disputa hegemônica e desconsiderar o fato de que as forças dominantes estão “legitimamente entrincheiradas para operacionalizar a direção dos rumos da sociedade” (HABERMAS, 1982, p.98).

Na verdade, o que está colocado neste debate são posições assimétricas acerca do entendimento sobre a esfera pública. De um lado, a ênfase recai mais sobre as disposições institucionais que são dadas na negociação entre Estado e sociedade civil; admitindo que os espaços de formação de políticas públicas são definidos e desenhados para funcionar como produtores de políticas setorizadas e/ou pontuais, desconsiderando uma relação orgânica com a sociedade civil e indiferente à mobilização social. É nesse contexto que a relação entre Estado e sociedade civil ocorre, quando a democracia aparece como um conjunto de direitos que se generalizam como práticas compensatórias:

[...] os direitos são assim encarados segundo a sua funcionalidade: os direitos civis são introduzidos para facilitar a institucionalização de uma economia de mercado, os direitos políticos, para facilitar a legitimação do uso da força pelo sistema político, e os direitos sociais, para facilitar a instauração de uma burocracia que estabelece uma relação de controle e de concessões com os movimentos sociais (ARENDDT, 1987, p.56).

Portanto, direitos garantidos pelo Estado e não resultado da habilidade das associações civis de afirmá-los e defendê-los publicamente. Do outro lado, a visão universalizante, a esfera pública se constitui como o lugar de embate das múltiplas posições; é o lugar onde os problemas que afetam o conjunto da sociedade são absorvidos, discutidos e processados. É, como define Habermas (1984), a caixa de ressonância dos problemas que deve ser trabalhada na direção do entendimento e consentimento público. É nessas condições que a esfera pública busca uma postura hegemônica para negociar com o Estado, tendo como ponto de partida o reconhecimento da legitimidade das suas posições consensuais.

Assim sendo, a esfera pública não aglutina apenas grupos que se limitam a executar políticas públicas fragmentadas e compensatórias, mas organizações que se arrogam o direito de decidir sobre elas na perspectiva da sociedade no seu conjunto. Essa postura está assegurada no reconhecimento de que as instituições por si só não são capazes de processar conflitos e promover formas coletivas de sociabilidade. Pelo menos no âmbito das exigências da democracia participativa, quando os atores sociais estão aptos a dar dimensão pública aos seus interesses privados e o conjunto das ações sociais seja capaz de renovar a relação entre Estado e sociedade civil. Por isso, o apelo à participação como constitutivo da democracia sugere a presença de uma esfera pública que seja, efetivamente, o lugar onde os homens coordenam os seus interesses, visando ao consentimento público e legítimo, e em que estas iniciativas comuns sejam direcionadas para o centro do poder do sistema político. Este entendimento de esfera pública, portanto, pressupõe a politização das relações dos atores sociais, ou seja, a capacidade desses atores de interagir uns com os outros por meio da ação dialógica e de apontar e encaminhar as decisões consensuais ao Estado.

Na democracia participativa, o reconhecimento dos direitos não depende apenas da simples concordância com a legalidade formal constituída, tampouco depende da simples sanção do Estado. Para que uma demanda de direitos ganhe inscrição jurídica não é suficiente que ela encontre sustentação generosa do Estado,

é preciso, antes de tudo, que ela se beneficie do acordo explícito de importante fração da opinião pública. Sendo assim, a questão não se resume na garantia legal das demandas sociais reivindicadas, mas no direito a se ter acesso às condições de lutar por elas. Ter direito, como afirma Hannah Arendt (1987), significa pertencer a uma comunidade política, na qual as ações e opiniões de cada um encontrem lugar na condução dos negócios humanos.

A esfera pública vista nesta perspectiva é o lugar onde atores sociais interagem uns com os outros, debatem as decisões tomadas pela autoridade política, discutem o conteúdo moral das diferentes relações existentes no nível da sociedade e apontam demandas em relação ao Estado.

É certo que essa participação dos atores sociais implica a sua capacidade de produzir arranjos institucionais que sejam reconhecidos e legitimados pelo Estado. Do mesmo modo, temos que considerar as dificuldades por parte dos atores sociais em interagir, processar e transmitir temas e opiniões sem terem que enfrentar certos requisitos prático-estratégicos exigidos por questões potencialmente conflituosas. Estratégias que não se pautam apenas na participação desses atores, mas na prática da persuasão possibilitada pelos recursos midiáticos. O que nos permite afirmar que o imperativo do “espetáculo” tem levado ao sacrifício debates substantivos e obliterado as possibilidades consensuais e autônomas da esfera pública, o que tem contribuído para o esvaziamento, ou mesmo impossibilidade, da politização das relações sociais nessa esfera.

Se, de um lado, há dificuldades no compartilhamento do poder pelo Estado, por outro lado, as instituições do sistema político revelam sinais de esgotamento, o que compromete a legitimidade do Estado em representar os interesses da sociedade civil. Esta fragilidade poderia significar, à primeira vista, a chance real de a esfera pública assumir o papel de porta-voz legítima do interesse coletivo. Acontece que tal fragilidade institucional, em vez de ser motivo para mudanças estruturais e fortalecimento político da esfera pública, torna-se motivo para um processo de negociação, permitindo que compromissos, instáveis por definição, sejam realizados entre interesses diversos, o que significa ampliar mais ainda os obstáculos para que a sociedade civil crie bases institucionais próprias, relativamente autônomas em relação ao Estado. Mas esta autonomia deve se dar na medida em que a consolidação da esfera pública, com capacidade legítima de

representar o interesse coletivo, não contribua para tornar a autoridade política do Estado incapaz de desempenhar o papel próprio que lhe é atribuído na democracia, ou seja, o de promotor das políticas públicas.

Do mesmo modo, devemos estar atentos ao analisarmos a democracia à luz da esfera pública: devemos ter a cautela de lembrar que a apologia em torno dessa esfera traz certos riscos quando acompanhada da ideia de que a sociedade civil possa prescindir do Estado. Não podemos subestimar a existência de relações assimétricas que exigem a presença do Estado, localizando-as num campo de tensões em que ambas as dimensões – estatal e societal – se controlam mutuamente. Caso contrário, a ruptura entre Estado e sociedade civil descaracteriza o primeiro como a instituição autorizada a agenciar o interesse coletivo.

A defesa da autonomia da esfera pública não significa desconsiderar o seu papel funcional de atuar ao lado dos mecanismos institucionais do sistema político, inclusive para contribuir que seja feita a devolução do caráter privado à esfera privada e do caráter público às questões públicas. E também, para que as políticas públicas não sejam usadas como “solução” da baixa participação e possam vir a funcionar como obstáculos ao fortalecimento das institucionalizações democráticas.

Enfim, não podemos deixar de considerar que há de fato uma crescente disposição e organização dos atores sociais no Brasil, como no caso das comunidades quilombolas, mas, por outro lado, é difícil afirmar que esses esforços têm sido traduzidos em iniciativas autônomas dentro de um contexto político. O que temos observado, de modo geral, é um processo democrático que, como citado acima, não representa o aumento do poder de decisão e de interação dos atores sociais na esfera pública. O resultado disso é a pulverização de ações atomizadas que, na sua maioria, se deixam prender às inspirações do mercado e do Estado. Não que se queira tirar os méritos destas organizações sociais, já que elas têm dado sua contribuição ao se confrontarem com as limitações históricas do seu passado e da nossa política, mas não se vê nelas um modelo de relacionamento horizontal capaz de consolidar a esfera pública na sua dimensão política.

Apesar de alguns analistas afirmarem que o Brasil caminha no sentido de resgatar a política nessa esfera, mesmo com os problemas institucionais e/ou econômicos tão bem precisados por seus estudos, o processo democrático que o

país vive tem sofrido enormes pressões na direção inversa: a vida mercantilizada em vários aspectos, a massificação cultural, o desemprego, violência etc. Por causa de tais problemas, o processo democrático tem se enredado em contradições que abrem espaço para manifestações de atividades públicas nada democráticas. Como ressalta Luís Werneck Vianna (2000, p. 184):

[...] o processo de transição à democracia pôs a nu os efeitos da modernização autoritária conduzida pelo regime militar, sobretudo no que se refere à degradação da dimensão política, não somente na esfera estatal, como também na própria sociedade. Chegava-se à democracia política sem cultura cívica, sem vida associativa enraizada [...], sem normas e instituições confiáveis para a garantia da reprodução de um sistema democrático. Assim é que a transição do autoritarismo à democracia [...] vai coincidir com a emergência de seres sociais originários da própria modernização, para os quais as ideias do “outro”, cooperação social e esfera pública lhes eram inteiramente estrangeiras [...], uma sociedade carente de mentalidade cívica e de cultura política democrática não poderia fornecer as bases para uma democracia de cidadania ativa.

É certo que algumas conquistas substantivas podem ser verificadas no atual processo democrático do país, as quais nos autorizam a falar de uma esfera pública participativa, pelo menos no que se refere à disseminação de algumas práticas democráticas e da inclusão de novos atores e temas sociais, configurando uma maior diversidade que os obriga, de algum modo, a se articularem entre si. Do mesmo modo, não é fácil discordar de algumas análises que apontam a existência de uma certa cultura de cooperação social, que levaria à formação da esfera pública na direção de valores como a solidariedade e altruísmo, trazendo à cena uma democracia em que formas de representação passam a conviver com experimentos de autorrepresentação social, o que poderia indicar a redução do déficit político nas relações dos atores sociais.

Entretanto, apesar dos avanços apontados no decorrer da tese, afirmamos que a movimentação dos atores sociais não vem conseguindo influenciar suficientemente o processo demarcatório de terras das comunidades quilombolas e superar problemas históricos, como o clientelismo, assistencialismo, corporativismo, falta de transparência política, e assim por diante. Do mesmo modo, esses atores sociais, organizados em associações civis, mostraram que só apresentam padrões alternativos de atuação e intervenção em momentos passageiros de sua existência. Nas demais fases, reproduzem aqueles mesmos modelos burocráticos e

hierárquicos de relacionamento que imperam na sociedade civil, com mudanças pouco significativas.

Este é o grande desafio das associações civis no atual processo democrático: construir a esfera pública no seu sentido político. Uma esfera que seja capaz de se colocar como o lugar que maximize o princípio de identidade, em que os interesses distintos ganhem visibilidade pública e representatividade e, ao mesmo tempo, esses interesses sejam motivos para ampliar e consolidar o papel integrador e deliberativo dessa esfera. O que significa dizer que os interesses sejam levados em consideração na formação do consentimento público. Esta nova mentalidade e atitude implicam uma ruptura com a matriz competitiva, própria da lógica neoliberal e a defesa da autonomia da política. Este entendimento de esfera pública, portanto, não se dá apenas enquanto ordenamento institucional, mas pela presença de atores sociais que nele se reconhecem e lhe dão sentido. E, se esta presença significa a diversidade de interesses, ela exige um lugar no qual possa aparecer como algo reconhecível e legítimo, ou seja, quando os interesses são desprivatizados e reconhecidos publicamente.

## **VI.**

Enfim, cremos que o debate em torno do tema da esfera pública nos orienta a pensar a relação dos órgãos governamentais como o INCRA e a elaboração do relatório antropológico na subordinação ao poder burocrático e administrativo do sistema político-administrativo formal e nos indica a participação política como a forma legítima de o cidadão estar inserido na vida pública do país. O que significa repensar o papel da sociedade civil e reorganizá-la a partir do entendimento de que a esfera pública é o lugar privilegiado para a interlocução com o Estado e o espaço indicador dos avanços ou retrocessos da construção democrática, seja quanto ao esforço do controle social do Estado, da capacidade de decidir e executar as políticas públicas, da natureza da participação dos atores sociais, entre outras questões.

Portanto, pensar a esfera pública a partir da dimensão do relatório antropológico, orientada pelos valores de reconhecimento de uma identidade de descendência ex-escrava, é tratá-la como o lugar das transformações legítimas e

entender que a situação do negro na sociedade brasileira possa ser submetida a uma constante reinterpretção enquanto debate aberto para o entendimento sobre princípios, valores e normas que apontam a sociedade civil como definidora da vontade coletiva.

Dessa forma, o presente trabalho está dividido em quatro capítulos:

No primeiro capítulo, situo a temática quilombola a partir do conceito de identidade e da carta magna de 1988, que regulamentou a demanda por participação dos grupos quilombolas e indígenas por direitos civis no Brasil. É também nesse capítulo que delimito meu campo de estudo e descrevo as etapas de elaboração e normas vigentes que estabelecem que para cada procedimento em andamento para regularização de territórios quilombolas elaborar-se-á um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).

No segundo capítulo, traço um pequeno panorama sobre a questão fundiária no Brasil. Num país onde temos uma sociedade assentada nos moldes colonialistas e patriarcalistas, e que sempre teve a terra como símbolo do poder, e que as terras brasileiras foram marcadas por uma forte concentração fundiária, fazer regularização de territórios quilombolas, assim como indígenas, é uma questão complexa que envolve diversos órgãos governamentais e não governamentais. Por isso, logo em seguida, abordo o processo de construção do pregão eletrônico realizado pelo INCRA no ano de 2011 com o objetivo de demarcar terras quilombolas.

No terceiro capítulo, foi discutida a problemática acerca da produção dos relatórios antropológicos. Nele desenvolvo, a partir dos meus interlocutores, as bases teóricas que fundamentaram o modelo de análise utilizado no decorrer do trabalho. Também discuto as principais posições e posturas tomadas pelos agentes envolvidos nesse processo: os antropólogos e a comunidade. Apresento as principais questões levantadas pelos antropólogos a respeito dos remanescentes de quilombos e sua inserção como grupo reconhecido pelo estado brasileiro e a discussão conceitual do relatório antropológico.

No quarto e último capítulo é discutido a problemática sobre o tempo de pesquisa para a produção de um relatório antropológico e suas implicações na produção de uma etnografia. Nesta seção, são discutidas as principais posições e



posturas tomadas pelos antropólogos envolvidos nesse processo com a ajuda da disciplina antropológica.

## **2 DESVENDANDO A NECESSIDADE DO RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO PARA AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS**

### **2.1 A emergência de uma identidade marginal**

Falar hoje sobre sujeitos é debater as representações identitárias, até porque, à primeira vista, o conceito de identidade é relativamente recente. A identidade fixa, imutável, eclode com advento da modernidade. Essa modernidade traz consigo a figura do Estado-nação. Essa modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial (GIDDENS, 1991).

A representação do Estado-nação é marcada justamente por uma identidade única, homogênea e integrada, um processo administrativo para regular a nação que emergia naquele período. Essa modernidade entendia que o indivíduo integrado na comunidade tradicional, experimentando-se concretamente como indivíduo particular, não se colocava problemas identitários tal como entendemos hoje. A comunidade subordinada à tradição autorregulava-se; ela definia os indivíduos construindo-os socialmente, num mesmo movimento. Sociedade de interconhecimento com códigos de comportamento comumente reconhecidos e transmitidos oralmente.

Nesta conjuntura, o sujeito era configurado como cidadão a partir do contrato social, ou seja, o contrato social é o que constitui o corpo social como cidade e os indivíduos como cidadãos. Cabe aqui salientar que, mesmo antes do Estado assumir sua responsabilidade sobre o cidadão, a então igreja Católica tinha em seu poder o chamado registro de seus paroquianos. E para que as pessoas tivessem essa identificação era preciso romper com as suas comunidades. Kaufmann (2004) diz que os camponeses que se afastassem da sua paróquia sem o atestado do seu pároco eram perseguidos, presos e, pior, julgados como vagabundos. Desta forma, se configuravam os chamados papéis de identificação,

nos quais a igreja os possuía por suas razões, numa forma de centralização para manter o controle de seus “paroquianos”.

Porém, o Estado assume a sua responsabilidade enquanto gestor da suas funções administrativas, e a igreja deixa de ser o provedor e mantenedor dos registros. Um decreto em 1792 delega ao Estado assumir as identidades dos cidadãos por ele ser a autoridade administrativa. E é claro que surgem inquietações sobre aquelas populações nômades das quais não se tinha o “registro” do Estado para classificá-las. Para tanto, se faz necessário aperfeiçoar técnicas para identificar o outro, o desconhecido, como por exemplo, a marcação de ferro em brasa pela lei de 1832 e a criação do registro criminal em 1850.

Assim, a realidade de uma pessoa é identificada por um registro civil, tendo a ideia de que com apenas um pedaço de papel a complexidade identitária do sujeito seria simples e controlável. Mas, por outro lado, se compreende justamente porque advém de uma forma administrativa que o Estado possui de simplificar suas relações com o então cidadão. Dessa forma, eram construídos os discursos e as práticas sociais dos cidadãos.

Essa reflexão se faz necessária para perceber que foi a história da identidade administrativa que popularizou o termo. Mas apenas no século XX, por meio das ciências humanas, o conceito de identidade passa a ser debatido com mais profundidade, visto que a identidade é mutável, impalpável e complexa. Entramos na metade do século XX e a discussão das identidades emerge sobre outro prisma que não aquele comentado anteriormente.

Hall (2003) traz uma discussão interessante sobre essa reconfiguração de sujeito. Ele nos diz que, nas ciências humanas, houve um grande avanço na teoria social e que, nesta, o maior impacto foi o descentramento do sujeito cartesiano, “penso, logo existo”. Vejamos os descentramentos:

A primeira descentração importante refere-se às tradições do pensamento marxista. Os escritos de Marx pertencem naturalmente, ao século XIX e não ao século XX. [...] seu trabalho foi redescoberto e reinterpretado [...] homens fazem a história, mas apenas sob condições que lhes são dadas’. Seus novos intérpretes leram isso no sentido de que os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os ‘autores’ ou os agentes da história [...] (HALL, 2003, p. 22).

Os marxistas que lançam esse outro olhar sobre os escritos de Marx afirmam que ele, ao colocar as relações sociais (modos de produção, os circuitos do capital e exploração de força de trabalho) como conceitos analíticos, deslocou a essência universal do homem. O segundo está no pensamento ocidental do século XX com a descoberta do inconsciente de Freud. A teoria de que as nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma 'lógica' muito diferente daquela da Razão, arrasa o conceito do sujeito cognoscente e racional provida de uma identidade fixa e unificada – 'penso, logo existo', do sujeito de Descartes (HALL, 2003)

A teoria de Freud traz uma discussão sobre a formação do sujeito a partir do seu inconsciente, e é neste processo que a identidade é vista, ou seja, a nossa identidade é preenchida a partir de nosso exterior pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. E o terceiro descentramento é fundamentado no trabalho de Ferdinand Saussure.

Saussure argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os 'autores' das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. [...] a língua é um sistema social e não um sistema individual. [...] Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. (HALL, 2003, p. 44.)

A identidade, nessa perspectiva, é construída por uma linguagem que está cheia de significados. Como também o discurso que constrói essa rede de relação de significados está intimamente relacionado com a relação de poder. Por isso, o quarto descentramento principal da identidade e do sujeito ocorre no trabalho de Foucault. O autor destaca um novo tipo de 'poder disciplinar', que se desdobra ao longo do século XIX, chegando ao seu desenvolvimento máximo no início do presente século. O poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância e o governo da espécie humana ou populações inteiras; e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo (HALL, 2003).

A preocupação do Estado-nação na modernidade foi sempre a de manter a uniformidade e o discurso nacionalista, tanto é que as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais identidades. A identidade

nacionalista não é constituída por conta do nosso nascimento em determinada nação - por exemplo, sou brasileiro porque nasci no Brasil -, mas essa identidade é constituída a partir da representação social que nos é imposta pela relação de poder que o Estado tem em manter o discurso da cultura nacional. E a cultura nacional é fruto de um Estado moderno, pois, nas sociedades pré-modernas, não existia tal representação social. Esse Estado conseguiu, através das suas políticas, criar esse significado de identidades culturais modernas. Ter uma identidade era pertencer a si próprio e ao Estado-nação.

E com a nova reestruturação do mundo moderno, onde a identidade parece perder a sua âncora social, que antes se fazia parecer “natural”, o Estado já não tem mais o poder de manter uma união sólida e inabalável com a nação. Um novo discurso é engendrado. Há uma nova discussão sobre as identidades e não mais a identidade nacional, que outrora era caracterizada apenas por um pedaço de papel. Hoje, temos as identidades que são articuladas politicamente e definida pelos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, o direito de assumir sua sexualidade.

Assim, a emergência social e política dos grupos étnicos que demandam reconhecimento e lutam pela obtenção de direitos deve ser compreendida como um processo de etnogênese, isto é, de reconstrução identitária. Tal reconstrução não está alheia às legislações que garantem direitos especiais a grupos particulares, podendo, muitas vezes, ser resultado direto de políticas públicas específicas.

Considero que, ao reivindicar a titulação das terras quilombolas, os grupos não o estão fazendo apenas por direitos territoriais e culturais, mas também pelo reconhecimento de sua diferença como remanescentes de quilombos. No entanto, que tipo de diferença os grupos estão falando nessa situação específica? Será que é da diferença quilombola, negra e afrobrasileira, abordada sob o ponto de vista antropológico como identidades étnicas baseadas na adscrição e na autoatribuição, por meio das quais se criam e se mantêm fronteiras em relação a outros grupos com os quais eles interagem? (BARTH, 1998).

Contudo, como o próprio Fredrick Barth (2003) admite, é preciso unir a perspectiva da etnicidade com as perspectivas que priorizam os efeitos da organização do Estado sobre os processos étnicos, tal como a elaborada por João Pacheco de Oliveira (1998) por meio do conceito de territorialização, que se refere à

intervenção produzida pelo Estado que associa, de forma ordenada e categórica, um grupo - no caso desse texto, o quilombola - a um espaço geográfico precisamente delineado (o território quilombola), constituindo os remanescentes de quilombo como objetos políticos administrativos.

Como aponta Roberto Cardoso de Oliveira (2006) em relação aos povos indígenas, mas que aqui estendo à população negra seguindo a sugestão do próprio autor, as demandas de reconhecimento das diferenças e dos direitos à cidadania plena, que a elas devam estar associados, baseiam-se em argumentos políticos e de ordem moral. Problematizando um pouco mais essa questão, segundo o filósofo Axel Honnet (2007), os sujeitos não buscam reconhecimento de suas diferenças tão somente pelos benefícios materiais que isto pode lhes proporcionar, mas também em função de uma questão moral, isto é, dos atributos que eles consideram desejáveis ou obrigatórios nas relações sociais, tal como o respeito. Nesse sentido, o reconhecimento se configura como ato expressivo pelo qual a identificação do sujeito está confirmada pelo sentido positivo de sua afirmação. Ele - o reconhecimento - depende de meios de comunicação que expressem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um valor social (HONNET, 2003).

Quanto à identidade étnica, o relatório antropológico deve apresentar uma caracterização que torne possível o reconhecimento dos aspectos significativos para a construção identitária das comunidades como remanescentes de quilombo, ou seja, enquanto etnicamente diferenciadas. Desse modo, é necessário pesquisar os elementos que os próprios quilombolas acionam – implícita e/ou explicitamente, isto é, em nível semântico e/ou expressivo – para se diferenciarem enquanto grupo em relação a outros, ou seja, no conjunto das interações que a comunidade remanescente de quilombo mantém com os variados entes que representam a sociedade envolvente.

A questão acima incide sobre a problemática da definição de um grupo étnico. Desde a segunda metade do século XX, a afirmação dos traços diacríticos<sup>13</sup> como fortalecimento de uma identidade étnica vem sendo objeto de pesquisas na antropologia brasileira. Ao desenvolver a noção de *grupo étnico*<sup>14</sup> como uma forma

---

<sup>13</sup> Traços diacríticos são sinais distintivos, de diferenciação, como a celebração de festas típicas, preservação de certo tipo de culinária e tradições locais na manutenção da identidade de um grupo em oposição a outro.

<sup>14</sup> Só nos anos 1950 que a antropologia passará a tratar do conceito de etnicidade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

de organização social, Barth (1998) ganhou importância substancial nesses estudos ao definir que são os atores sociais que selecionam quais sinais diacríticos e quais padrões de organização serão relevantes para o grupo. Afinal, sejam quais forem os valores sociais escolhidos coletivamente, a importância é que essas características são utilizadas na manutenção de uma fronteira.

Assim, Barth (1998) define grupos étnicos como tipos, formas de organização social que devem ser vistas em termos de adscrição. Isso significa que a definição de grupo étnico reside na identificação que seus membros fazem de si mesmos e de outros para se organizarem e interagirem socialmente. É por meio da identificação desta organização, denominada grupo social, que podemos extrair a concepção de identidade étnica a qual as comunidades quilombolas vêm buscando ultimamente. Barth, ao tratar de grupos étnicos, considera-os como uma organização social, na qual se encontram características de autoatribuição ou de atribuição por outros a uma categoria étnica, ou seja, uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente: “Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p. 193).

A concepção de Fredrik Barth (1998) a respeito dos grupos étnicos defende a ideia de que um grupo confrontado por uma situação de preconceito realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião. Ou seja, a dinâmica por eles apresentada revela uma identidade em mudança, sendo constantemente desconstruída, recriada e construída em função dos interesses que também passam por mutação. Na verdade, os atores escolhem determinadas identificações pela imposição dos outros e do próprio grupo ao qual pertencem. É aquela situação proposta pelo autor de autoidentificação e de identificação pelo outro. Esse é o caso da identidade étnica dos remanescentes de quilombos, construída a partir da necessidade de garantir direitos políticos sobre a terra ao longo das últimas duas décadas e, também, como uma forma de sobrevivência tanto material quanto simbólica.

Nessa mesma linha de raciocínio, Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 189) ressaltam que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação

realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Dessa forma, as características culturais do grupo podem ser constantemente reelaboradas, com base nas origens, tradições e culturas comuns. Em outras palavras, as manifestações culturais tanto se originam do grupo como dão forma a esse mesmo grupo.

Ao estabelecer a autoatribuição como critério de identificação social, reconhece-se às comunidades e aos povos tradicionais a maneira de se reconhecerem como tais, e não se permite definições externas a respeito de suas identidades, que muitas vezes perpetuam lógicas de inferioridade e superioridade. Vale destacar que a autodefinição dos povos e comunidades tradicionais se, de um lado, está profundamente ligada à história ancestral comum, às práticas, conhecimentos, hábitos e cultura transmitidos de geração em geração, de outro, não se prende somente ao passado remoto, pré-moderno. Trazendo a discussão para o contexto de remanescentes de quilombos, é preciso destacar que tanto o conceito de tradição<sup>15</sup> como os de cultura<sup>16</sup>, quilombo e quilombola<sup>17</sup> são mutáveis, criados e recriados, inventados e reinventados.

Sabe-se, portanto, que, convivendo e mantendo relação constante com outros grupos, é necessário que as comunidades quilombolas se afirmem como

---

<sup>15</sup> Quanto ao surgimento dessas tradições, existem alguns estudos que podem esclarecer melhor nosso raciocínio. O historiador Eric Hobsbawm apresenta o conceito de “invenção da tradição”. Segundo este autor, há dois tipos de “tradição inventada”, cujo termo “inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado do tempo” (HOBBSAWM; RANGER, 1997, p. 9). Neste sentido, o mito de fundação de Alto Alegre faz parte do segundo tipo de tradição inventada proposto por Hobsbawm.

<sup>16</sup> Quanto ao dinamismo da cultura, Cunha (1986, p. 101) salienta que “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados [...]”. Já Cucho (1999, p. 143) relembra que “[...] se cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si”. Para Cucho (1999, p. 140), “não existem, conseqüentemente, de um lado as culturas puras e, de outro, as culturas mestiças. Todas, devido ao fato universal dos contatos culturais, são em diferentes graus, culturas mistas, feitas de continuidades”. Ou seja, a cultura passa por um processo constante de desestruturação e reestruturação que afeta diretamente a identidade.

<sup>17</sup> O termo Quilombo – Kilombo vem de Mbundu, origem africana, provavelmente significou uma sociedade iniciada por jovens africanos guerreiros Mbundu – dos Imbangala. Para Théo Brandão, a origem do termo é bantu e significa habitação; Já Décio Freitas afirma que a palavra é um aportuguesamento do quibundo mutambo, “significativo de telheiro ou cumeeira da casa”. Já Munanga acredita ser a palavra de origem bantu dos grupos lunda, ovibundo, mbundo, kongo, imbagala, e de outros povos trazidos como escravos para o Brasil. Este mesmo autor observa que, no início da sua constituição na África, entre os séculos XVI e XVII, o quilombo era uma instituição bantu; entretanto, no decorrer da migração desse povo por várias regiões africanas, transformou-se numa formação “transétnica”, pois envolveu “povos de regiões diferentes entre Zaire e Angola (MUNANGA, 1995/1996).



grupo étnico, que definam seus traços diacríticos para legitimar sua identidade e para que seus membros tenham o sentimento de pertença, pois, conforme Barth (1998), o contato social entre pessoas de diferentes grupos étnicos permite a persistência de diferenças culturais. Dessa forma, as características são determinadas pelos grupos em questão. Seguindo o raciocínio do mesmo autor, alguns traços culturais são esquecidos, outros selecionados e ainda há aqueles negados ou ignorados.

Concordamos que o conceito de identidade é de difícil definição, pois comporta elementos subjetivos, mas, como lembra Anselm Strauss (1999, p. 29), “[...] seja o que for, a identidade está associada às avaliações decisivas feitas de nós mesmos — por nós mesmos e pelos outros”. Sugerimos aqui uma análise de um processo social do qual emerge uma identidade “mais positiva” do negro. Esse processo é o de construção de uma identidade a partir da vinculação a um território. Para compreendê-lo, talvez seja interessante iniciar nossa reflexão apoiada nas ideias de Erving Goffman.

Na sua obra *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Goffman discute a identidade estigmatizada através de três conceitos-chave: identidade social, identidade pessoal e identidade do eu. Na sua abordagem da identidade estigmatizada, o tratamento da informação ganha especial relevo. Segundo Goffman (1998), o conceito de identidade social permite considerar a estigmatização, e o conceito de identidade pessoal permite considerar o papel do controle da informação na manipulação do estigma. Se as identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão, “[...] a identidade do eu é, sobretudo, uma questão subjetiva e reflexiva que deve necessariamente ser experimentada pelo indivíduo cuja identidade está em jogo” (GOFFMAN, 1998, p.117).

O conceito de identidade do eu nos permite considerar o que o indivíduo pode experimentar a respeito do estigma e sua manipulação e nos leva a dar atenção especial à informação que ele recebe quanto a essas questões. Em *A representação do eu na vida cotidiana*, Goffman (2003a) desenvolve uma perspectiva dramatúrgica com o objetivo de apreender a maneira pela qual o indivíduo apresenta a si mesmo e às suas atividades aos outros em situações

cotidianas. Dá ênfase aos meios pelos quais o indivíduo dirige e regula a impressão que os outros formam a seu respeito, enfocando as relações grupais e o significado da apresentação e da comunicação num dado contexto social. Nesta obra, a interação social constitui um processo comunicativo a partir de um evento simbólico partilhado pelos atores sociais. Mas não deve ser entendida somente como uma atividade cooperativa que garante a adaptação do indivíduo à sociedade, mas também como uma representação no sentido da dramaturgia, através da qual pessoa transforma-se em persona – máscara:

O eu, portanto, como um personagem representado, não é uma coisa orgânica, que tem uma localização definida, cujo destino fundamental é nascer, crescer e morrer; é um efeito dramático, que surge difusamente de uma cena apresentada, e a questão característica, o interesse primordial, está em saber se será acreditado ou desacreditado (GOFFMAN, 2003a, p. 238-239).

O “Eu” é, assim, algo que vai surgindo durante o processo de interação, fruto de diversas situações sociais em que o ator se inscreve na experiência e vivência cotidianas.

Se para Goffman (1998) o conceito de identidade social permite considerar a estigmatização, gostaríamos de destacar, como extremamente esclarecedora para nossa investigação, o tratamento que o autor dá, em sua análise do estigma, à manipulação da informação por parte dos indivíduos estigmatizados. É uma informação sobre o indivíduo, sobre suas características mais ou menos permanentes, em oposição a estados de espírito, sentimentos ou intenções que ele poderia ter num certo momento. Essa informação, assim como o signo que a transmite, é reflexiva e corporificada, ou seja, é transmitida pela própria pessoa a quem se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem. O autor lembra que alguns signos que transmitem informação social podem ser acessíveis de forma frequente e regular, e buscados e recebidos habitualmente; esses signos podem ser chamados de símbolos. É preciso levar em conta também como o sujeito negocia essas informações.

Já foi dito que o conceito de identidade pessoal permite considerar o papel do controle da informação na manipulação do estigma. Goffman (1988) nos mostra como o fator da identificação encontra-se relacionado à identidade pessoal

quando as instituições utilizam-se de um conjunto de marcas para diferenciar a pessoa assim marcada de todos os outros indivíduos. Atributos biológicos imitáveis, como a caligrafia ou a aparência fotograficamente comprovada; itens que são registrados de maneira permanente, como certidão de nascimento, nome e número da carteira de identidade. Isso não significa que, entre pessoas estigmatizadas, não haja um esforço de adquirir uma identidade pessoal que não seja a sua. Para Goffman (1988), mesmo que a informação sobre a identidade pessoal seja de um tipo que pode ser estritamente documentada e usada como proteção contra falsificações da identidade social, ainda assim é passível de falsificação.

De acordo com o autor mencionado, a distinção entre identidade social e identidade pessoal, no entanto, não implica que essas identidades não estejam entrelaçadas. Ele evidencia o fato de que a construção de uma identificação pessoal se apoia em aspectos da identidade social. Por outro lado, a capacidade de identificar pessoalmente um indivíduo fornece um recurso de memória que é utilizado para organizar e consolidar a informação que diz respeito à sua identidade social. Assim,

[...] o problema do indivíduo, no que se refere à manipulação de sua identidade pessoal e social, variará muito segundo o conhecimento ou desconhecimento que as pessoas em sua presença têm dele e, em caso positivo, segundo o seu próprio conhecimento do fato (GOFFMANN, 1998, p. 77).

Esse conhecimento ou desconhecimento está associado ao que Goffman define como um indivíduo “desacreditado” ou um indivíduo “desacreditável”. Ser desacreditado implica que sua “diferença” pode se tornar evidente nas seguintes situações: quando o indivíduo nos é apresentado e já temos conhecimento do fato; quando o indivíduo nos é apresentado e tomamos conhecimento do fato; e, finalmente, pode ser que não reconheçamos imediatamente sua diferença. Nesta situação, a tensão deve ser manipulada, pois é uma situação incerta e ambígua para todos os participantes, sobretudo para a pessoa estigmatizada. Quanto ao indivíduo desacreditável, sua “diferença” não está imediatamente aparente e não se tem dela um conhecimento prévio<sup>18</sup>. Aqui, devemos não mais considerar a manipulação da

---

<sup>18</sup> De acordo com Goffman (1998), os outros podem saber a diferença do indivíduo sem que ele saiba que os outros sabem.

tensão gerada na interação, mas a manipulação da informação sobre a “diferença”. Deve-se estabelecer uma nítida distinção entre a situação da pessoa desacreditada que deve manipular a tensão e a situação da pessoa desacreditável que deve manipular a informação.

Os estigmatizados empregam uma técnica adaptativa, entretanto, que exige que o investigador considere essas duas possibilidades. A diferença entre a visibilidade e a obstrução está implícita neste ponto (GOFFMAN, 1998, p.113).

Uma vez que o indivíduo estigmatizado adquire modelos de identidade que aplica a si mesmo a despeito da impossibilidade de se conformar a eles, é inevitável que sinta alguma ambivalência em relação ao seu próprio eu. O indivíduo estigmatizado, então, se define como não diferente de qualquer outro ser humano, embora, ao mesmo tempo, pessoas próximas o definam como alguém marginalizado. Dada essa autocontradição básica do indivíduo estigmatizado, é compreensível que ele se esforce para descobrir uma doutrina que forneça um sentido consistente à sua situação. Assim, códigos de conduta são elaborados.

Estes códigos fornecem ao indivíduo estigmatizado não só uma plataforma e uma política e não só instruções sobre como tratar os outros, mas também receitas para uma atitude apropriada em relação ao seu eu (GOFFMAN, 1998, p.122).

Não podemos deixar de destacar a relevância do tratamento que Goffman dá à relação entre identidade social e identidade pessoal para o estudo das comunidades remanescentes de quilombos.

Tradicionalmente, o entendimento da exclusão encontra-se intimamente ligado às dificuldades de acesso dos indivíduos aos bens materiais, sobretudo o que diz respeito à renda, moradia, educação e alimentação. Todavia, o conceito de exclusão considera, também, os elementos simbólicos como bens socialmente almejados. Assim, ao lado de bens e recursos materiais, os grupos sociais buscam conquistar elementos simbólicos. É o caso dos grupos sociais minoritários, cujas situações de exclusão estão fortemente ligadas ao *déficit* de reconhecimento de suas identidades. É o caso, por exemplo, dos tradicionais grupos de negros, índios, mulheres e homossexuais. É preciso observar que os dois planos, um relativo à

exclusão/inclusão socioeconômica e outro relativo aos aspectos simbólicos da exclusão, não são categorias antagônicas, mas na verdade encontram-se intimamente relacionados, influenciando-se mutuamente. Esses processos simbólicos de exclusão, que normalmente acompanham a exclusão material, muitas vezes não podem ser identificados por meio de indicadores estatísticos.

Afirmar que um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, é excluído remete a uma comparação. Pergunta-se: excluído em relação a quem ou a quem? Ser excluído numa sociedade cujo Estado apresenta políticas capazes de minimizar o sofrimento daqueles que não conseguem manter-se às próprias custas, normalmente pela via do mercado, é uma situação completamente diferente daquela na qual o excluído se vê apartado de sua própria cultura. Conectado às dificuldades econômicas e sociais, os negros excluídos experimentam, também, processos de exclusão simbólica que dificultam ainda mais o seu desenvolvimento cultural e econômico.

O fato de o indivíduo negro nascer e viver em um território com características de exclusão e, principalmente, marcado pela violência, torna-se uma fonte de estigma e de exclusão simbólica para os habitantes desse local. As características negativas identificadas nessa região, como “lugar de negro”, “lugar de pessoas escravas”, entre outras, recaem sobre os moradores, sendo atribuído aos moradores dessas áreas os mesmos adjetivos degradantes do lugar<sup>19</sup>. Ou seja, morar num território com grandes concentrações de população negra, por exemplo, faz com que, de uma forma distorcida e preconceituosa, sejam vistos como indivíduos potencialmente escravizados. Esse estigma interpor-se-á como mais um obstáculo ao desenvolvimento dos habitantes dessas áreas, sobretudo jovens, que terão oportunidades negadas pelo medo das pessoas que não vivem nessas regiões de estabelecerem algum vínculo com esses moradores.

---

<sup>19</sup> Isso foi constatado na minha dissertação de mestrado (MONTEIRO, 2009.), na entrevista realizada com a vice-presidente da associação da comunidade quilombola do Alto Alegre, no município de Horizonte, na região metropolitana de Fortaleza-CE: “Antes, a gente era visto como o negro que só servia pra trabalhar pros brancos, e até hoje nós tentamos aumentar a autoestima das pessoas. A comunidade não acredita que hoje houve essa mudança, que nós estamos vivendo de uma forma diferente. Antes a gente só servia pra trabalhar com o cabo de enxada, só servia pra servir os brancos nas cozinha, não prestava pra estudar, pra quer negro estudar? Se ia terminar trabalhando ou no cabo de enxada ou nas cozinha dos brancos. Já estão vendo nossa comunidade com um novo olhar, mas como pessoas capazes, nós somos negro mas somos capazes de qualquer coisa [...] Foi uma forma que nós adquirimos pra buscar nossos direito. Então surgiu a necessidade de nós criarmos a nossa própria associação, para que as verbas pudessem vir diretamente pra nossa comunidade”.

## **2.2 A constituição de 1988 e o surgimento da questão quilombola.**

No Brasil, a demanda por participação dos grupos quilombolas e indígenas por direitos civis aumentou fortemente a partir do fim dos anos 70 e se transformou numa tentativa de introdução de mecanismos de participação e de verem contemplados na gestão pública seus direitos civis. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os espaços para a participação da sociedade civil na definição e implementação das políticas públicas no Brasil ampliaram-se significativamente como resultado da própria dinâmica do processo de redemocratização do país, fruto da atuação decisiva dos movimentos sociais organizados.

A Constituição de 1988 também consolidou a tendência descentralizadora, definindo um novo arranjo federativo para o país, transferindo funções, poder decisório e recursos do plano federal para os estados e municípios. A partir desse momento, os municípios entraram no cenário político nacional com a importância que devem ter todos os níveis de governo de uma federação. Isso porque, a partir da Constituição, realiza-se uma mudança no desenho federativo, com a definição de um novo patamar para os estados e, sobretudo, para os municípios — tanto do ponto de vista financeiro como do ponto de vista político-administrativo.

Com a Carta Magna, foram implementadas mudanças significativas na questão territorial brasileira, as quais se referiam à esfera de populações menos privilegiadas na história política brasileira, no caso, negros e índios, revalorizando-os politicamente como agentes legítimos da nação brasileira, ou seja, como entes políticos importantes para uma maior eficiência e eficácia das ações governamentais. A nova Constituição definiu, em termos legais, um novo modelo de inclusão das minorias, que supõe a abertura do processo decisório à sociedade organizada para tornar mais eficiente a prestação dos serviços públicos, assim como dá respostas eficazes ao quadro de carências locais. Para tanto, implantam-se novos procedimentos de formulação/implementação de políticas públicas de natureza social.

O reconhecimento do território quilombola e de sua cultura determinou a obrigatoriedade, estabelecida tanto para o Estado quanto para a sociedade, de encarar os grupos quilombolas como cidadão, respeitando sua diversidade. A diferença étnica passou a ser respeitada, protegida e valorizada, mas nunca tutelada<sup>20</sup>. O governo federal assumiu uma nova feição a partir do texto constitucional de 1988, adequando suas políticas públicas ao contexto da cultura diferenciada existente nas comunidades quilombolas. Significa que o descendente de ex-escravo, sujeito de direitos, passou a ser encarado de outro modo pelo Estado, com a afirmação plena de sua identidade e capacidade.

Somente em 1988 ocorreu o reconhecimento da cultura quilombola e indígena pelo Estado. Antes, os constituintes insistiam na tese da “incorporação” dos índios e dos negros pela “sociedade nacional”, ou, em outras palavras, os diferentes grupos étnicos indígenas e quilombolas precisavam, gradativamente, perder a sua identidade cultural e integrarem-se à sociedade envolvente.

A partir da promulgação da Constituição, em 1988, os negros brasileiros adquiriram completa capacidade civil e processual. A Carta Magna reconheceu expressamente o direito à diversidade cultural, o direito dos negros às suas tradições, costumes, crenças, línguas e organização social, revogando explicitamente toda e qualquer norma que refira à necessidade dos negros em se “integrarem” à sociedade dita nacional. A sociedade quilombola adquiriu o reconhecimento da sua cultura, com todas as implicações que isto pode trazer. Isso significa que os quilombolas não são “menores” ou “relativamente capazes”. São diferentes, e esta diferença cultural passou a ser prevista na própria Constituição.

A regularização das terras de quilombo nasceu das necessidades, anseios e esforços de várias lideranças de diferentes povos negros do Brasil. A tentativa é buscar seu fortalecimento cultural e político, na medida em que os avanços e as transformações do capitalismo já deixaram de ser apenas uma ameaça distante aos povos originários e passaram a estabelecer uma agressiva

---

<sup>20</sup> O instituto da tutela não subsiste mais a partir do novo texto constitucional. Note-se bem que tanto o Código Civil quanto o Estatuto do Índio relacionavam a tutela com a “integração do índio à sociedade nacional” ou “adaptação à civilização do país”. À medida que esta “integração” ou “adaptação” acontecesse, cessaria o instituto da tutela. Lembrando que o conceito de tutela está intimamente ligado à menoridade e ao pátrio poder. Afinal, a tutela é o poder conferido pela Lei, ou segundo princípios seus, à pessoa capaz para proteger e reger os bens dos menores que estão fora do pátrio poder.

disputa por terras, água, minerais, biodiversidade e tudo o mais de que os povos negros e indígenas são os guardiões ancestrais.

No entanto, o Estado brasileiro vem demonstrando, na sua relação com os povos negros, sua notória tentativa de manter os territórios e as populações quilombolas afastados dos seus direitos constitucionais por meio da morosidade burocrática. Mesmo presente na letra do artigo constitucional a ideia de privilegiar a autonomia e o protagonismo desses povos para a construção da sua identidade de ex-escravos, o que ocorre, na prática, é que os quilombolas têm que acionar uma série de mecanismos estatais para a conquista de sua identidade quilombola. Por isso, os povos quilombolas do Brasil estabelecem uma relação de conflito e negociação com o Estado brasileiro ao defenderem sua integridade física e cultural. Nesse duplo movimento, vão constituindo o que E.P. Thompson (1987, p. 65) chama de classe como fenômeno histórico e que acontece

[...] quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus.

As populações quilombolas do Brasil têm se mantido em luta e negociação permanente com os representantes dos órgãos estatais, de acordo com a situação estabelecida em cada região do país. Uma dessas linhas de atuação é através da organização de associações e entidades de associação, que juntas procuram construir as bases de sua intervenção e mobilização, estabelecendo parcerias e alianças nas quais o protagonismo quilombola assume a centralidade das ações. Por isso, as associações, entidades e organizações quilombolas, como a Cerquice e a Conaq<sup>21</sup>, têm procurado fortalecer a construção de uma agenda quilombola nacional<sup>22</sup>, na qual sejam pautadas suas demandas, seus problemas e reivindicações, bem como suas reflexões e intervenções na conjuntura política da

---

<sup>21</sup> Respectivamente, Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas do Ceará (Cequirce) e Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

<sup>22</sup> A regularização das Terras de negros, a situação do atendimento à saúde quilombola, a não consolidação de programas de proteção, gestão e sustentabilidade dos territórios quilombolas e a falta de coordenação nas ações e políticas de governo, que ainda são formuladas e implementadas sem a ampla participação dos povos e organizações negras, no contexto de uma política autoritária e antidemocrática. Diante da manutenção desta agenda nacional pelo movimento quilombola, vai se fortalecendo a ideia de um fórum permanente de debates, denúncias e negociações com a instância governamental.



sociedade e sua relação com o Estado brasileiro. Essa ação organizada e coletiva dos povos negros se dá com a participação e intervenção na conjuntura política nacional.

Por sua vez, o Estado brasileiro tem agido de forma silenciosa diante da continuada violência de setores antiquilombolas, sejam eles presentes na sociedade civil, entre os grandes grupos econômicos e até entre os membros do executivo, do legislativo e do judiciário. Sem mencionar os entraves jurídicos que pesam sobre a identidade quilombola que, na maioria das vezes, são um retrocesso aos direitos já conquistados. O relacionamento das comunidades quilombolas com o Estado brasileiro nos cenários das conquistas e retrocessos no jogo político pós-Lula é permeado de um caráter neoliberal<sup>23</sup>, que sustenta a violência, a concentração de terras e riquezas, a discriminação com o que é diferente e, principalmente, trabalha pela restrição dos direitos já garantidos constitucionalmente. Por isso, a Cerquice e a Conaq, juntamente com as associações quilombolas, vêm tentando se estabelecer como uma reação organizada dos povos negros, pautando suas ações coletivas na participação e intervenção da conjuntura política nacional.

Com a organização da Cerquice, vem se desenvolvendo uma nova geração de lideranças, entidades e organizações. Este processo tem passado por uma relação institucional com diversos órgãos do estado e da sociedade civil, como INCRA, MinC, Movimento Negro, em nível nacional e estadual. A partir da promulgação da Constituição de 1988<sup>24</sup>, que estabeleceu uma série de garantias, reunida nos seus artigos 231 e 232, efetivou-se o reconhecimento aos quilombolas de suas formas de organização social, línguas, costumes, crenças e tradições diferenciadas, assim como foram criadas condições necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos e costumes.

Essa conquista alterou significativamente os parâmetros legais e formais de relacionamento do Estado brasileiro com os povos quilombolas. Essa presença

---

<sup>23</sup> A ausência de uma política para as comunidades remanescentes de quilombos e as relações privilegiadas com o setor do agronegócio (portanto, com os grandes proprietários rurais), deixaram espaço para que os interesses contrários aos povos negros avançassem no governo. Além disso, a macropolítica econômica do governo e a prioridade para o pagamento de juros da dívida provocou mais cortes de verbas para o INCRA, dificultando ainda mais os processos de demarcação de territórios quilombolas.

<sup>24</sup> Na época da Assembleia Constituinte, o Congresso Nacional foi palco de inúmeras manifestações e presença de diversas etnias e lideranças, que procuravam acompanhar as discussões e pressionar para que fossem incluídas suas principais reivindicações na Carta Magna.

constante na vida política vem sendo feita de longa data pelos quilombolas e seus aliados. A organização de fóruns, assembleias e plenárias pelo movimento negro garante a estes povos a possibilidade de buscar cada vez mais o fortalecimento das entidades, na perspectiva de assegurar o papel de protagonistas no seu fazer-se, o que indica cada vez mais a necessidade de conquista da autonomia dos povos negros.

No entanto, a conquista da demarcação territorial não se efetiva somente a partir da organização da comunidade quilombola. No reconhecimento dos elementos identitários que envolvem os “elementos da cultura negra”, conforme afirma a jurisprudência, deverá, de forma obrigatória, ser utilizada a pesquisa antropológica para amparar o reconhecimento como descendentes de ex-escravos. Os problemas envolvendo direitos quilombolas, individuais e coletivos, no âmbito de uma cultura constitucionalista, só podem ser resolvidos por meio de uma perspectiva transdisciplinar na qual o saber antropológico representa a última instância de análise científica.

No entanto, é necessário se fazer ressalvas à amplitude da atividade antropológica nos trabalhos técnicos requisitados pelo INCRA e pelo Poder Judicial, como anota João Pacheco de Oliveira (2001, p. 86):

O antropólogo dispõe de competência para – ou mesmo lhe é eticamente facultado – dizer se tal ou qual indivíduo é (ou não) membro de um dado grupo étnico? Ou ainda, o antropólogo pode efetivamente assegurar que um determinado grupo humano é (ou não) indígena, isto é, mantém relações de continuidade com populações pré-colombianas? E por fim, pode o antropólogo estabelecer, tendo em vista tal grupo étnico, qual é precisamente o território que lhe corresponde? Antropólogos chamam de (*pesquisa*) empreendidas para a elaboração de um *laudo*, ao qual é atribuído um elevado grau de exatidão técnico-científica. A comparação, algumas vezes lembrada, com a chamada *perícia de paternidade*, feita através do exame de DNA, é totalmente deslocada e assustadora.

Estas são questões complexas do ponto de vista antropológico, mas para as quais juízes, procuradores, advogados e membros da sociedade civil aguardam respostas precisas. É por isso que qualificam como *perícia* as pesquisas antropológicas que tomam o artigo 231 como referência na abordagem aos direitos quilombolas visualizados simplesmente sob o prisma jurídico. Porém, no tocante à garantia da diversidade cultural das comunidades quilombolas, muitas vezes são

desconsiderados elementos de ordem antropológica, tornando a perícia antropológica uma fórmula vã e inconsequente.

Considero que, para pensar a relação da antropologia com os órgãos governamentais, é preciso pensar igualdades e diferenças. E penso que a questão básica quanto a isto se refere aos desafios que cada disciplina recebe ao dialogar com a outra. Para a Antropologia, quais os desafios que nos impõe à análise do campo jurídico e quais os desafios que uma leitura antropológica do mundo social impõe para o Direito? A partir das questões levantadas aqui, assim como as que estou percebendo no meu trabalho, é possível salientar que pensar as relações entre cultura e poder é o desafio maior neste debate, tanto para a Antropologia, quanto para o Direito.

É dentro desse espírito de mobilização política, de luta pela autonomia e de manutenção das suas identidades que tanto o Estado como as comunidades quilombolas vão revelando suas dinâmicas e o seu movimento de constituição frente às normas constitucionais. Esta última aqui entendida como um processo gradual, que vai se constituindo na medida da experiência de acúmulo de forças que as comunidades vão constituindo a partir da consciência de suas identidades, mesmo que ainda não seja apontado pelos grupos quilombolas um projeto político mais amplo para toda sociedade brasileira. O projeto dos povos quilombolas está pautado na luta por igualdade de direitos, com direito à diferença.

Mesmo com a promulgação da constituição, a forte exclusão social do negro brasileiro encontra-se assentada, dentre outros fatores, na incapacidade do Estado em universalizar o acesso da população aos bens sociais, econômicos e culturais. A situação foi agravada a partir das reformas neoliberais promovidas no Estado desde a década de 90, que o tornava ainda mais ineficiente na implementação de políticas sociais. Em decorrência da lacuna deixada pelo Estado, surgiram organizações voltadas para as reivindicações das necessidades dos grupos sociais excluídos, originando a chamada esfera da sociedade civil<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> O conceito de sociedade civil tem sido objeto de intensos debates na teoria social, especialmente no que diz respeito aos diferentes tipos de instituições que compõem a sociedade civil, à construção das identidades coletivas, às relações com o Estado. Scherer-Warren (2006) define o conceito de sociedade civil a partir do modelo de divisão tripartite da sociedade em Estado, mercado e sociedade civil. Para a autora, as duas primeiras esferas estão preferencialmente relacionadas à racionalidade, ao poder, a burocracia e ao lucro, ao passo que a terceira esfera está relacionada, também preferencialmente, com a defesa da cidadania, da proposição de ações públicas e políticas sociais, e

Na tentativa de responder ao avanço da exclusão social, assentada, principalmente, na incapacidade do Estado em promover políticas públicas capazes de universalizar o acesso da população aos bens econômicos, sociais e culturais, surgem instituições orientadas para o atendimento das necessidades, materiais e/ou simbólicas, dos grupos sociais mais vulneráveis. Esses grupos, instituições e movimentos sociais têm por objetivo comum promover ações tanto na esfera pública como na esfera privada, capazes de reverter ou minimizar os impactos causados pela exclusão social.

Por isso, diversas entidades da sociedade civil<sup>26</sup> passaram a direcionar seus esforços no desenvolvimento de políticas e ações capazes de reverter ou minimizar os impactos da exclusão. Como resposta à entrada dos novos atores na esfera pública, o Estado vem procurando aumentar sua participação no desenvolvimento de ações focadas na exclusão, principalmente por meio da implementação de políticas sociais.

Tradicionalmente, as análises da sociologia tratam os indivíduos a partir de suas categorias estruturais, tais como classe social, sexo ou raça. E os comportamentos sociais verificados estão em função destas categorias estruturais. Os teóricos do modelo de redes argumentam que essa visão restringe a ação dos indivíduos, uma vez que estaria condicionada às características estruturais. Em oposição, assim, o modelo de redes sociais indica para a formação de um sistema no qual os atores interagem segundo as posições que mantêm dentro da rede de relações.

No entanto, constata-se que os atores que compõem a esfera da sociedade civil são formados por tipos heterogêneos de entidades. Scherer-Warren (2005) destaca várias categorias de entidades que compõem a sociedade civil. Entre

---

dos movimentos e protestos públicos. De acordo com Scherer-Warren (2005), os movimentos sociais, a partir de suas relações, podem formar as chamadas “redes de movimentos sociais”. Para a autora, a rede de movimentos sociais são, por sua vez, redes sociais complexas, que transcendem organizações empiricamente delimitadas, e que conectam, simbólica e solidariamente, sujeitos individuais e atores coletivos, cujas identidades vão se construindo num processo dialógico (SCHERER-WARREN, 2005).

<sup>26</sup> Pode-se considerar a sociedade civil como uma esfera institucional, à parte do Estado e do mercado, composta por diversos grupos orientados para a reivindicação e/ou redistribuição de bens e recursos socialmente valorizados, sejam estes bens materiais ou simbólicos/culturais. É importante destacar que a sociedade civil ultrapassa os limites dos trabalhos focados na assistência social e na filantropia. Atualmente, diversos atores da sociedade civil orientam-se, também, para a busca de reconhecimento de grupos minoritários, como são os casos dos movimentos negros, de mulheres, de homossexuais, de defesa do meio ambiente, da população indígena e quilombola.

elas: as *organizações populares*, que articulam atores para a reivindicação, mobilização e articulação; as *Articuladoras*, que articulam e mobilizam os atores coletivos, que podem ser representados por outras entidades que igualmente compõem a sociedade civil; as *ONGs*, responsáveis por tematizar publicamente os problemas e operar reivindicações; e, finalmente, os demais atores da sociedade civil.

No complexo mosaico formado pelas diferentes instituições que compõem a sociedade civil, as ONGs têm ganhado um destaque particular. Seja pela capacidade em captar recursos e direcioná-los para determinados grupos excluídos, ou por se tornarem representantes da sociedade na luta pela justiça social, elas têm sido apontadas como as entidades de maior atuação na sociedade civil, sobretudo a partir da década de 90. Ainda a respeito dos tipos de entidades da sociedade civil, Pinto (2006) destaca distinções entre ONGs e movimentos sociais. Apesar de pertencerem igualmente à esfera da sociedade civil, muitas ONGs surgiram a partir dos movimentos sociais, especialmente dos movimentos identitários, mas não significam a mesma coisa:

[...] as ONGs não substituem os movimentos sociais nem são uma fase avançada destes, mas se relacionam com eles. Dividem com os movimentos sociais a fragmentação de seus temas, demandas e campanhas, mas seus funcionamentos são muito distintos: uma ONG só existe por intermédio de projetos que a sustentem, ela é pró-ativa, tem metas a cumprir, programas pré-estabelecidos e financiados. Os movimentos sociais são menos estruturados, não prestam contas, não têm um grupo de profissionais para sustentar [...] (PINTO, 2006, p. 656).

Apesar das diferenças observadas entre os atores coletivos da sociedade civil, é importante destacar o traço comum que as caracteriza como pertencentes à esfera da sociedade civil: a defesa da cidadania ampla, entendida tanto pela reivindicação/redistribuição de bens materiais quanto à luta pelo reconhecimento simbólico dos grupos em desvantagem social. Dessa forma, a gratuidade/altruísmo apresenta-se como base da identidade da sociedade civil. A identidade, aliás, apresenta-se como uma categoria fundamental para o surgimento e o funcionamento dos grupos da sociedade civil.

É importante ainda destacar as relações existentes entre os grupos da sociedade civil e o Estado. De acordo com Gohn (2004), os teóricos dos Novos

Movimentos Sociais<sup>27</sup> recusam a cooperação das agências estatais e dos sindicatos, estando mais preocupados em assegurar direitos sociais. No entanto, ao menos na atuação das ONGs, verificam-se interações entre a sociedade civil e o Estado. As relações podem apresentar níveis diversificados, desde simples reuniões conjuntas com objetivo de trocar informações até as atividades de assessoria que algumas ONGs prestam ao Estado e mesmo o financiamento de ONGs por parte do Estado. Aliás, verifica-se que as organizações populares, atualmente, encontram-se bastante dependentes dos recursos provenientes do Estado.

Sobre as relações entre sociedade civil e Estado, Alexander (1998) afirma que, ao contrário das teses surgidas em décadas anteriores, que argumentavam que a sociedade civil orienta-se para a luta revolucionária e para a tomada do poder, atualmente as concepções de sociedade civil apontam para a coexistência e mesmo complementaridade entre estas instituições e o Estado. De forma concreta, observa-se que o Estado vem procurando aumentar sua participação no desenvolvimento de ações da sociedade civil, principalmente no combate à exclusão. Assim, observa-se que, quando se trata da implementação de políticas voltadas para grupos sociais em situação de exclusão social, organizações da sociedade civil, e mesmo o Estado, podem estabelecer canais de interação e negociação, visando fortalecer suas ações.

Diversos movimentos sociais, mesmo que inicialmente apresentem pluralidade de identidades, podem estabelecer vínculos por meio dos quais serão reconstruídas as identidades coletivas dos movimentos possibilitando a troca de recursos, sobretudo informacionais. Verifica-se, assim, que a formação de redes, ainda que consideradas instrumentais, entre organizações da sociedade civil, e também do Estado, é fundamental para a continuidade do processo de construção das identidades coletivas e, conseqüentemente, para o fortalecimento da própria sociedade civil. Nesse sentido, as comunidades descendentes de ex-escravos,

---

<sup>27</sup> A identidade coletiva criada no processo de participação dos grupos é enfatizada também pelos teóricos dos Novos Movimentos Sociais (NMS). De acordo com Gohn (2004), os NMS significam uma abordagem surgida na Europa com o objetivo de interpretar as novas ações coletivas originadas a partir da década de 60. Segundo a autora, os NMS recusam as interpretações baseadas no marxismo clássico, principalmente porque esta corrente teórica busca explicações acerca dos movimentos sociais com base na estrutura econômica, sobretudo na luta de classes; e recusam também as correntes baseadas na escolha racional. Para os teóricos dos NMS importa analisar os atores sociais a partir de suas ações coletivas e pela identidade coletiva criada no processo. Ainda de acordo com Gohn (2004), a identidade é entendida como parte constitutiva da formação dos movimentos e eles crescem em função da defesa dessa identidade. Conclui-se, portanto, que a identidade coletiva é criada a partir do processo reflexivo e dialógico entre os atores, individuais ou coletivos, e essa identidade orienta as atividades do grupo social.

principalmente devido ao contexto de exclusão em que se encontram inseridas, assume importante papel na definição de uma agenda comum e na criação de canais por meio dos quais percorrem os recursos imprescindíveis para a manutenção dos atores coletivos.

Em face ao contexto de forte exclusão social, que torna os negros particularmente vulneráveis, diversas organizações da sociedade civil e órgãos estatais passam a construir suas identidades baseadas no atendimento das necessidades deste grupo social. A partir da diversidade de vivências e experiências, ocorrem os processos de construção das identidades individuais e coletivas. As maneiras de ver, pensar e agir no mundo, próprios de cada grupo juvenil, varia em função dos diferentes contextos sociais e econômicos nos quais os negros estão inseridos. No Brasil, onde se verifica uma grande desigualdade social e econômica, com negros vivendo no limite da sobrevivência, é impossível conceber a existência de um único tipo de grupo negro, com características, ideias e necessidades homogêneas. Na realidade, o que existe é uma pluralidade de negros, cada uma com características próprias.

Com base no processo de construção de identidades coletivas, observa-se que as organizações da sociedade civil, e também do Estado, que desenvolvem ações focadas nos negros e quilombolas, frequentemente buscam estabelecer vínculos por meio dos quais ocorrem negociações e trocas.

### **2.3 Delimitando o campo de estudo**

Meu primeiro contato com estudos antropológicos relativos aos remanescentes de quilombo ocorreu no ano de 2006, na comunidade do Alto Alegre, localizada no distrito de Queimadas<sup>28</sup>, situado no município de Horizonte, na região metropolitana de Fortaleza, no Estado do Ceará. A localidade é composta por 375 famílias que ocupam uma área de cerca de 588,2774 (quinhentos e oitenta e oito hectares, vinte e sete ares e setenta e quatro centiares), hectares de terra. Seu território obteve o título de *remanescente das comunidades dos quilombos da*

---

<sup>28</sup> O distrito de Queimadas fica distante 5 km da sede de Horizonte. Tem uma população de aproximadamente 2.500 habitantes com características predominantemente rurais. As principais atividades econômicas do distrito são a agricultura e a pecuária. Atualmente, o distrito dispõe de escolas, de um posto de saúde, de um posto dos correios e de uma capela (SOUSA, 2006).

Fundação Cultural Palmares (FCP) no ano de 2005, e desde o segundo semestre de 2006 passa pelo processo de demarcação territorial, realizado pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária).

Seus moradores se identificam como remanescentes de quilombos e utilizam o seu passado histórico para se situarem no momento presente. Essa pertença é sempre pautada na existência de um mito de origem que explica a fundação e a atual organização socioespacial de Alto Alegre. Esse mito de origem narrado pelos moradores é usado para justificar e legitimar sua identidade de remanescentes de quilombo e também nos usos e atribuições que dão direito legal à terra, assim como tenta explicar a origem da descendência escrava dos moradores.

No Ceará, o tema da emergência étnica é um importante acontecimento no campo das ciências sociais, especialmente da antropologia, já que constitui um novo e importante campo de estudos e atuações nessa área. Além de, evidentemente, pôr em questão toda uma tradição erudita que silenciava – quando não declarava extintos – os importantes atores da história desse Estado. Afinal, no Ceará, foi disseminada a ideologia de que o negro não teve influência em sua formação étnica / cultural<sup>29</sup> (CEARÁ, 1988). No entanto, trabalhos recentes comprovam que o contingente negro trazido para o Estado deixou um grande legado étnico / cultural.

Dentro dessa perspectiva da presença negra no Estado do Ceará, Alex Ratts (1998) nos traz importantes contribuições. Para o autor, desde a década de 90 do século passado, os estudos sobre os negros passaram a focar a presença e a abordar o cotidiano de comunidades negras no nosso Estado. Ao realizar um estudo sobre a comunidade Conceição dos Caetanos, Ratts nos alerta para a perda dessa concepção, a de que no Ceará não há negros e índios:

O senso comum exemplificado em frases como 'no Ceará não há negros nem índios' foi intensamente reiterado como tradição que parece se perder no tempo. Contudo essa invisibilidade posta para estes grupos étnicos (negros e índios) pode ser investigada, desde a segunda metade do século XIX, em processo políticos e na produção intelectual (RATTS, 1998, p. 22).

---

<sup>29</sup> Outra perspectiva de análise que contribui para a disseminação dessa ideologia é o enfoque dado à adiantada libertação dos escravos. Influenciado por um forte movimento abolicionista, o Ceará libertou seus escravos no dia 25 de março de 1884. Ao se antecipar em quatro anos à libertação oficial no Brasil, o Estado do Ceará passa então a ser conhecido como "Terra da Luz".



Ao estudar a produção intelectual cearense, Ratts acaba realizando um excelente estudo sobre o Instituto do Ceará. Para ele, esse instituto fazia parte das instituições que debatiam, na época, a construção de uma nacionalidade e a formação étnica da população, tendo como suporte teórico as ideias evolucionistas e deterministas. Assim, por estarem influenciados por ideias europeias, nas quais as heranças negras e indígenas eram vistas de forma negativa, os intelectuais do Instituto do Ceará elegeram como tipo étnico cearense o *mestiço* (RATTS, 1998).

Para o autor, essa ideia postulada por intelectuais do Instituto do Ceará criou a imagem de uma população mestiça, na qual não seria mais possível identificar quem seria índio ou negro no presente. Somente depois dos anos oitenta, com a presença ativa do movimento negro na mobilização política da população negra da zona rural, houve um aumento na identificação de agrupamentos negros (RATTS, 1998).

Ao estudar a comunidade negra de Batiões, localizada no município de Iracema, no Estado do Ceará, a pesquisadora Analúcia Bezerra (2002) reafirma as ideias de Ratts ao discutir a visão dos intelectuais cearenses sobre o negro no Ceará. Para a autora, concordando com a tese de Geraldo Nobre<sup>30</sup>, o Ceará teria sido terra de migração negra, ou seja, terra de refúgio de escravos. Pois, segundo os informantes do povoado de Bastiões, “duas mulheres negras teriam vindo, num tempo que a memória não precisa cronologicamente, com seus filhos e por lá fixaram morada” (BEZERRA, 1999). Nesse trabalho, a autora expõe a dificuldade de se estudar um grupo definido como negro, num contexto onde a presença negra foi sempre negada. Neste sentido, a autora propõe que as preocupações agora devem ser orientadas pelo postulado da presença e não da ausência do negro.

Contudo, percebemos que tal “esquecimento” em relação à contribuição africana em nosso Estado não se dá tão somente nos estudos históricos. Quando voltamos nossa atenção para os atores desta questão – os próprios “remanescentes de quilombos” –, percebemos que esse caráter de identidade diferenciada, tão prontamente postulado pelos órgãos oficiais como o INCRA, muitas vezes não é

---

<sup>30</sup> Geraldo Nobre (1991), ao estudar os topônimos africanos, mostra uma grande lista de lugares com nomes africanos, deixando a entender que isso poderia ser um vestígio da presença negra no local e nas redondezas. Para o autor, um outro fato que explicaria a presença de negros no Ceará seria a visão deste Estado como um lugar de refúgio. Os negros de outras províncias, sabendo disso, procuraram se instalar no Ceará, fugindo da escravidão, em busca de liberdade.

entendido e assumido por vários grupos que poderiam se autoidentificar como remanescentes de quilombos. Quando um grupo resolve assumir seu passado escravocrata, este recai muito mais sobre aspectos positivos do que é ser negro no Brasil, como sua contribuição à identidade nacional, à culinária, ao vestuário, à prática da capoeira do que sobre aspectos negativos ligados ao período da escravidão, no qual o negro sofria com o racismo, o cativeiro e a tortura, memórias de dor que estão irremediavelmente ligados às categorias desclassificadoras e generalizantes do que é ser negro no Brasil.

Atualmente, deparamo-nos com um novo contexto no que se refere à presença de “identidades diferenciais” em nosso Estado: tanto indígenas como os remanescentes de quilombos vêm a público declarar sua identidade étnica e exigir seus direitos. Dentre estes grupos, destaco a comunidade quilombola de Alto Alegre, que deu entrada ao processo de titulação de suas terras no ano de 2005, direito previsto por lei através do Art. 68 do Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios, da Constituição de 1988, que reconhece aos remanescentes de quilombos a propriedade definitiva de suas terras, bem como o dever do Estado brasileiro de emitir-lhes o título definitivo de sua posse. Após esse pedido, Alto Alegre foi reconhecido pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombo.

O procedimento necessário para o processo de caracterização de uma localidade como “remanescente de quilombo” é um processo complexo feito em algumas etapas. Primeiro, o núcleo comunitário deve criar uma associação e registrá-la em cartório. Depois, deve enviar para a Fundação Cultural Palmares - FCP - o documento em que seus membros se autodefinem como remanescentes de comunidade quilombola. O documento deve constar a solicitação do cadastramento do núcleo remanescente e a regularização fundiária de suas terras. Logo após a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado deste ato administrativo, a Fundação Cultural Palmares encaminha a solicitação de regularização fundiária para o INCRA.

Esse pedido para o título da FCP é feito por uma associação local. Isto se deve a uma necessidade jurídica, ou seja, para o local ser reconhecido como território remanescente de quilombo, precisa pleitear essa regularização junto ao Estado Brasileiro, apesar do Decreto nº 4.887/03 considerar a autoatribuição como

critério da identidade quilombola<sup>31</sup>. Para que ocorra essa regularização, a associação deve ter o registro em cartório, pois o título da terra será feito no nome da associação.

Exige-se um documento no qual os moradores se autodefinam como remanescente de quilombos e que esse documento seja encaminhado para a Fundação Cultural Palmares (FCP<sup>32</sup>) pedindo o seu cadastramento e a regularização fundiária de suas terras. Logo após essa etapa, ocorre a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado. Em seguida, a FCP encaminha a solicitação da regularização fundiária para o INCRA. No caso do território quilombola de Alto Alegre, o INCRA já realizou sua demarcação juntamente com o relatório antropológico elaborado por duas antropólogas de Brasília, Lesly e Marta<sup>33</sup>. Esse relatório foi contestado e devolvido para resposta por parte das antropólogas. Após esse período contestatório é que Alto Alegre pôde ter a posse definitiva de suas terras.

Somente depois de oito anos que o processo de demarcação territorial iniciou no INCRA-CE, a comunidade quilombola do Alto Alegre foi oficialmente reconhecida como descendente de quilombolas junto ao órgão estatal. Mesmo assim, o título só foi possível porque o novo território contou com a retirada de trinta por cento da área demarcada, que incluía um conjunto de chácaras que estava em

---

<sup>31</sup> Em 2003, retirando os poderes da Fundação Cultural Palmares, foi delegada, por meio do Decreto nº 4.887/034, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, órgão do Ministério de Desenvolvimento Agrário - MDA, a competência para a regularização fundiária das terras dos remanescentes de quilombo. O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, afirma que: "São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural".

<sup>32</sup> De acordo com os estudos antropológicos da FCP, informando sobre os aspectos étnicos, históricos, culturais e sócio-econômicos do grupo, Alto Alegre, recebeu a denominação de "remanescentes de quilombos", o que significa, conforme o Artigo 2 do Decreto Federal Nº 4887, de 20 de Novembro de 2003: "grupos étnicos-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".

<sup>33</sup> Meu primeiro contato com a questão dos relatórios antropológicos ocorreu no segundo semestre de 2007 quando participei de um grupo de trabalho sobre comunidades remanescentes de quilombo que ocorreu na X Reunião Equatorial de Antropologia, realizada em Acaraju-SE. Lá, tive a oportunidade de conhecer as duas antropólogas que realizaram o relatório antropológico da comunidade remanescente de quilombo do Alto Alegre. A comunidade obteve o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), que inclui o relatório antropológico, que serve de subsídio para as ações da terceira fase do processo de regularização fundiária somente no ano de 2010.

litígio com a justiça. O valor estimado do montante retirado do território chegava a mais de oito milhões de reais. Como nos diz José Daguia<sup>34</sup>:

O território ali mesmo do Alto Alegre, as meninas fizeram, as duas, a Lesly e a Marta, com toda a técnica da Antropologia, com toda atenção a todos os aspectos necessários que a própria norma da instrução normativa manda que se atente, que é da Antropologia, como, por exemplo, o resgate da ancestralidade, do vínculo com o território, a relação de parentesco, tudo... porém, o território fica imenso, às vezes fica grande, fica caro e inviabiliza o objetivo da política. Aí termina não saindo. O povo fica esperando a vida inteira, reclamando e nunca sai. Alto Alegre, a comunidade implorando, implorando e esperando um decreto que nunca saia. A comunidade mesmo chegou e disse “não, nós estamos dispostos a abrir mão de determinadas áreas... áreas mais caras”. Então, o grande lema hoje é essa coisa da viabilidade. Quer dizer, não adianta a gente fazer um relatório muito bonito, muito acadêmico, próximo do que manda a ciência, porém não atende nem a demanda do órgão e nem a demanda da comunidade, inclusive. Porque a comunidade até gostaria de ter aquele território todo, que o antropólogo concebeu junto com a comunidade no processo, mas não gostaria de ter com tanta espera, que é uma espera imensa. É uma comparação que eu quero fazer com a academia... um pesquisador da academia ele tem mais liberdade. Então é um outro fator que dificulta também o nosso trabalho. É um trabalho muito condicionado. Condicionado pelos aspectos legais, pelos aspectos burocráticos do órgão, pelas exigências do órgão e condicionado também pela falta de liberdade e de espaço físico pra você trabalhar. Então são muitos condicionantes.

A fala do antropólogo reforça a problemática que esse trabalho busca responder sobre as condições sociotécnicas<sup>35</sup> da produção do relatório antropológico e a relação entre o contexto social da produção da ciência e o seu conteúdo propriamente dito, no caso, o relatório antropológico. Tendo em vista que a produção desse conhecimento não é apenas de natureza instrumental objetificante, mas contém elementos subjetivos, políticos e socioeconômicos que sustentam os relatórios elaborados pelos antropólogos, procurarei entender qual foi o processo de elaboração dos relatórios antropológicos realizados pelos sujeitos contratados a partir do pregão do INCRA, da participação dos órgãos governamentais, como

---

<sup>34</sup> José da Guia, antropólogo do INCRA Ceará, entrevista realizada em Fortaleza, 5 de novembro de 2013. José Daguia trabalha no setor intitulado Serviço de Regularização do Território Quilombola. Grande parte do relatório antropológico produzido pelo antropólogo do órgão estatal é feito no próprio INCRA. Como o campo é intenso a procura dos dados, fica somente o tempo no próprio órgão para a realização do trabalho. No INCRA-CE não há biblioteca ou um acervo de pesquisa direcionado para temática quilombola.

<sup>35</sup> Como afirma Latour (1994), se por um lado tem-se o conhecimento das coisas, manifestado no discurso dos técnicos e pesquisadores que, organizados em redes sociotécnicas, elaboram o discurso em defesa da técnica como salvação e solução definitiva, apesar do risco; por outro, há os interesses, o poder e a política dos homens, que articulados em outras redes – comerciais e políticas, falseiam a realidade, acreditando no poder mágico de transformação desta mesma técnica.

antropólogos participaram desse processo e como diversos atores sociais são mobilizados no processo de construção de um território quilombola.

Vale salientar que a elaboração do relatório antropológico é um fenômeno complexo, no qual diferentes esferas do social, como a política, interesses econômicos, desigualdades raciais e muitos outros, se entrecruzam. Por isso, o entendimento da elaboração do relatório antropológico não pode ser pensado como se fosse uma esfera isolada do mundo social. Tem-se que compreender as redes sociais<sup>36</sup> necessárias para a produção de territórios de comunidades remanescentes de quilombos como verdades passíveis de serem reconhecidas pelo Estado brasileiro. Afinal, a questão do reconhecimento implica no agir do Estado no mundo social estabelecendo fronteiras, identificando grupos e reconhecendo direitos.

Porém, no caso do direito ao território das comunidades quilombolas, o Estado faz tal reconhecimento municiado pelos RTID (no nosso caso, o relatório antropológico), que lhe fornecem a identificação das populações como remanescentes de quilombo e a construção do sentido de suas ações para os agentes estatais. Deste modo, a mobilização da ciência, mais particularmente da antropologia, como é o caso aqui, no espaço da ação estatal, apresenta duas dimensões: a da instrumentalização e a da legitimação. Com efeito, a existência de uma disciplina consagrada ao exame das diferenças entre populações estabelece uma confirmação científica da necessidade de uma política que se adapte a essa diversidade. Por sua vez, a necessidade de elaborar políticas específicas em função de características singulares de uma população é uma justificativa muito forte para o desenvolvimento de conhecimento sobre ela. Por consequência, ciência e Estado se constituem progressivamente num espaço comum, como um conjunto de saberes e um conjunto de políticas (L'ESTOILE; NEIBURG; SIGAUD, 2002).

---

<sup>36</sup> O conceito de redes sociais surgiu na Sociologia e na Antropologia social britânica e norte-americana a partir da década de 40 (SCHERER-WARREN, 2005). A perspectiva de redes sociais indica que as relações entre indivíduos ou grupos podem ser representadas como imersas em um sistema. A partir desse sistema, investigam-se as características das relações entre os atores sociais. A partir do foco relacional, é possível analisar a estrutura da rede. a perspectiva de redes sociais defende que a realidade social é construída a partir das interações e negociações entre os indivíduos ou grupos. Assim, mais importante que analisar os atributos dos atores sociais, é imprescindível analisar as relações mantidas pelos atores. Também ao abordar o conceito de rede, Castells (1999, p. 498) afirma que é uma definição bastante simples: "rede é um conjunto de nós interconectados". Simultaneamente, o autor define o conceito e as estruturas sociais empíricas que podem ser analisadas por ele, "redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, [...]. Uma estrutura social com base em redes é um sistema aberto altamente dinâmico suscetível de inovação sem ameaças ao seu equilíbrio" (CASTELLS, 1999a p. 499).

O presente trabalho se constrói tendo como ponto de partida a elaboração de minha dissertação de mestrado, que mostrou, depois de concluída, que o reconhecimento social da diferença como remanescentes de quilombos se dá devido à forma como determinados sujeitos articulam sua identidade social com a objetivação por parte dos antropólogos. Muito embora, em um primeiro momento, a forma desse trabalho dê a entender que se trata de uma análise da construção do relatório antropológico e suas consequências, é fundamental destacar que o objetivo central dessa pesquisa vai além. Esse trabalho busca compreender o reconhecimento social dos negros no Brasil por meio de políticas públicas específicas, dentro dos limites legados pelo Estado brasileiro, ou seja, a partir de estruturas e de relações sociais de poder que são historicamente constituídas. Embora seja possível identificar a maneira como este reconhecimento se processa na atualidade, entendo que estou diante de um processo que leva longo tempo para se definir.

#### **2.4 Procedimento de regularização dos Territórios Quilombolas**

Devido a essa demanda por políticas públicas voltadas às comunidades descendentes de pessoas que foram escravizadas, a Constituição Federal de 1988 instituiu, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito de titulação definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. Em 20 de novembro de 2003, o Governo Federal promulgou o Decreto nº 4.887<sup>37</sup>, o qual regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo constitucional citado, transferindo esta competência ao INCRA.

A Instrução Normativa INCRA nº 57/2009 estabelece os procedimentos que devem ser adotados pelo órgão para a execução dessa atividade institucional, incluindo todas as etapas a cumprir até que se efetive a titulação e o registro das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. Entre estes

---

<sup>37</sup> Decreto 4.887/2003: Art. 2º “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

procedimentos está a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), abordando informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas. Dentre as peças que compõem o RTID está o Relatório Antropológico, de caracterização histórica, econômica e sociocultural do território quilombola.

A norma vigente sobre o tema estabelece que para cada procedimento em andamento elaborar-se-á um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Esse relatório é o resultado dos trabalhos realizados para identificar e delimitar o território quilombola reivindicado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. O RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas. O documento é composto pelas seguintes peças: relatório antropológico; planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras<sup>38</sup> de todo o entorno da área; cadastramento das famílias quilombolas; cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio incidentes no território pleiteado; levantamento da cadeia dominial<sup>39</sup> completa desses títulos de domínio e outros documentos similares inseridos no perímetro do território quilombola reivindicado; detalhamento da situação fundiária do território pleiteado; parecer conclusivo da área técnica.

O procedimento de regularização de Territórios Quilombolas efetuado pelo INCRA passa por cinco fases: a primeira diz respeito à fase de *regularização*, na qual são abertos os processos administrativos; a segunda é o *reconhecimento*, quando ocorre a declaração de autodefinição como remanescentes de quilombos emitida pela FCP e quando também acontece a elaboração do RTID; a terceira fase é a de *identificação e delimitação*, na qual há a publicação das peças técnicas no Diário Oficial da União e consultas aos órgãos e entidades; a quarta é a *demarcação*, dividida em medição, colocação dos marcos divisórios e

---

<sup>38</sup> É a ocupação às margens de lote privado, que tem ocupação que avança sobre a faixa de domínio rodoviário, por exemplo, toldos, piso, jardim e similares.

<sup>39</sup> É a relação dos proprietários de determinado imóvel rural, desde a titulação original pelo Poder Público até o último dono (atual proprietário). O estudo, feito junto ao Cartório de Registro de Imóveis, é utilizado pelo Incra para o cadastramento de imóveis rurais e emissão do Certificado de Cadastro de Imóvel Rural, o CCIR. Está presente em praticamente todos os processos administrativos da autarquia e é de extrema importância para que o Incra nunca venha a pagar uma eventual desapropriação a quem não é efetivamente dono da área.

reassentamento dos ocupantes não quilombolas; e, por último, a *concessão do título*. A inserção do trabalho do antropólogo se dá no segundo momento, o do *reconhecimento*, no qual o relatório antropológico apresenta-se como uma das peças do RTID, que inclui, além do antropólogo, a participação de uma série de especialistas como engenheiros, cartógrafos, geógrafos, agrônomos e historiadores.

Após o Artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988<sup>40</sup>, dá-se, em 1995, o primeiro passo em relação à operacionalização do texto constitucional, por meio da portaria 307/95 do INCRA, que determina que as comunidades quilombolas tenham as suas áreas demarcadas e tituladas. Esta portaria norteou a ação do INCRA durante 1995 a 1999 – período em que o órgão titulou seis terras de quilombo. Porém, em outubro de 1999, a competência para regularizar as terras quilombolas foi delegada ao Ministério da Cultura, e somente em 2001 é assinado o decreto lei 3.912, que regulariza o texto constitucional e institui que apenas aqueles territórios ocupados por mais de cem anos poderiam ser enquadrados na Categoria Remanescentes de Quilombos. No entanto, o Decreto lei de 2001 foi substituído em 20 de novembro de 2003 pelo Decreto 4.887, que devolve ao INCRA as responsabilidades administrativas de reconhecimento, demarcação e titularização. A partir desse novo decreto, intensificou-se a discussão jurídica e acadêmica sobre a importância da elaboração de relatórios técnicos de identificação<sup>41</sup>.

Com a promulgação do Decreto Lei 4.887, a principal função do antropólogo na feitura do Relatório Antropológico<sup>42</sup>, de acordo com o INCRA<sup>43</sup>, é apresentar uma proposta de delimitação territorial fundamentada na identidade

---

<sup>40</sup> “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

<sup>41</sup> Porém, a partir do Decreto Lei de 2001, já é possível identificar um aumento na demanda de relatórios antropológicos e perícias judiciais, haja vista a necessidade de comprovação da ocupação territorial por parte destes grupos. A especificidade do tema envolvendo o reconhecimento da diferença e das particularidades culturais de um determinado grupo coloca a antropologia e, por conseguinte, seu profissional como um dos atores centrais nesse processo. Vale lembrar que, na década de 80, foi firmado um protocolo entre a procuradoria da República e a Associação Brasileira de Antropologia, no qual a ABA passaria a indicar profissionais para a realização desses trabalhos (LEITE, 2005). Essa questão será retomada posteriormente.

<sup>42</sup> O Relatório Antropológico também deve incluir aspectos relacionados: à economia comunitária, à organização territorial relacionada à produção, à análise etnográfica dos ritos e tradições culturais (inclusive das mudanças ocorridas), aos fatores socioambientais envolvidos, à organização sociopolítica das comunidades, às relações de parentesco e compadrio, às seções comunitárias e à ocupação territorial histórica da região (origem e marcos iniciais, limites espaciais, fatores atuantes nos processos de territorialização e desterritorialização).

<sup>43</sup> Conforme verificamos no inciso I do Art. 10 da IN 57.



étnica e na territorialidade da comunidade remanescente de quilombo. Essa proposta deve seguir o Decreto 4.887/2003, que afirma: “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Além disso, o Brasil também ratificou pelo Decreto Legislativo 142/2002, em vigor desde 25 de Julho de 2003, e promulgado pelo Presidente da República através do Decreto 5.051/2004, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que estabelece, em seu Art. 14, que "Os Governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse". Entendendo que a utilização do termo terras inclui o conceito de território e que abrange a totalidade do hábitat das regiões que as comunidades interessadas ocupam ou utilizam de alguma maneira.

Desse modo, as terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos correspondem às áreas utilizadas para atividades de subsistência, as estradas, sítios e edificações históricas, bem como aquelas destinadas às manifestações culturais e à religiosidade. Os limites do território assim definido não correspondem, portanto, a pontos previamente dados e já estabelecidos geograficamente. As relações sociais e práticas sociais, as representações simbólicas coletivas, os usos e costumes tradicionais e históricos são preponderantes para sua definição. Para tanto, deve ser descrito o histórico da ocupação – e desocupação, quando pertinente – do território reivindicado pela comunidade. O ponto de partida deve ser a perspectiva dos próprios remanescentes de quilombo, identificando-se a trajetória histórica comum do grupo e os marcos histórico-culturais e identitários inscritos no território, fornecendo, assim, os subsídios necessários à sua respectiva delimitação.

Percebemos que, com relação ao reconhecimento de territórios quilombolas, a legislação brasileira que rege essa demanda sofreu transformações que deslocam e transformam o papel do antropólogo em momentos da elaboração de relatórios. Outra consequência importante foi que, com o aumento da demanda pela elaboração de estudos técnicos para a produção dos relatórios antropológicos, em casos envolvendo remanescentes de quilombos, o papel do antropólogo também sofreu transformações no que diz respeito à sua prática profissional. Nos casos que

envolvem a regularização fundiária dos grupos remanescentes de quilombos, o antropólogo é chamado a apresentar provas e argumentos que auxiliem as tomadas de decisões por parte do judiciário.

Com o novo Decreto 4.887/2003, o critério de reconhecimento desses grupos passa a ser a autoidentificação, não sendo mais necessários estudos comprobatórios. Mesmo assim, houve a manutenção dos estudos antropológicos para a elaboração dos relatórios técnicos e dos laudos periciais<sup>44</sup>. Para Rios (1997), a autoidentificação, que vinha sendo uma demanda dos movimentos sociais envolvidos, não necessariamente se apresentou como uma solução para a aceleração do processo de regularização fundiária das terras de quilombo, pois se tinha grande dificuldade em estabelecer parâmetro de comparação entre os critérios de territorialidade indicados pela própria comunidade e a demanda de objetivação dessas terras por parte do estado brasileiro. Além disso, existe o fato de que muitas vezes esse território atribuído pelos próprios remanescentes de quilombos como propriedade do grupo acaba sendo reclamado por particulares na justiça a fim de defender a terra em que eles também habitam.

Devido a estas dificuldades de operacionalização, o INCRA manteve os estudos antropológicos como uma peça fundamental no processo administrativo na regularização fundiária das terras quilombolas e, como consequência, diversos segmentos da população negra brasileira têm buscado o reconhecimento de seus lugares e de suas celebrações por meio de uma legislação específica cuja aplicação tem requerido crescentemente o envolvimento de antropólogos. Com a importância que essas questões alcançaram nos últimos anos e devido à intensa mobilização de antropólogos para a realização dessas pesquisas, temos uma melhor compreensão desses fenômenos tão complexos da história recente de nosso país.

Atualmente, existem 1.068 processos de regularização fundiária de territórios quilombolas instaurados nas trinta Superintendências Regionais do INCRA, sendo que apenas cerca de 160 deles possuem Relatórios Antropológicos

---

<sup>44</sup> No caso de uma perícia antropológica, temos como resultado o laudo antropológico. O laudo visa a dirimir certas dúvidas que o magistrado tem sobre o processo de reconhecimento da comunidade como descendentes de pessoas que foram escravizadas. Esses esclarecimentos obtidos por meio da perícia vão auxiliar o juiz na sua tomada de decisão. É nesse sentido que as perícias são produzidas: para responder questões propostas pelo magistrado. No entanto, nem todo processo judicializado requer perícia. Porque da publicação do relatório, existe no próprio processo administrativo, a possibilidade do INCRA julgar se as questões colocadas questionando o relatório final são pertinentes ou não. No caso do órgão administrativo julgar improcedente, a justiça é acionada e solicita-se a elaboração de uma perícia, se necessário.

concluídos, dos quais em 134 processos já constam com os RTIDs concluídos<sup>45</sup>. Já a Coordenação Nacional Quilombola (Conaq) estima a existência de mais de três mil comunidades em todo o país<sup>46</sup>. No entanto, pouco mais de mil recebeu declaração de autoidentificação da Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>47</sup>, órgão ligado ao Ministério da Cultura (MinC). Se somadas, a área reivindicada por essas comunidades chega a 30 milhões de hectares.

Por isso, pensar a linguagem dos relatórios antropológicos utilizados para a regularização fundiária dos espaços ocupados por descendentes de pessoas que foram escravizadas abre um espaço de discussão interessante, que possibilita pensar as relações entre a ciência e sociedade, principalmente quando a ciência acaba sendo uma linguagem distante, ou, no mínimo, estranha aos grupos demandantes de reconhecimento de seus direitos. No caso, os relatórios antropológicos, produzidos geralmente por equipes multidisciplinares de cientistas, como antropólogos, geógrafos, historiadores, entre outros, vêm sendo uma peça fundamental para concretização do artigo 159/2004 da Constituição Federal<sup>48</sup>, que diz respeito aos direitos das comunidades remanescentes de quilombos. No entanto, a questão do reconhecimento dessas comunidades como quilombolas não se limita somente à elaboração de relatórios científicos, mas se apresenta como um fenômeno complexo, no qual diferentes dimensões do mundo social se entrecruzam

---

<sup>45</sup> Dados obtidos no site do INCRA e na Superintendência Regional do Ceará (INCRA-CE).

<sup>46</sup> Já o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) indica a existência de 743 comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, que reivindicam a mesma área de 30 milhões de hectares. O mesmo MDA afirma que esses números podem estar subestimados e que estimativas não oficiais admitem a existência de mais de 2.000 comunidades. Já lideranças da Coordenação Nacional Quilombola (Conaq) estimam existir algo em torno de 5.000 comunidades remanescentes de quilombo. No Ceará, existem 26 comunidades com processos abertos relativos ao seu reconhecimento como remanescentes de quilombos: Zumbi (Aiuaba); Catolé do Pereira, Estrada Nova, Lagoa do Mato, Pereiral (Aquiraz); Ingazeira no sítio Pavão, Sítio Vargem da Pedra, Tavares, Umari (Aurora); Serra do Evaristo (Baturité); Carnaúbas (São Benedito); Serra de São Felipe (Brejo Santo); Mucambo (Chaval); Ingá, Poty, Tucuns (Crateús); Luanda (Crato); Tomé Vieira (Erere); Barra do Ceará, Bom Jardim, Jardim Iracema, Messejana, Mucuripe, Palmeiras, Pirambu, Praia do Futuro (Fortaleza); Barragem, Jucás, Pelo Sinal, Traquieras (Independência); Caité, Cobras, Feijão, Pau d'Arco, Sítio dos Negros (Ipueiras); Bastiões, Bastiões Trindade (Iracema); Jacinto de Dentro, Lagoa dos Santos, Mundo Novo, Serra Velha, Tourão (Monsenhor Tabosa); Chaval (Mucambo); Barra, Barrigudinha, Bom Sucesso, Lagoa de Dentro, Mirador, Paraná, Santo Antonio (Novo Oriente); Saco Virgem, São Consolo, São Roberto, Silveira (Pirambu); Crioulas, Erecê (Pereiro); Baixa do Urubu, Sítio Vassourinha (Porteiras); Catolé do Rocha, Lacerda, Mearim (Quixeramobim); Remanescente Caldeirão (Guajiru); Lagoa dos Crioulos (Salitre); Açudinho, Pocidinho, Santo Antonio, Serra dos Mates (Tamboril) Colibris (Tauá)

<sup>47</sup> Esse conhecimento por parte da Fundação Cultural Palmares (FCP) informando sobre os aspectos étnicos, históricos, culturais e socioeconômicos do grupo é de fundamental importância, pois somente depois dele é que se pode pedir a regularização territorial ao INCRA.

<sup>48</sup> "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhe os títulos respectivos".

(política, interesses econômicos, desigualdades raciais etc.), o que demonstra a necessidade de entender a formação de um território quilombola não limitado a uma esfera do mundo social.

Na busca pela compreensão do trabalho do antropólogo na elaboração do relatório antropológico, tem-se acesso a uma série de elementos que dão sentido ao produto final elaborado pelo próprio. Elementos esses não apenas de natureza técnica-instrumental-científica, mas também os elementos políticos e socioeconômicos que constituem a rede que sustenta os materiais elaborados por antropólogos e outros profissionais envolvidos no RTID. Ou seja, como os antropólogos participam desse processo de regularização de Territórios Quilombolas efetuado pelo INCRA e como a comunidade é mobilizada no processo de construção de seu território quilombola.

Por isso, o relatório antropológico é o objeto que representa a inscrição do território quilombola em texto, no qual o controle intelectual do antropólogo se exerce, não diretamente sobre os fenômenos estudados, mas sobre as próprias inscrições construídas pelo antropólogo (LATOURE, 2004a) que representam a legitimidade de todo processo de reconhecimento.

O estudo do relatório antropológico enquanto pesquisa permite que articulemos tanto questões relacionadas ao próprio conteúdo científico, como as questões relacionadas ao contexto de produção destes. As verdades científicas consolidadas tendem a ser encaradas fora de seu contexto de produção, como ciência acabada. O que os “estudos sociais da ciência”<sup>49</sup> propõem é que pensemos na ciência em construção, o que torna possível visualizar e analisar todo o trabalho de articulação dos conteúdos científicos e das relações sociais necessárias para produção de fatos como verdades.

---

<sup>49</sup> Liderado na França por Bruno Latour e Michel Callon, os estudos sociais da ciência propõem uma alternativa interessante para pensar a articulação entre as visões internalistas e externalistas da ciência. Latour (2004, p. 33-34) propõe que desloquemos os estudos sobre a ciência para os estudos sobre a pesquisa científica: “Se a Ciência possui certeza, frieza, distanciamento, objetividade, isenção e necessidade, a pesquisa parece apresentar todas as características opostas; ela é incerta, aberta, às voltas com problemas insignificantes como dinheiro, instrumentos e know how, incapaz de distinguir até agora o quente do frio, o subjetivo do objetivo, o humano do não humano. Se a Ciência prospera agindo como se fosse desvinculada do coletivo, a pesquisa é antes vista como uma experimentação coletiva daquilo que humanos e não humanos, juntos, podem suportar”.

A construção de um fato científico mobiliza uma série de agentes e instituições que passam despercebidos quando tomamos como análise o produto final da ciência: os fatos. Uma sociologia da prática científica busca justamente restituir os dispositivos através dos quais um fato toma forma. Ao propor a reconstituição dos dispositivos que possibilitam um fato se tornar verdade, Latour retoma o princípio da simetria:

Até então, a sociologia do conhecimento só explicava, através de uma grande quantidade de fatores sociais, os desvios em relação à trajetória retilínea da razão. O erro podia ser explicado socialmente, mas a verdade continuava a ser sua própria explicação. Era possível analisar a crença em discos voadores, mas não o conhecimento dos buracos negros; era possível analisar as ilusões da parapsicologia, mas não o saber dos psicólogos; os erros de Spencer, mas não as certezas de Darwin. Fatores sociais do mesmo tipo não podiam ser igualmente aplicados aos dois. Nestes dois pesos, duas medidas, encontramos a antiga divisão da antropologia entre ciências – impossíveis de estudar – e etnociências – possíveis de estudar. (LATOURE, 1994, p. 92)

É a partir desta crítica que o autor introduz a dimensão da natureza para explicação do fazer científico. Explicações apenas sociológicas não dão conta do que é o trabalho do cientista, que está em constante relação com o mundo não-humano, o mundo dos objetos. A este princípio que insere os “não-humanos” na análise da ciência, Latour chama de princípio da simetria generalizada. Para os “estudos científicos”, a ciência está inserida dentro de uma constituição moderna, fundante da mentalidade ocidental, que tende a separar natureza e cultura. A ciência, dentro deste projeto moderno, é aquela que se ocupa da natureza, em desvendá-la e explicá-la. Ela funciona como uma espécie de porta voz da natureza.

Segundo Latour, o pensamento é modificado, alterado na interação do humano, o cientista, com os não humanos, as coisas, os objetos, ao mesmo tempo em que estas, “dada essa oportunidade pelo trabalho do cientista, alteram suas trajetórias, seus destinos, suas histórias” (LATOURE, 2001, p.37).

A produção de relatórios antropológicos de identificação demanda dos antropólogos (cientistas) envolvidos a demonstração factual de que certa comunidade se constitui enquanto comunidade quilombola, ao mesmo tempo em que se apresenta em um momento no qual a configuração jurídica e política das

lutas sociais acerca do tema permite a emergência da demanda pelo trabalho científico. Como coloca Dos Anjos (2005, p. 91):

Se determinados sujeitos estariam emergindo como remanescentes de quilombos, seria na medida em que o laudo se apresentaria como escrita e fato político que se estabelece no momento do fechamento do real. Algo humano e não-humano, jurídico e científico, político institucional e insurgente, o território delimitado pelo laudo seria um híbrido, nem apenas fato, nem tão somente ficção ou fetiche: seria um fatiche, se pudéssemos aqui empregar o termo de Latour<sup>50</sup>.

Assim, as escolhas de técnicas de investigação científica não podem estar isoladas das preocupações teóricas e epistemológicas que sustentam o projeto de pesquisa. Os dados e as interpretações destes não são diretamente conectados. Neste sentido, a articulação dos procedimentos metodológicos tem que estar em sintonia com o problema de investigação e com o modelo teórico de análise. No trabalho aqui apresentado, as orientações teóricas subsidiam as interpretações. Dessa maneira, concordo com Clifford (2002, p. 38) ao colocar que “um mundo não pode ser apreendido diretamente, ele é inferido a partir de suas partes, e as partes devem ser separadas conceitual e perceptualmente do fluxo da experiência”. Ou seja, não se trata de textualizar a experiência do autor com as informações recolhidas, mas sim de produzir um movimento constante de experimentação e contextualização, que se traduz em um texto, “a textualização gera sentido por meio de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobante” (p. 38). Dessa forma, o texto aparece como uma reinterpretação que busca atingir as camadas do aspecto estudado a partir da análise das práticas sociais.

Para isso, a pesquisa priorizará como instrumentos a realização de entrevistas estruturadas e semiestruturadas vinculadas aos três lotes em questão, com os antropólogos que fizeram os relatórios antropológicos e com os antropólogos representantes do INCRA. O fio condutor das entrevistas seguirá uma ordem que

---

<sup>50</sup> A ideia de “fatiche”, cunhada por Latour (2001), busca dar conta do processo de proliferação dos híbridos. A distinção entre fatos como expressão direta do real, em contraposição ao fetiche, aspirações e crenças do cientista aplicado a um determinado objeto, se mostra insuficiente para pensar o processo de pesquisa. O conceito de fatiche busca romper com esta dicotomia. Segundo Latour, o pensamento é modificado, alterado na interação do humano, o cientista, com os não humanos, as coisas, os objetos, ao mesmo tempo em que estas, dada essa oportunidade pelo trabalho do cientista, alteram suas trajetórias, seus destinos, suas histórias.

procurará investigar como se dá a implementação dos relatórios antropológicos junto às comunidades remanescentes de quilombos. Procurar-se-á identificar se houve uma participação efetiva da comunidade na implementação, na gestão e na execução dos relatórios, tentando compreender a função de cada ator no processo de elaboração, aplicação e desenvolvimento do relatório antropológico.

Para além disso, tomarei a implementação do edital que marca os loteamentos que resultaram na elaboração dos relatórios antropológicos favoráveis à descendência quilombola como eventos<sup>51</sup> etnográficos que, como os rituais, portam uma força performativa rica na produção de sentidos e na definição de relações sociais (OLIVEIRA, 2004). Os eventos, segundo a antropóloga Mariza Peirano (2001), mantêm aquela dimensão social dominante que antes os dramas sociais e os rituais instigavam nos antropólogos. Vistos como porta de entrada etnográfica, os eventos privilegiam a ação social, o contexto, o imponderável, a mudança, a linguagem em ato.

A análise dos eventos abre a possibilidade de pensar a política fora dos marcos já reconhecidos como seus e nos permite visualizar o aparecimento de uma multiplicidade de agentes/atores políticos. Trata-se, também, de ver como determinado evento transcende certos limites, mesmo quando o seu *lócus* é uma instituição política (PALMEIRA; BARREIRA, 2006). Igualmente, precisamos verificar o que o contexto nos diz do evento e o que o evento nos diz do contexto, estabelecendo sequências e contextualizando em termos históricos mais amplos o evento estudado.

---

<sup>51</sup> Eventos são tomados aqui como interrupções do cotidiano reveladoras, que podem dar acesso ao pesquisador a estruturas sociais ou culturais ou a princípios informadores da ação social dificilmente perceptíveis no dia a dia. No evento, espelham-se relações entre diferentes segmentos da sociedade.

### 3 A QUESTÃO FUNDIÁRIA NO BRASIL E O PREGÃO ELETRÔNICO DO INCRA

#### 3.1 Concentração fundiária no Brasil

O Brasil apresenta, atualmente, um dos maiores índices de concentração de propriedade da terra do mundo (IBAM, 1997). O total de imóveis rurais existente no país, de acordo com o Atlas Fundiário Brasileiro, confeccionado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), é de 3,1 milhões, e a área por eles ocupada corresponde a 331 milhões de hectares. Os minifúndios e as pequenas propriedades perfazem 89,1% dos imóveis e 23,4% da área total. No outro extremo, as grandes propriedades constituem 2,8% do total dos imóveis e detêm 56,7% do total das terras cadastradas. À concentração soma-se a improdutividade da terra: mais de 35 mil imóveis considerados como latifúndios estão sem produzir, ou seja, 1% do número de propriedades.

O Brasil é um dos maiores países do mundo em extensão territorial e também em terras agricultáveis. Até 1992, segundo o cadastro do INCRA, cerca de 600 milhões de hectares já haviam sido ocupados. Ocupados não economicamente, com atividades agrícolas ou extrativistas, mas por quem já possuía propriedade legal ou por posseiro que se diz dono (IBAM, 1997).

Segundo Pompeu Acioly (1984), o estudo das raízes históricas da propriedade de terras no Brasil passou por diferentes períodos: a fase do escambo, o regime das sesmarias, o regime de posse e a propriedade na república.

O escambo aconteceu na fase inicial da colonização, na qual foram transplantadas organizações econômicas baseadas nas ideias de posse e divisão de bens e trabalho para uma terra habitada por povos cuja organização social desconhecia a divisão de bens e não sentiam a necessidade de demarcar territórios. Nesse período o Pau-brasil e a madeira para marcenaria, produtos principais usados pelos europeus eram trocados com os índios por utensílios agrícolas e de pesca, pentes e espelhos. Nesse momento que segundo o autor, se estende até 1530, não houve distribuição de terras nem instalação de núcleos de povoamento.

Da época em que os portugueses chegaram no Brasil, em 1500, até 1530, nesse período não houve nenhum movimento ou interesse de ocupação por



aqui. Somente a partir de 1530 é que Portugal começa a tentar ocupar e guardar as terras brasileiras. Foi adotado o sistema de capitanias hereditárias, no qual os donatários recebiam terras para nelas plantar cana, instalar engenhos e produzir açúcar, produto de grande aceitação no mercado europeu. Apesar de poder explorar as terras e ter que guardá-las, os concessionários não tinham a posse total e nem podiam deixá-las a seus descendentes. Algum tempo depois, através de carta régia, lhes foi assegurado o direito de transmissão das terras, porém, com prazo de dois anos para o aproveitamento e produção de alimentos, nos primeiros três anos.

Em todo o período colonial, a legislação sobre as terras foi marcada por cartas régias, avisos, alvarás, ordens e disposições que se voltaram para atender a interesses ocasionais e manter privilégios. O regime de sesmarias, ou seja, a concessão de terras a sesmeiros que se dispusessem a fazê-las produzir, pagando à Coroa a sexta parte de seus frutos, teve legislação tumultuada. As fontes informativas sobre doações de terras no período colonial referem-se apenas à Bahia, ao Sergipe, ao Espírito Santo e ao território de Pernambuco. Quanto às terras do sul, sabe-se que, por causa da economia que lá se formava, eram sesmarias bem menores que as do Nordeste.

Com a chegada da Família Real Portuguesa ao Brasil, a legislação agrária passou a permitir o acesso dos estrangeiros à propriedade de terras. Pessoas da Suécia, da Alemanha, da Inglaterra, da França, dos Estados Unidos e das colônias espanholas da América do Sul receberam sesmarias ou compraram sítios em terras brasileiras. É nesse período que se iniciava a formação das pequenas propriedades no Brasil.

Em julho de 1822, extingue-se o regime de sesmarias, marcados por imensos latifúndios destinados a poucos privilegiados e pela distribuição de terras sujeitas à invasão. Ao lado dos grandes latifundiários e sesmeiros sobreviviam grandes quantidades de sem-terras: agregados e capatazes no meio rural, e mendigos e desempregados no espaço urbano. Por absurdo que seja, hoje, essas mazelas ainda perduram e, em algumas regiões, com mais intensidade, principalmente no Nordeste.

Dessa forma, podemos afirmar que a política fundiária no Brasil está direcionada para a concentração da propriedade por uma minoria de privilegiados.

Só assim percebe-se que a questão agrária presente no Brasil tem como origem as ações políticas do passado, apoiadas pelos governos brasileiros desde então.

Podemos classificar os grandes latifundiários do Brasil de três formas distintas. Em primeiro lugar, as chamadas oligarquias rurais, os coronéis do interior, que foram acumulando propriedades e poder desde a lei de 1850, apoderando-se de enormes extensões de terra pública. Inicialmente senhores de escravos e de engenhos, os donos da terra passaram, posteriormente, a explorar os colonos, os meeiros e os pequenos agricultores, até chegarem aos boias-frias de hoje.

Em alguns Estados das regiões Nordeste e Norte, como Maranhão, Piauí, Pará, Mato Grosso, esses processos de “entrega” de terras públicas a Famílias tradicionais de Políticos do Estado é procedimento ainda adotado como ocorreu durante o governo estadual de José Sarney, no Maranhão, ou na Amazônia, onde através dos Projetos da Superintendência Para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), as terras foram doadas a grandes empresas (STÉDILE, 1997, p.67).

Um segundo tipo de grandes proprietários são os grupos econômicos, de origem comercial, financeira e industrial, que resolveram aplicar seus capitais na agricultura. A maioria deles “investiu” em terras, como reserva de valor ou como modo de fugir ao pagamento do imposto de renda. No período ditatorial, havia uma lei que permitia a aplicação de 50% de todo o imposto de renda devido pelas empresas em Projetos Agropecuários no Norte e Nordeste do País. Muitas delas passaram a adquirir terras para urbanizar esse desvio de recursos público (PAIVA, 1987).

A pesquisa encomendada pelo Ministério da Reforma Agrária (MIRAD), em 1987, apontou como resultado que apenas 46 grandes grupos econômicos controlavam nada menos que 22 milhões de hectares.

Ainda há um terceiro tipo de latifundiário, as empresas multinacionais ou pessoas físicas estrangeiras que resolveram investir no Brasil e comprar terras. Não há um registro fiel da extensão de terras que empresas ou pessoas do exterior possuam no Brasil. Alguns especialistas estimam que seja em torno de 36 milhões de hectares, uma área maior que o Estado de São Paulo (PAIVA, 1987).

O regime de posses de terras iniciado com a pequena exploração agrícola pelos colonos chegou a abranger propriedades de até 56 léguas, que depois

originaram a propriedade privada em várias regiões do país, pois o pequeno proprietário passou a ter como objetivo a expansão das terras que ocupava.

A Lei das Terras Devolutas, de 1850, representou um esforço no sentido de disciplinar a posse das terras devolvidas ao governo, pois só admitia compra mediante pagamento em dinheiro e permitia a revalidação das sesmarias que se mantivessem cultivadas. No entanto, o preço fixado para as terras do Estado muitas vezes excedia o das terras particulares e estava além das posses dos pequenos agricultores, o que dificultava o acesso a elas. Contudo, para Motta (2008), esta lei teve seu desdobramento bem mais complexo, principalmente na maneira de como foi interpretada por diversas pessoas e que não serviu para por fim às questões de terras no Brasil.

A partir da constituição republicana de 1891, os governos estaduais passaram a adotar os princípios básicos da Lei da Terra de 1850 e a legislar sobre as terras devolutas, revalidação de sesmarias e legislação de posses. Com o Código Civil de 1917, proibia a revalidação das sesmarias e a legitimação de posses. A posse da terra só seria concedida através de venda ou na forma de usucapião.

À Constituição Federal de 1946, contraditória em seus artigos referentes à posse de terras, anexaram-se a emenda constitucional nº 10 e o Estatuto da Terra, o qual, apesar de apresentar vários dispositivos que nada favorecem a uma redistribuição de terras, representou um avanço em relação às situações anteriores, visto que estabelece a concepção de que o uso da propriedade está relacionado ao bem-estar social (Art. 147) e determinava que as desapropriações, quer por utilidade pública, quer por interesse social, deveriam ser feitas mediante prévia e justa indenização em dinheiro.

No final dos anos de 1950, alguns governos estaduais já realizavam desapropriação ou assentavam trabalhadores em terras públicas tentando atenuar as pressões sociais empreendidas pelos trabalhadores rurais que começavam a se organizar em diversas partes do País, principalmente através das Ligas Camponesas, movimentos organizados em vários municípios, obedecendo às direções estaduais, que tiveram rápida expansão pelo País e que agregavam, principalmente, os que dependiam diretamente da terra, fossem eles foreiros, moradores ou parceiros. Ao lado das Ligas, também divulgando suas reivindicações através de jornais, folhetos ou cartilhas, tratavam da questão agrária os sindicatos e

a Igreja, que, tendo feito oposição à democratização da terra nos períodos colonial e imperial, passava a defender uma profunda transformação na estrutura agrária do País.

No início da década de 60 do século XX, as reivindicações populares por reforma agrária levaram à criação de vários órgãos destinados à tarefa de redistribuir terras. Todavia, após a ruptura institucional de 1964, houve um retrocesso nas conquistas das associações de trabalhadores rurais que foram abafadas pelo novo regime. O Congresso Nacional, embora aprovando o Estatuto da Terra, considerando-o uma Lei de desenvolvimento rural e abrindo um espaço legal para a realização de mudanças na estrutura fundiária, embora tenha criado organismos institucionais para cuidar das questões agrárias e agrícolas, como o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA) e o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), ambos substituídos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em 1972, quase nada mudou na estrutura agrária do Brasil, visto que a desapropriação de terras por interesse social aconteceu em escala ínfima e a concentração de propriedade aumentou, intensificando-se o êxodo rural com a expulsão de colonos, parceiros e assalariados pelos donos de terra.

No período da ditadura militar no Brasil, Martins (1984) faz uma análise e afirma que o enfoque dado ao assunto, na época, levava os brasileiros a encarar a questão como um choque entre governo, de um lado, e, do outro, os sem-terra, influenciados pelas organizações de esquerda. Para o autor, a partir de 1969, quando os ministérios estratégicos do governo passaram para ministros contrários à reforma agrária e favoráveis à instalação de grandes empresas no campo, aconteceu a vitória política dos que contestavam a reforma agrária como instrumento de política econômica e social.

Como a terra no Brasil continua sendo fonte de privilégios, os governantes continuam a favorecer as grandes concentrações de terra e os latifúndios com mais de 100 hectares que, em 1964, representavam 45% do total de terras privadas e atualmente ultrapassam a 50% deste total. Ao analisar esses dados, percebe-se claramente que boa parte das Sem-Terras é atingida pelo terrível mal da fome, o que nos leva a reafirmar que o problema da fome está diretamente relacionado com a injusta distribuição de renda e de propriedade de terra no Brasil (MARTINS, 1984).

O jogo e a estratégia de concentração da posse de terra continuam os mesmos do tempo da colônia. Não conseguimos dissociar a lei da imposição política dos fazendeiros que, em regra conseguem tornar vitoriosa a interpretação que tem dela. Ainda segundo a autora os grandes fazendeiros se “apropriam” da legislação não porque as leis satisfazem inteiramente os seus interesses, mas porque eles possuem recursos para financiar processos custosos, recompensando satisfatoriamente os defensores de sua versão nos tribunais. Já os posseiros precisam contar com sua organização da sociedade civil, e muitas vezes, de advogados, para expressarem a sua versão de fatos (MARTINS, 1984).

### **3.2 As lutas sociais no Campo e os movimentos sociais**

A prática participativa de sujeitos sociais coletivos, nos dias atuais, na relação com o Estado, é um fenômeno instigante para a ciência social. Neste sentido, as duas últimas décadas do século XX foram determinantes no processo de democratização do Estado brasileiro e da sociedade civil, com avanços significativos que coincidem com o surgimento de sujeitos sociais coletivos (movimentos populares, ONGs, associações) e a inserção destes na gestão do Estado por meio da administração pública. Ao passo que o Estado se democratizava politicamente, as suas relações com a sociedade civil organizada (movimentos populares, associações, ONGs e atuação de cidadãos) foram se complexificando. O ponto de partida desse processo que se institucionalizou é, grosso modo, a mobilização social pela constituição de 1988. A atuação política dos sujeitos coletivos constitui uma noção de participação que, atualmente, é disputada na sociedade.

Pensar a ação de sujeitos sociais coletivos na contemporaneidade em sociedades complexas, com fluxos de mudanças contínuos, constitui tarefa desafiadora e exige aportes teóricos eficazes, capazes de explicar de forma satisfatória o fenômeno da ação participativa. Assim, para analisar os sentidos da ação de sujeitos sociais coletivos, recorre-se à teoria da “ação coletiva” de Alberto Melucci, que reúne um conjunto de princípios analíticos dos movimentos sociais atuantes no final do século XX. Ao analisar a atuação dos novos movimentos sociais

na perspectiva da teoria do conflito<sup>52</sup>, Melucci (2001, p. 46) define “ação coletiva” como:

[...] um sistema de ação multipolar que combina orientações diversas, envolvendo atores múltiplos e implica um sistema de oportunidades e de vínculos que dá forma às suas relações... Os atores formam um ‘nós’ colocando em comum e ajustando laboriosamente três ordens de orientações: aquelas relativas aos fins da ação; aquelas relativas aos meios; e, por fim, aquelas relativas às relações com o ambiente da ação.

Hoje, as questões referentes aos movimentos sociais no campo e na cidade são de conhecimento de todos nós, mas é um dos grandes problemas que governos anteriores enfrentaram e que atualmente o governo enfrenta devido aos insucessos em alta escala. Talvez isso se deva ao fato de problemas mal resolvidos no passado e que hoje refletem suas consequências. No campo, há um sério problema a ser resolvido e que envolve vários atores. De um lado, há aqueles que querem preservar a concentração da propriedade da terra a fim de manter seu prestígio e poder político, e, de outro, os pequenos produtores, os sem-terras, os sem tetos, aqueles que se sentem injustiçados socialmente.

No Brasil, onde temos uma sociedade assentada nos moldes colonialistas e patriarcalistas, e que sempre teve a terra como símbolo do poder, conclui-se que as terras brasileiras foram marcadas por uma forte concentração fundiária. No período colonial, as terras do Brasil, pode-se dizer durante três séculos (XVI, XVII e

---

<sup>52</sup> O autor desenvolveu estudos que contribuem para se entender o sentido da participação de organizações populares nas sociedades complexas da atualidade. Para uma tentativa de aprofundamento sobre a noção de conflito *stricto sensu*, cabe aqui uma rápida inferência. A palavra *conflito* significa embate, luta, confronto, disputa. Na compreensão do autor, “conflito social” indica uma “luta de dois [ou mais] atores pela apropriação de recursos valorados por ambos” (MELUCCI, 2001). Em outras palavras, conflito social é o desenrolar de um processo de desarmonia entre sujeitos de realidade social díspar, em que um dos dois limita a possibilidade de existência completa do outro. Nessa acepção, Melucci trabalha o tema do conflito social com intensa referência ao sistema de produção e uso dos recursos valorados para contrapor-se às ideias da teoria sociológica behaviorista e ao marxismo determinista que aludem à patologia social, a disfunção do sistema e o voluntarismo do ator revolucionário. Na teoria behaviorista a ação coletiva é remetida ao comportamento dos indivíduos e grupos (hábito de estilo contagiante de grande contingente de pessoas pode ser considerado uma ação coletiva), está relacionada à psicologia social. Já o marxismo determinista, por vez, atribui à ação coletiva da classe operária a sua condição de vanguarda em oposição ao sistema capitalista. Para esta teoria, as condições de possibilidades da ação coletiva dos operários estavam dadas pelo próprio processo de exploração da força de trabalho, num movimento simétrico, proporcionalmente; quanto mais o capitalismo se desenvolveria, mais a organização da classe operária se esforçaria para derrotá-lo. Porém, tais perspectivas teóricas são rechaçadas por Melucci que, como indicado acima, constrói uma teoria da ação coletiva fundada no conflito de grupos de indivíduos por bens valorados. Esses bens podem ser status, poder, demandas de acesso à riqueza, símbolos culturais e outros.

XVIII) de domínio da coroa portuguesa, foram concedidas àqueles aos quais o rei confiava. Eram as chamadas concessões de terras aos donatários. Após a Proclamação da República (1889), organizou diversos movimentos em prol da melhor distribuição da terra. Eram movimentos organizados pela Igreja, por pessoas que não tinham onde plantar e até mesmo por pessoas que deram suas vidas em consequência desses movimentos, entre os quais podemos destacar: Antonio Conselheiro, na Bahia – Canudos (1893 – 1897) e Monge José Maria – Contestado (1912 – 1916), na região entre Paraná e Santa Catarina. As lutas sociais rurais no Brasil do século XVI, com os primeiros Quilombos de 1597, no qual Zumbi dos Palmares foi o líder do movimento de resistência contra a escravidão negra.

Desde já, ressaltamos que as lutas no campo não se remetem somente ao século XX em diante, não julgamos aqui ideias já prontas e acabadas e tampouco realizadas com toda resistência possível. Já no século XX, precisamente a partir de seus meados, tivemos as Ligas Camponesas, cuja organização se deu em quase toda a Federação. No Estado do Ceará, em Juazeiro do Norte, no ano de 1926, tivemos um movimento chamado Caldeirão<sup>53</sup>, e, mais recentemente, na década 70-80 do século XX, a Fundação do Movimento dos Sem-Terra - MST.

A ocupação de terras no Ceará, se comparada ao restante do Brasil, se deu de forma tardia. Ainda assim, seu papel fundamental era a produção pecuária para abastecer os polos açucareiros das capitânicas da Bahia e Pernambuco, no século XVII, pois, no cenário internacional, esta cultura já começa a entrar em decadência. Embora com limitações, as sesmarias concedidas aos grandes senhores de terra no território cearense possibilitaram, por sua vez, a extensão de seus domínios sobre os trabalhadores que a eles se agregavam.

As grandes fazendas no Ceará tiveram suas origens na doação de sesmarias. Estas fazendas eram, por sua vez, exploradas extensivamente pelos vaqueiros e moradores, enquanto o dono das terras fazia pequenos investimentos em rebanhos bovinos e eqüinos, e estabelecia com o vaqueiro um acordo denominado quartiação ou sorte<sup>54</sup>. Para Barreira (1992, p. 21):

---

<sup>53</sup> O caldeirão foi um Movimento de cunho Político – Religioso, comandado por Jose Lourenço, recebeu esse nome devido [...] O grande caldeirão de pedras que conservava água até o verão. Ver mais no documento da CPT. CALDEIRÃO – 50 anos: Uma história; uma esperança. Fortaleza, 1986.

<sup>54</sup> Sistema de parceria no qual cabia ao vaqueiro a quarta parte dos animais produzidos a cada cinco anos de trabalho.

A associação com outras culturas fez com que a pecuária tivesse um caráter quase “extrativista” e predominassem a de tipo extensivo. O cuidado do gado ficava a cargo do “vaqueiro”, que recebia na forma de parceria, em geral, a quartiação.

Aqui, o cultivo da terra era feito pelos moradores, que ficavam obrigados, como ainda acontece nos dias atuais, a prestar dias de serviço para o patrão como troca da moradia e cultivo para seu sustento e da família. O processo de povoamento no Ceará se caracterizou pelo grande número de agricultores sem terra sobrevivendo de forma precária em pequenas glebas sob o julgo dos grandes latifundiários que, cada vez mais, concentravam grandes extensões de terra.

Em meados do século XIX, estimava-se em 80% da população do interior cearense o número de trabalhadores em terra. Ao longo da história das relações entre camponeses e proprietários de terras, podemos afirmar, sem nenhuma dúvida, que não só no Ceará, mas em toda a Região Nordeste e também no Brasil afora, essas relações foram marcadas por uma estrutura de dominação e dependência caracterizada de “coronelismo”, o uso da repressão por parte dos proprietários para lhes garantir o comando e a ordem sobre a terra e os que nela trabalhavam, perpetuando, assim, a indústria da seca, que outrora muito contribuiu para o enriquecimento de fazendeiros e chefes políticos, que, por sua vez, dificultava a ruptura da ordem vigente por meio da conscientização do papel de explorado por parte do trabalhador e de suas contestações contra o sistema no qual estava submetido, visto que suas relações com o mundo econômico, político e jurídico eram perpassadas pela figura representada do patrão.

Com o passar dos anos, essa relação vem passando por mudanças. Para César Barreira (1992), as expressões do tipo “gente do coronel”, usada no século XIX, e “morador de fulano”, no começo do século XX, ainda expressam a submissão do camponês ao dono da terra, representam situações históricas diferentes, pois o termo “morador” já sugere a ideia de trabalho.

No início do período republicano, os camponeses defenderam os interesses dos coronéis proprietários de terra, aceitando como seus os inimigos políticos deles, que lutavam entre si pelo poder político, quer exercido por eles próprios, enquanto ocupantes de cargos eletivos, como aconteceu na Primeira



Republica; quer delegado a seus representantes, fato comum nos períodos subsequentes.

Durante os anos 1970 e 1980, enquanto o prestígio dos coronéis vai diminuindo e os profissionais liberais aos poucos vão se substituindo nos espaços até então ocupados apenas por eles ou seus representantes, na esfera política, aumenta-se a contestação dos trabalhadores rurais, resultando em vários conflitos entre eles e fazendeiros. A primeira propriedade desapropriada no Ceará foi a Fazenda Japuara, em Canindé, no ano de 1969, que foi manchete nos jornais de circulação no Ceará. Constituiu, assim, o primeiro assentamento de reforma agrária no Ceará.

Como se pode ver, o INCRA, sempre solicitado quando da arbitragem do conflito, funciona como mediador das questões de terra. O seu papel é de conscientizador, visto que, enquanto órgão do Estado, serve pra negociar os conflitos. É o que nos diz José Daguia:

Às vezes eles esperam muito do INCRA. Eles acham que o INCRA chegou ali pra salvar a situação deles, pra levar tudo que eles precisam. Não, aí eu lido com isso esclarecendo, né, mediando conflito... Eu digo pra eles, “o nosso papel aqui é muito específico. A gente veio aqui pra tratar da questão da terra, pra tentar, junto com vocês, resolver esse problema da terra. Já que, hoje, pra vocês usarem a terra tem que pagar renda, muitas vezes nem tem acesso nem pagando renda. Então, a gente vem ajudar a libertar a terra pra vocês. Agora, o INCRA não lida com nenhuma das outras políticas”, mas a gente orienta “do que é que vocês precisam?”, de tais e tais políticas então “ó, recorram ao órgão tal, órgão tal, tem certas políticas do MDS, Prefeitura”. Quando necessário, a gente mostra os caminhos. Mas a gente não interfere nessas outras coisas. Deixa eles livres pra lidar com as outras políticas. Aí cabe mais ao movimento. O movimento quilombola orienta eles a buscar outras políticas. Porque, infelizmente, o INCRA como trabalho com os sem-terra, além da terra, o INCRA trabalha com várias outras coisas pros sem-terra, que os quilombolas não tinha direito a nada, só tinham direito à terra.

Chamar o Estado para intervir em suas lutas não representa contradição nas atitudes dos camponeses, pois esses veem o Estado como conivente com a situação de violência que predomina no meio rural. Para Sigaud (1998), na medida em que esta duplicação (das desigualdades estruturais da sociedade) se produz num contexto de lutas conduzidas dentro dos parâmetros da legalidade, às quais os grandes fazendeiros respondem contrapondo o seu poder, privilegiando a força ilegal e ilegítima e o poder público, não resta aos trabalhadores e às suas lideranças

outra alternativa senão pressionar o Estado para que use o seu poder e a sua força, cujo monopólio legitimamente exerce, para deter a violência. Daí o principal interlocutor da luta pelo fim da violência ser o próprio Estado a quem os trabalhadores dirigem todas as suas reivindicações e denúncias (SIGAUD, 1998).

### **3.3 O pregão eletrônico e as lideranças quilombolas**

A morosidade na elaboração dos RTIDs, ou mesmo sua ausência, constitui empecilho à tramitação dos processos de regularização territorial. Paralelo ao atraso e à interrupção na tramitação dos processos existentes, muitas vezes gerados pela ausência dos Relatórios Antropológicos, existe um progressivo aumento na abertura de novos processos em função da recente regulamentação dos procedimentos da regularização territorial quilombola e da organização e mobilização das próprias comunidades que pleiteiam este direito. Em contrapartida, o INCRA não dispõe de técnicos suficientes para responder à demanda apresentada, contando com apenas 20 (vinte) antropólogos em seu quadro de funcionários.

Essa demanda requer certa agilidade no processo de regularização, pois as comunidades remanescentes de quilombo com processos instaurados no INCRA vivenciam situações de tensão social, devido à pressão de proprietários e/ou posseiros que ocupam as áreas reivindicadas para titulação. Por isso, a demora no andamento dos processos de regularização territorial pode acentuar tais situações de tensão social e a carência de recursos, tornando-se necessária a contratação dos serviços técnicos especializados na elaboração dos relatórios antropológicos.

Assim, o pregão eletrônico surgiu devido à necessidade que o INCRA tinha por antropólogos que pudessem realizar os relatórios antropológicos. Ao ganhar a atribuição para regularizar territórios de populações tradicionais quilombolas a partir do ano 2003, o INCRA se viu na necessidade de realizar um concurso em 2005 para formar um novo quadro de profissionais na área de antropologia. Foi destinada uma vaga para cada uma das trinta superintendências no Brasil e nove vagas para a sede do INCRA em Brasília.

Devido à falta desse corpo técnico suficiente para dar conta da feitura de todos os relatórios antropológicos, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, no dia 29 de agosto de 2011, realizou uma licitação, na modalidade de pregão eletrônico<sup>55</sup>, por execução indireta, visando à contratação de empresa especializada na elaboração de Relatórios Antropológicos. O objetivo da contratação era a elaboração de cento e cinquenta e oito (158) relatórios antropológicos, divididos em quarenta e um lotes, contendo a caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental<sup>56</sup>. Para o antropólogo do INCRA – CE, José Daguia, a opção pela divisão em lotes também facilita o processo de fiscalização e o acompanhamento dos trabalhos a serem realizados. Além disso, esta forma de divisão por lotes regionais não cria qualquer tipo de limite à concorrência, uma vez que uma empresa ou organização qualquer poderá concorrer a um ou a vários lotes no mesmo Estado ou em Estados diferentes, ou, tendo a capacidade para tanto, a todos os lotes disponíveis no país. Isto possibilita que tanto empresas ou organizações grandes e pequenas participem do processo.

Caberá à empresa vencedora a contratação dos profissionais conforme a caracterização situacional de cada lote e abarcando distintas áreas do conhecimento. O processo de pesquisa inclui a coleta de informações etnográficas (estadia junto ao grupo, observação participante, entrevistas, interlocuções), documentais (em arquivos públicos e particulares, paróquias, cartórios) e bibliográficas (conceitos, teorias, processo histórico, aspectos geográficos e ambientais relacionados à situação específica). Tais procedimentos visam o entendimento das características e do contexto interétnico da comunidade descendente de quilombola, assim como aspectos relacionados à sua organização

---

<sup>55</sup> A demanda por titulação e demarcação territorial cresceu muito rápido. Os estados da Bahia e do Maranhão eram os que concentravam o maior número de pedidos regulatórios junto ao INCRA. A pressão sobre o órgão em atender a essa demanda fez surgir a necessidade do pregão eletrônico. Mas, o pregão só se torna realidade no ano de 2011 depois da pressão política da CONARC e do parecer favorável que a Procuradoria Geral da República deu para o INCRA contratar antropólogos terceirizados via empresas privadas. Ou seja, o INCRA contratou a empresa, que contratou o profissional já que o órgão não poderia contratar os antropólogos como pessoas físicas devido a um impedimento legal. Com relação às empresas, chegou-se à conclusão de que elas não precisavam ser especializadas na área antropológica, pois se o edital restringisse a licitação para empresas somente especializadas em pesquisa antropológica, talvez o trabalho para realizar 158 relatórios antropológicos em todo o Brasil ficasse inviável. Mesmo sendo empresas de outros ramos do conhecimento, elas serviram como “guarda-chuva” para viabilizar o edital. Outro fator importante como critério de contratação da empresa era ter um aporte financeiro que pudesse viabilizar os trabalhos independente da liberação do dinheiro público.

<sup>56</sup> As comunidades remanescentes de quilombo listadas nos seus devidos lotes e suas respectivas localizações geográficas encontram-se em anexo.

interna e às suas interações externas, relativas tanto à sua atualidade quanto à sua constituição histórica.

Durante a divisão dos lotes, nem todos ficaram com o mesmo número de comunidades. Todos os lotes do pregão contemplavam várias comunidades, o que não significa que a elaboração do relatório antropológico seria, respectivamente, para cada comunidade. Afinal, o objetivo do trabalho não era realizar relatórios antropológicos para cada comunidade e sim para um território. Era um conjunto de comunidades dentro de um determinado território que chegava a ter oito comunidades diferentes. Por exemplo, existiam lotes com quatro, três comunidades, ou mesmo somente com uma comunidade contemplada. Não se fazia relatórios apenas para uma comunidade quilombola, mas para um território. Eram várias comunidades que possuíam sua própria associação, sua própria instituição política representativa, suas próprias formas de organização. Cada uma dessas comunidades tinha uma, duas ou três famílias principais. Claro que essas famílias estavam espalhadas em todo o território. Não eram comunidades isoladas. Havia laços de parentesco, laços de solidariedade, por isso que estavam todos ali, mas havia um território com várias comunidades.

As equipes foram constituídas por lote, compostas por um coordenador, com a titulação mínima de mestre em Antropologia e responsável técnico pelo(s) Relatório(s) Antropológico(s) relativo(s) ao lote da sua respectiva coordenação e por dois assistentes com formação em Ciências Humanas. Nos lotes com mais de quatro relatórios antropológicos, cada equipe contou com no mínimo três assistentes. Era exigida do antropólogo a formação mínima de Bacharel em Antropologia ou em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia ou mesmo qualquer área de formação e Pós-Graduado em Antropologia. Também foi exigida uma experiência prévia comprovada de trabalho junto a comunidades quilombolas e/ou em temáticas análogas, como as relativas aos povos indígenas ou comunidades tradicionais, especialmente no que tange à territorialidade. Na avaliação do Antropólogo do INCRA, o pregão foi

Interessante e, de certa forma, produtiva, porque o INCRA ia levar muito tempo pra produzir 158 relatórios antropológicos se não fosse esse pregão. Esse é o lado positivo, porque se viabilizou, através desse pregão, essa possibilidade de contratação. Nesse aspecto, foi muito positivo. Hoje o INCRA tem 158 relatório a mais por aí, que alguns não viraram RTID ainda,

mas poderão virar como o daqui está virando, né? Quando eu digo virar é porque foi produzido isoladamente. Aqui, no dia-a-dia, a gente já produz em conjunto. Quando eu termino um relatório antropológico eu estou terminando um. As outras peças já estão prontas, praticamente. Mas, no contexto do pregão, é diferente. Produz-se o RA e depois, na medida do possível, se vê os recursos financeiros e se produz as outras peças. A peça mais difícil é o relatório antropológico, nesse contexto aqui. Se o relatório antropológico já está pronto, fica mais fácil produzir as outras peças, que são mais rápidas, dependem de menos recursos e tal. Então, eu acredito que avançou muito pra demanda que estava posta. Eu acho que avançou muito.

Por isso, a pesquisa tem se pautado nas entrevistas realizadas com os antropólogos e pesquisadores que elaboraram os relatórios antropológicos referentes a três lotes dos quarenta e um contemplados no pregão: o lote dezoito (XVIII), referente ao Estado do Rio Grande do Norte, que abrange os municípios Pedro Avelino, Bom Jesus e Ilmo Marinho, contemplados com quatro relatórios beneficiando mais de 450 famílias; o lote vinte e quatro (XXIV), que corresponde ao Estado do Maranhão, privilegiando os municípios de Itapecuru Mirim<sup>57</sup>, Catanhede, Presidente Vargas e Nina Rodrigues, com cinco relatórios favorecendo mais de 400 famílias; e o lote trinta e dois (XXXII), que diz respeito ao Estado do Ceará e suas respectivas cidades de Aracati, Ipueiras e Tauá, contempladas com três relatórios e abrangendo um total de 200 famílias.

A escolha desses três lotes para a pesquisa deve-se a dois fatores de ordem metodológica que facilitam o recorte do trabalho: o primeiro diz respeito à minha aproximação com meu interlocutor, Ronaldo Santiago Lopes, que realizou os relatórios do lote vinte e quatro e me ajudou a contatar os profissionais responsáveis pelos outros dois lotes. A aproximação do meu interlocutor com os antropólogos que trabalharam no Rio Grande do Norte e no Ceará deve-se ao fato de todos eles, incluindo aqueles que trabalharam no Maranhão, terem estudado no departamento de pós-graduação em Antropologia da UFRN. Segundo, porque a empresa que ganhou o pregão eletrônico do INCRA para realizar esses três lotes é a mesma. A empresa Terra Ambiental, situada em Santa Catarina, que também ganhou a licitação para fazer relatórios antropológicos em outros Estados do Brasil, não possui

---

<sup>57</sup> A região do Vale do Itapecuru-Mirim foi uma região onde surgiram vários quilombos e possui uma importância histórica e simbólica pro Movimento Negro do Maranhão. Foi nesse território que assassinaram o negro Cosme, um dos líderes da Balaiada. Além disso, analisando a história da escravidão no Maranhão, percebemos que os primeiros quilombos que foram surgindo, ainda no século XIX, foram justamente na região que hoje engloba o município.

entre seus funcionários nenhum antropólogo e, devido a essa ausência, acabou terceirizando o trabalho contratando profissionais mestres e mestrandos em antropologia da UFRN.

O contato da empresa com os estudantes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte deve-se a uma experiência, até certo ponto pioneira, do convênio entre o INCRA e o departamento de Antropologia da UFRN para a produção de relatórios antropológicos referentes ao estado do Rio Grande do Norte. Nesse caso, os relatórios foram feitos pelos professores do programa de pós-graduação em Antropologia com a presença de seus respectivos bolsistas. Muitos deles, hoje em dia, na condição de antropólogos e realizando os relatórios referentes ao pregão lançado pelo INCRA.

O lote do qual Ronaldo Lopes fez parte era formado por uma equipe de cinco antropólogos que deveriam produzir cinco relatórios antropológicos. Cada equipe foi formada por um antropólogo, que exercia a função de coordenador e podia montar sua equipe. Além de Ronaldo, encontravam-se junto a ele mais quatro antropólogas: Estefani, Fabíola, Janaína e Heloísa. Todos eles fizeram pesquisas no Estado do Maranhão, mais especificamente no vale do Itapecuru, formado pelos municípios de Itapecuru Mirim, Nina Rodrigues, Catanhede e Presidente Vargas. Esses quatro municípios pertencem ao vigésimo quarto lote contemplado no pregão, com a feitura de cinco relatórios antropológicos em quatro municípios, beneficiando mais de 400 famílias.

Cada antropólogo realizou estudos somente em um único município. No entanto, por Itapecuru Mirim ser a cidade-polo e por ter ficado na responsabilidade de dois antropólogos, eles (Ronaldo e Fabíola) alugaram uma casa na cidade que funcionava como ponto de apoio para os outros antropólogos e sua equipe. Por ser a cidade principal, os membros das outras equipes se utilizavam bastante da casa quando tinham que permanecer na cidade para fazer alguma pesquisa cartorial ou mesmo para pegar os transportes principais que saem somente de Itapecuru Mirim para outros municípios. Nesse período, o trabalho de campo da equipe se deu em duas etapas: a primeira em trinta dias e a segunda mais sete dias, totalizando trinta e sete dias de pesquisa de campo para a elaboração do Relatório Antropológico. Uma das exigências que o INCRA estabeleceu para as empresas contratadas no pregão foi que a duração do trabalho de campo fosse no mínimo trinta dias. O

trabalho dos pesquisadores se pautava na pesquisa de campo para a elaboração do relatório antropológico:

No meu caso eu fui pra fazer o campo direto. O INCRA exige que se faça pelo menos trinta dias de campo pra fazer os relatórios. Então eu fui pra fazer os trinta dias. Chegando lá ocorreram diversas questões que... questões de natureza das condições de produção do trabalho e questões políticas internas dos próprios territórios, que tem a ver com a questão da mobilização, do processo de mobilização política das comunidades pra receber as equipes. Uma boa parte do meu tempo de campo lá foi fazendo reuniões com a comunidade. Primeiro, explicando o que era que eu tava fazendo lá, qual era a natureza do meu trabalho, pra que é que servia aquilo, ou seja, explicando todo aquele processo que envolve a identificação, a delimitação, até a titulação do território, inclusive dentro desse processo todo, aquilo que era minha atribuição, era apenas a primeira etapa. A segunda etapa era uma situação em que o próprio INCRA ia resolver, né? Uma comunidade estava dentro da área, dentro dos limites do território, mas não estava por dentro do processo político. Ela estava meio que alheios. Apesar de terem sido chamados anteriormente pelas lideranças que estavam a frente desse processo, eles meio que não quiseram muito participar. Quando a gente chegou e a gente foi identificando quais os limites, a gente percebeu que tinha essa comunidade que estava dentro dos limites, mas que não estava participando do processo. A gente teve que comunicar alguém aqui do setor quilombola do INCRA "olha aqui tá acontecendo isso e tal". Até que o INCRA viesse fazer uma reunião pra esclarecer algumas questões, desmentir alguns boatos e explicar novamente o processo. Depois que ocorreu essa visita dos técnicos do INCRA, as comunidades quiseram permanecer. Aí lá vai a gente ter que ir nessa comunidade, fazer a mesma coisa, explicar e tal, responder... e essa comunidade acabou entrando, digamos assim, fazendo parte do processo ao longo da pesquisa, né?<sup>58</sup>

No entanto, ao findarem os trinta dias, não foi feito o trabalho em todas as comunidades. Muitas vezes devido a problemas internos de mobilização política ou por falta de conhecimento e informação do que se tratava o trabalho de pesquisa que resultaria na elaboração do relatório antropológico e, conseqüentemente, numa proposta de demarcação territorial. A partir disso, o INCRA viu a necessidade de voltar a campo e, mediante um novo acordo, os pesquisadores permaneceram mais sete dias e realizaram uma segunda etapa da pesquisa junto às comunidades. Durante o período de trinta dias, evidenciaram-se as divergências políticas internas e a pressão política que as comunidades estavam sofrendo por parte de grandes latifundiários contrários à regularização territorial, fazendo com que as mesmas pedissem para serem retiradas do processo de demarcação territorial.

---

<sup>58</sup> Entrevista realizada em Sobral, no dia 28 de outubro de 2013, com o antropólogo Ronaldo Santiago Lopes.

Os municípios onde Ronaldo fez sua pesquisa de campo<sup>59</sup> são, na sua maior parte, rural, com péssimas estradas e grande parte delas carroçal, com muitos igarapés e pontes de madeira. A empresa contratada não oferecia grandes suportes de infraestrutura para os pesquisadores. Dentre essas ausências de infraestrutura, se destacava a falta de transporte para se locomover entre o município sede e a comunidade quilombola. Com a falta do transporte, a equipe teve que permanecer na própria comunidade e, de certa forma, impossibilitou os pesquisadores de percorrer todo o território<sup>60</sup>. A falta de uma locomoção própria deixou os pesquisadores na dependência de lideranças locais que se disponibilizavam a fazer os trajetos com eles. Muitas vezes, a locomoção ocorria de moto, deixando o pesquisador muito vulnerável. Além disso, o pesquisador também partilhava do dia a dia das lideranças, que muitas vezes era rodeado de ameaças e perigos constantes. Isso resultou em aspectos negativos e positivos, como demonstra o próprio relato de Ronaldo:

Se de carro você já sofre um certo perigo, de moto você também está muito vulnerável. Então, logo quando a gente chegou, essa liderança que nos recebeu, o nosso anfitrião, ele recebeu ameaças de morte e isso gerou um clima de tensão... Então a gente andava na garupa do presidente. Então a bala que estava vindo pro presidente, de tabela podia acertar a gente também. Então, assim, cerceou bastante o nosso trânsito dentro das comunidades. A gente não podia fazer trabalho de campo à noite, porque à noite é muito perigoso... é mais a floresta, né? Mato... se você saísse naquelas estradas, você estava correndo o risco e tanto a gente da equipe estava correndo riscos, como as próprias lideranças locais, né? E a gente também não pode ser irresponsável de expor também as lideranças por conta desse trabalho. Então a gente não tinha infraestrutura nenhuma. A gente não tinha um carro pra levar, pra se locomover. Como a gente não tinha um carro, a gente acabou tendo que ficar na própria comunidade e isso por um lado é bom e por outro lado é muito ruim. É bom porque você está mais perto, você tem essa dimensão de que você está mais próximo, vivenciando ali os diversos momentos do dia e tal... você tem uma possibilidade de fazer um registro mais amplo do campo etnográfico. Por um outro lado é muito ruim pelas relações políticas que envolvem a sua permanência na sua estadia lá. No meu caso, eu fiquei na casa do presidente de uma das associações e isso já foi um problema, porque gera uma certa associação, por exemplo, entre o antropólogo, entre a equipe porque não é só o antropólogo e as lideranças que estão ali a frente, né?

<sup>59</sup> O Antropólogo realizou trabalho de campo em oito comunidades descendentes de pessoas que foram escravizadas.

<sup>60</sup> “Os territórios são muito extensos. O que eu fiz o relatório tinha treze mil hectares. Ou seja, não é algo que se faz a pé, que se anda a pé num dia, né? Então tinha essa dificuldade e a gente tinha que aplicar alguns questionários. Então quando você vai aplicar questionários em oito comunidades, mais de cento e cinquenta famílias, uma distância muito grande e em três dias. Ou seja, o trabalho foi bastante precarizado nesse sentido, né? Então por todas essas coisas, essa série de questões... acabou que a gente teve que voltar e fazer um segundo período de campo”.



Principalmente no faccionalismo interno que existe. As pessoas que são contra não gostam muito daquele presidente aí isso já abre margem pra falatórios. Além disso, pelo fato da gente chegar e a gente ser de uma empresa terceirizada (ou seja, não somos funcionários do INCRA), então a gente tava meio que à paisana, apesar da gente estar com o uniforme da empresa, mas a gente não estava num carro oficial e estava até certo ponto representando um órgão oficial, que é o INCRA, mas a gente era terceirizado. Isso gerou muita desconfiança, porque alguns moradores ficavam questionando se realmente a gente estava fazendo realmente aquela pesquisa para realizar o relatório antropológico ou se a gente estava ali pra enganar ou se era uma outra empresa que estava querendo se apropriar do território. Eles são muito desconfiados. Os quilombolas são muito desconfiados. Então isso gerou uma certa desconfiança de que a gente, claro são situações que o antropólogo vai ter que encontrar e ele vai ter que encontrar meios de driblar essas situações. Então teve todas essas situações que acabaram dificultando.

As lideranças são peças fundamentais no processo intermediário de mobilização. Durante o trabalho de campo que realizei na comunidade do Alto Alegre, percebemos a atuação decisiva dos membros da associação na mobilização coletiva. A Associação dos Remanescentes Quilombolas de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA) foi pensada e efetivada no ano de 2003 já com a iniciativa da prefeitura de Horizonte em reconhecer Alto Alegre como remanescente de quilombo. Essa associação conta com uma diretoria que inclui presidente e vice-presidente. Ela representa as outras localidades quilombolas do município, mas tem sua sede em Alto Alegre. Todos os habitantes do quilombo podem participar da associação independentemente de se reconhecerem como branco ou negro.

Porém, antes mesmo de assumir os moldes que a associação possui hoje e de receber o título da Fundação Cultural Palmares, seu Raimundo presidia uma associação de moradores da localidade de Alto Alegre. Nesse período, seu Raimundo, filho do Seu Vicente Silva (já falecido), que era tido pelos moradores como uma das pessoas mais velhas e de maior conhecimento sobre a origem de Alto Alegre, era uma liderança bastante respeitada no local devido à sua filiação. É ele quem nos conta como funcionava a associação na época:

Rapaz era tudo bem organizadozinho, aí eu fiz uma associaçãozinha pra mim. Porque eu já levei castigo. Tinha uma associação bem arrojado... Agora tinha uma coisa eu era bem certinho. Todos os meses eu pagava minha associação, era reunião em cima de reunião. De um tempo pra cá os cabra foi simbora e o nosso dinheiro acabou. É por isso que sou mêm cismado com o negócio. E é meu filho, "vambora pai"! Não, eu apóio vocês. Menino vem tudim, gente que veio de fora. Aí eu digo "calma meu amigo, ainda não vi nada, pra eu ir pra frente, ter esforço". Quando eu vê o negócio bem aprumado aí, bem pra frente mesmo, que eu vê que o negócio é sério,

é tudo, né? Que há muito tempo, quando o prefeito falou vamos trabalhar pra fazer uma sede aí. Vamos fazer uma sede boa, aí eu disse assim: - "Rapaz vamos fazer essa sede que vem mais coisa". Aí fica só na conversa, acabou-se! Foi aí que a menina entrou [Leuda]. Eu acho que essa menina batalha demais, mas tem gente que não acredita no trabalho da mulher, mas eu acredito mais nela do que no dele, ela batalha de um lado, batalha de outro, aí vai pra frente. Ela me prometeu que tem fé em Deus que a sede é levantada. - "É meu voto que dou pra você, se eu vê a sede levantada". É muito bom a sede aqui.

No decorrer dos anos, a associação, presidida pelo seu Raimundo, foi perdendo força sem a participação dos moradores de Alto Alegre. Somente com a iniciativa da prefeitura ao reconhecer aquele local como remanescente de quilombos, a associação passa a ter importância fundamental numa estratégia política para aglutinar Alto Alegre à sociedade de Horizonte e no processo de titulação como território quilombola. Nesse momento, quem vai assumir a presidência da associação com esse novo perfil é a filha do seu Raimundo, Leuda, que tem uma presença bastante ativa no meio dos moradores de Alto Alegre.

De acordo com Leuda, que participou da criação, a associação consistiu na primeira entidade de representação coletiva de Alto Alegre e sua existência foi decisiva nos encaminhamentos coletivos. Sua área de atuação limita-se ao povoado, junto aos moradores que residem em torno dos limites territoriais do Alto Alegre e adjacências. A principal atividade da associação é a organização de trabalhos coletivos em prol do fortalecimento da identidade como remanescentes de quilombo.

Mesmo a associação não tendo sede própria na época, as reuniões ocorriam mensalmente, no terceiro domingo de cada mês, numa sala de colégio do ensino fundamental de Alto Alegre. Antes das reuniões, todos os moradores são convidados a participar e debater as questões locais, que incluem, principalmente, trabalhar a questão do resgate cultural e da identidade de remanescentes quilombolas entre os moradores por meio dos relatos sobre a origem de Alto Alegre. Outro ponto debatido nas reuniões é sobre o processo de demarcação do território quilombola, assim como sobre os benefícios que os moradores do local podem obter ao consegui-lo.

Normalmente, todos os associados participam dando suas opiniões, contribuindo com ideias que passam por votações em público para legitimar as decisões da associação. Vale lembrar que, para participar dessas reuniões e colaborar com sugestões e ideias, os moradores não precisam ser associados. A

associação conta, em média, com trezentos sócios cadastrados e é responsável por uma área que abrange cerca de oitocentas e vinte famílias, divididas em quatro localidades: Malhada, Alto da Estrela, Vila Nova e Alto da Boa Vista. Conforme Leuda, os intuitos da associação são:

A gente tá fazendo assim, através de reunião, uma vez por mês, né? A gente reúne os sócios da associação, e tentamos repassar um pouquinho da nossa origem, justamente discutir identidade né, rediscutir a identidade negra, já foi discutida uma série de vezes, mas a gente quer rediscutir a partir da prática. A partir das vivências, das experiências, da própria experiência de formar grupos, como é que se dá isso. Eu queria que eles entendessem como é que é uma organização de quilombos, como é que as pessoas fazem nessas entidades, tanto que a nossa preocupação é que tenha idosos na entidade, jovens, crianças, que a gente tenta um pouco rememorando a prática dos quilombos: que as pessoas se juntavam pra partilhar o que tinham de melhor. E a gente acha que dentro da sociedade de hoje o que a gente tem de melhor pra partilhar é justamente cada negro que consegue se situar, entender esses sinais da sociedade, ele dividir com os outros né. Então é um pouco isso: buscar esse resgate e também uma inserção social maior pra que essa juventude que tá com a gente. Nós estamos de parabéns porque nós nunca tivemos esse privilégio de que temos hoje. Nós somos bem assistidos por muitas pessoas, onde nós chegamos somos bem recebidos e tá indo bem.

Durante uma das reuniões que assisti, acompanhei um debate no qual o objetivo era criar um momento para se pensar o significado dos trabalhos culturais realizados pelos grupos de capoeira e maculelê. Ou seja, discutiu-se a importância que as danças têm para o Alto Alegre no processo de construção da identidade como remanescentes de quilombo. Apesar de alguns conflitos internos, no decorrer da reunião, mostrou-se que as apresentações musicais não são simples números artísticos, mas que têm um apelo histórico e uma tradição. Durante essa reunião, a intenção era mostrar às pessoas presentes que as tradições culturais de matriz africana, como as danças, são fundamentais para uma construção permanente da cultura negra no Alto Alegre.

Por sua vez, o conflito ocorrido durante a reunião pode ser percebido pela luta que ocorre no campo dos interesses antagônicos, no interior do sistema social. Assim, um movimento social poderá ser identificado como movimento antagônico quando seus objetivos apresentam diferenças em relação aos propósitos do seu oponente, que poderá ser outro grupo de indivíduos, uma organização ou ainda o sistema. No entanto, para aprofundar tal perspectiva, Melucci (2001, p. 41-42) constrói uma rápida e simples tipologia dos movimentos sociais que identifica,

basicamente, por três tipos: “movimento de reivindicação, movimento político e movimento antagonista”. Resumidamente, o que se pode entender por cada um desses tipos?

Primeiro, o *movimento reivindicatório* apresenta posturas e plataformas de reivindicação de demandas pontuais ao Estado e/ou setores da sociedade. O constrangimento e a transgressão aos limites do sistema social e político, próprios desse tipo de atuação, restringem-se ao âmbito das circunstâncias das demandas apresentadas. Por exemplo, uma associação de moradores de uma determinada comunidade quilombola articula uma luta com o poder público local para reivindicar sua identidade descendente de pessoas que foram escravizadas e seu pertencimento territorial. Conseguindo o seu objetivo, a luta se encerra. Nesse caso, o conflito se localiza no âmbito estrito da comunidade, envolve sujeitos específicos.

Segundo, um *movimento político* tem plataforma direcionada à ampliação da participação dos sujeitos no sistema político. O conflito se estabelece no rompimento das regras do jogo do sistema político pela participação na tomada de decisões. O cerne do conflito é o compartilhamento do poder de decidir com a participação dos cidadãos e cidadãs. Terceiro, o *movimento antagonista* é uma ação coletiva condutora de conflito capaz de atingir o sistema de produção dos recursos de uma sociedade. Um conflito antagonista atinge não somente a produção de bens e serviços da sociedade, mas também questiona a distribuição e o sentido finalístico do processo produtivo. Os sentidos da participação de sujeitos sociais coletivos e de cidadãos nos espaços públicos do tipo conselhos de políticas públicas, conferências, orçamento participativo, audiências públicas, sejam de caráter consultivo, deliberativo e normativo, no caso da experiência brasileira, inscrevem-se no âmbito do movimento político, mas podem resvalar para um movimento antagônico.

Para o autor, luta antagônica de movimentos sociais apresenta-se mais consistentemente nas sociedades de capitalismo menos desenvolvido e acentuado antagonismo, como no Brasil. Nas sociedades democráticas de capitalismo mais avançado, como no continente europeu, as lutas antagônicas aparecem mais em termos culturais, em torno do controle e distribuição de bens a determinados segmentos da sociedade. Contudo, cabe ressaltar que a ação dos sujeitos não obedece estritamente a essa tipologia, pois é possível um movimento reivindicatório passar à condição de movimento político e movimento antagônico e vice-versa. O

exemplo da associação de moradores da comunidade quilombola, apresentado acima, pode aclarar a assertiva. A luta da associação pela identidade negra e territorial poderia não se encerrar com a titulação definitiva do INCRA, uma vez que os líderes daquele movimento poderiam relacionar a luta da comunidade a uma luta mais ampla, como a reforma agrária, a democratização do Estado, a luta contra o preconceito racial e uma nova gestão pública. Os participantes da luta pela identidade teriam na sua conquista um exemplo de união instigante para o engajamento de uma luta de caráter antagônico ou mesmo o caráter antagônico se instalar na própria comunidade com a titulação da terra.

No entanto não é isso que acontece no Alto Alegre. Depois do surgimento da ARQUA, aspectos da cultura negra que estavam esquecidos no cotidiano daquele povo estão voltando a fazer parte da realidade, especialmente com relação à dança. Leuda nos conta que “quando surgiu a associação, surgiu também a capoeira como um dos elementos da identidade negra... Antes não tinha. Justamente, antes não tinha, aí depois surgiu a capoeira, o maculelê que hoje tem”.

Há alguns anos, para se praticar capoeira, as pessoas tinham de se dirigir ao centro de Queimadas, mas atualmente há grupos treinando todos os dias nas mediações de Alto Alegre, no pátio do Posto Municipal de Saúde e nas escolas. Já o maculelê conta com um grupo que se apresenta nas festividades da região.

O aumento da autoestima também é colocado como um fator de destaque na atuação da associação no Alto Alegre. Seus integrantes apontam o trabalho com os moradores como um motor para que o Alto Alegre seja entendido como um lugar melhor de se viver, onde o reconhecimento como remanescentes equivalha a momentos de crescimento individual e coletivo.

Antes da criação da associação, ninguém no Alto Alegre se autorreferia como remanescente de quilombo, e, segundo relatos dos moradores, a comunidade passou a ter uma melhor assistência após a criação dessa mesma associação. É o que nos relata Valdiglécia, coordenadora do grupo de capoeira e maculelê:

Assim, às vezes eu fico analisando, né, não é de vez em quando nem como uma pessoa que me pergunta, mas às vezes eu fico analisando com alguém, sabe? A situação do que era antes, entendeu? Que hoje as coisas são mais fáceis, tão vindo mais fácil, tem muita verba pra vim, que vem, né? E de primeiro não tinha essas coisas, era tudo difícil, tudo difícil. Portanto tinha na nossa comunidade tinha muita mortalidade infantil, porque não

tinha recurso de nada, a gente não tinha, não tinha posto de saúde aqui, a gente ia pro hospital no Horizonte e quando a gente conseguia vaga e ainda ia de pé porque não tinha transporte. A mudança ocorre justamente de 2003. De 2003 vamos supor que eu achei já uma diferença, entendeu? De 2003 pra cá, mas antes de 90 por ai eu morava aqui e estudava lá nas Queimadas. Era muito distante pra gente, a gente pequenininha, tudo pequenininha no sol quente. Hoje tem o colégio lá, segundo grau, mas tem o transporte que leva. Tá ótimo. Assim, porque em termos de cestas básicas que em dois em dois meses vêm. Através do Governo Federal, aí a gente tem que mandar um ofício, aí vem de dois em dois meses, aquela quantidade de alimento, de material escolar, tem muita melhoria na merenda escolar, a creche, vamos supor, tem dois lanches pra cada horário, aí assim, o colégio como é mais adolescentes, tem um lanche, mas é bem reforçado, muito bom mesmo, e isso se deu a partir do reconhecimento, justamente, o certificado de reconhecimento está na creche, que fica central. Eu acho que você participar de uma reunião numa comunidade, você tá tentando lutar por direitos seus, buscar melhorias não só pra você como pra comunidade, que eu não tenho o poder de civilizar todo mundo pra poder se reunir, porque eu acho assim comunidade, acima de tudo, é união. E se a comunidade toda vier se reunir, conversar, debater, eu acho que essa comunidade só tem a ganhar e trazer melhorias pra sua comunidade, eu acho assim.

Após esse reconhecimento como remanescentes de quilombo e do trabalho da ARQUA com o apoio da prefeitura, ao patrocinar e estimular eventos locais, a imagem da localidade diante de si e do outro vem sofrendo modificações. Muito desse novo reconhecimento é devido à organização local, liderada por Leuda e Leni (irmã da Leuda e filha do seu Raimundo), para adquirir verbas e lutar por direitos como negros descendentes de quilombos. É por meio da associação que eles são reconhecidos como quilombo em Horizonte, Ceará e Brasil. Isso possibilitou ao Alto Alegre certa autonomia em relação a seus assuntos.

Quando uma comunidade se autodefine como uma comunidade quilombola - um grupo de preservação da cultura negra -, ela está dizendo que cada uma de suas atividades (músicas, apresentações de dança, forma de se vestir, temas focados em festas, religião...) é uma manifestação da cultura negra – algo que existe e que as comunidades mostram para as pessoas a fim de não deixar desaparecer. Neste caso, a descendência ex-escrava ou a cultura negra seria, então, um *modo de vida* – contra o qual se colocam a cultura ocidental e, no caso do Brasil, o investimento de mais de um século visando torná-lo invisível em nome do *branqueamento* e da homogeneização do povo brasileiro – e as atividades desenvolvidas pelas comunidades são uma forma de criar um novo território existencial que produz esse modo de vida. Esta é a sua forma de lutar por uma melhor qualidade de vida para a população negra.

Contudo, mesmo o que se denomina cultura negra não é algo já dado, que existe segundo tal modelo. As comunidades quilombolas nasceram a partir de uma nova composição de elementos constitucionais, comunitários e do movimento negro. A essa nova composição podemos chamar ‘resistência’, pois implica na produção de formas de subjetivação “dissidentes”<sup>61</sup>. Assim, é no cotidiano das relações comunitárias quilombolas, pela oralidade, pelo gestual, pela música, que são produzidos e transmitidos o conhecimento necessário à preservação e à contínua recriação da ‘cultura negra’, ou melhor, à invenção de uma forma singular de se viver, que se concebe como negra. É nesse sentido que o território quilombola pode ser entendido como um *território negro*.

Segundo Raquel Rolnik (1989), poder-se-ia afirmar que as comunidades quilombolas são “territórios negros” porque neles continua a se desenvolver um *devoir negro*<sup>62</sup>, que floresceu ainda nas senzalas, como “afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras”. Foi essa “vontade de solidariedade e autopreservação” que fez com que grupos totalmente heterogêneos, “cujo único laço era a ancestralidade africana”, pudessem se constituir em comunidade, inventando novas maneiras de ser.

O trabalho desenvolvido por Leuda, Leni e Valdiglécia (coordenadora do grupo de capoeira e maculelê) junto à ARQUA tem contribuído para uma melhor relação dos moradores com a sua descendência negra. Por exemplo, a questão do

---

<sup>61</sup> “Subjetividade dissidente” é o mesmo que “processo de singularização”, “singularidade”; é a invenção de outros modos de existência: “trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção etc.” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 45). Já “subjetividade capitalística” é o mesmo que “ordem capitalística” “A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 42).

<sup>62</sup> Devoir: termo de Deleuze e Guattari da ordem do desejo: “É que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. [...] Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. [...] O ator De Niro, numa sequência de filme, anda ‘como’ um caranguejo; mas não se trata, ele diz, de imitar o caranguejo; trata-se de compor com a imagem, com a velocidade da imagem, algo que tem a ver com o caranguejo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 64-67). Adiante, os autores dizem que “até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro. Até as mulheres terão que devir-mulher.” (p. 88).

preconceito racial existente entre os próprios moradores vem diminuindo. O debate proporcionado pelas atividades da ARQUA permite aos seus integrantes a tomada de uma postura que ultrapassa a luta pela valorização cultural pura e simplesmente. Tem-se uma amplitude maior de percepção sobre a conquista de seus direitos enquanto remanescentes, que deve se dar em vários aspectos. Um desses aspectos foi a mudança de postura da mãe de Valdilécia:

A minha mãe, não ia atrás de nada porque tinha vergonha de si mesmo. Por que antes: ah! Eu não vou não, porque eu tenho vergonha. Porque tinha vergonha de si mesmo, pela àquela cor. Porque existia esse preconceito. Hoje não, ela não tem mais vergonha dela. Vai como qualquer outra pessoa, somos todos iguais, ela é que nem eu, não tem nenhum significado isso, nós somos do mesmo nível, não diferencia a cor de jeito nenhum, somos ser humanos do mesmo jeito. E hoje não. Hoje a gente pode bater no peito e dizer: vou atrás do que é meu!

Acredito que as ações da ARQUA transformam a dinâmica do local e dos moradores, não só no que diz respeito à afirmação étnico-racial de origem negra, mas permite também uma nova forma de assimilação dos espaços agora ocupados com projetos de danças e de cursos profissionalizantes.

A experiência anterior propicia que elas experimentem uma contradição entre a sua identidade, sua autonomia e as relações sociais impostas. E é este sentimento que motiva sua ação. Junto a isso, suas afiliações a diversos grupos faz gerar sentimentos em relação aos limites de tolerância, num processo contínuo de redefinição do papel das lideranças. Por exemplo, a militância partidária pode mudar suas concepções sobre a política, sobre o que é justo e aceitável. Vale ressaltar que a influência depende do tipo de relação que a liderança estabelece com o(s) grupo(s) – emocional ou ideológica. Como não existe uma concepção essencialista de identidade, os valores podem ser modificados. No entanto, devemos ter cuidado com esta concepção, que parece dar grande autonomia aos agentes dos movimentos, não se referindo diretamente às relações de poder.



## 4 O RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO

### 4.1 Primeiras aproximações

Na última década, a questão dos relatórios e laudos antropológicos<sup>63</sup> vem ganhando importância nos encontros nacionais e regionais da antropologia brasileira, principalmente os que envolvem as comunidades dos descendentes de ex-escravos. A partir de um olhar mais geral a respeito dos principais temas desenvolvidos nos congressos, notamos que inúmeros grupos de trabalho passaram a considerar a questão dos relatórios e dos laudos como um desdobramento inevitável das pesquisas e como parte do processo de aprofundamento e especialização em alguns temas de relevância social e política.

Com a redemocratização do Brasil e sua nova constituinte de 1988, pesquisas antropológicas feitas nas chamadas terras de negro começaram a despertar uma crescente atenção dos juristas, dos movimentos sociais, dos grupos étnicos. As reivindicações mais importantes desses grupos tornaram-se artigos da Constituição Federal de 1988. No entanto, antes de promulgada a nova Carta Magna brasileira, a Procuradoria Geral da República, entre os anos de 1986 e 1988, firmou um acordo com a Associação Brasileira de Antropologia. Pelo acordo, a ABA<sup>64</sup> passaria a indicar antropólogos para a realização de laudos periciais em processos ligados principalmente a questões indígenas<sup>65</sup>. No entanto, somente na

---

<sup>63</sup> Esse processo diz respeito à publicação do relatório antropológico. Quando o relatório é concluído e publicado no Diário Oficial da União, as partes envolvidas nas demarcações territoriais, os litigantes, como os remanescentes de quilombolas, fazendeiros, posseiros ou outros moradores da localidade, dentro de um prazo de noventa dias, o chamado período do contraditório, podem entrar na justiça para refutar o relatório final que dá o embasamento para a demarcação territorial, ou mesmo refutar alguma peça específica do relatório final, como o relatório antropológico. Nessas situações de contestação, o juiz exige as perícias para esclarecer certos quesitos, certas questões que ele não entendeu. A judicialização é sempre muito complicada porque o processo tende a se arrastar. Se o processo administrativo já é lento, quando ele vai pra Justiça, acaba se tornando mais lento ainda.

<sup>64</sup> Silvio Coelho dos Santos relata que a ABA, em sua fase de criação, entre os anos de 1950 e 1960, congregava um pequeno grupo de aproximadamente trinta pessoas. Na década de 1980, impulsionada pela dinâmica dos cursos de pós-graduação e o aumento no número de associados, a entidade passou por um período de reorganização e alcançou maior representatividade. As questões que abrangem a prática profissional passaram a incluir não apenas aqueles que lecionavam ou faziam pesquisa na universidade, mas também aqueles que desempenhavam outras atividades profissionais (SANTOS, 1998).

<sup>65</sup> Antropólogos com formação especializada passaram a colaborar com trabalhos - qualificados desde então como "técnicos" - "em processos judiciais, numa conjuntura marcadamente de esforço de reorganização jurídica e institucional do país, tendo em vista a modificação das práticas legais e

década de 1990 Operadores do Direito e administradores públicos passaram a recorrer às pesquisas antropológicas e a solicitar pareceres<sup>66</sup>.

No contexto dessa nova realidade, a demanda por relatórios e laudos antropológicos, que antes era ordenada apenas no campo jurídico, passou para o campo administrativo, e antropólogos passaram a fazer parte, por meio de concurso público, dos quadros técnicos do INCRA e da FUNAI, auxiliando na delimitação das terras indígenas e quilombolas. Com a inserção dos antropólogos nos quadros técnicos do governo federal, consolidava-se o reconhecimento oficial de que o antropólogo (e a Antropologia) poderia produzir laudos e relatórios municiados por uma cientificidade. Obviamente, isso não foi um processo de mão única, ele também fez ressoar no interior da disciplina novas questões de ordem ética, teórica e metodológica.

Com a atuação dos antropólogos em órgãos governamentais e com a elaboração dos relatórios antropológicos e seus respectivos laudos periciais, abre-se um novo espaço de discussão. Diferente das tradicionais pesquisas etnográficas desenvolvidas nas instituições públicas de ensino, os relatórios e os laudos possibilitam novos desdobramentos científicos e éticos no trabalho do antropólogo.

No ano 2000, em parceria com o Núcleo de Estudos e Identidade e Relações Interétnicas do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a ABA promoveu, em Florianópolis, uma Oficina sobre Laudos Antropológicos. Durante essa oficina, reuniram-se diversos antropólogos com experiências em vários tipos de perícia para debater sobre a perícia antropológica. O resultado desse encontro foi um documento intitulado *Carta de Ponta das Canas*<sup>67</sup> (LEITE, 2005).

---

estruturas administrativas autoritárias implantadas pelos governos militares precedentes (1964/1985)" (OLIVEIRA FILHO, 2002, p. 254).

<sup>66</sup> A atividade pericial insere-se no cenário de nossa antropologia e levanta questões epistemológicas e éticas. Lembrando que seu lugar consubstancia-se em um Estado de Direito, em um projeto de sociedade democrática e, para alcançá-lo no convívio com as diferenças— o que significa, em última instância, o pluralismo cultural. Nas duas últimas décadas, a relação que a Antropologia estabeleceu com o campo do Direito é representada principalmente por esta ideia, e foi através dela que a perícia veio a ocupar papel destacado (L'ESTOILE; NEIBURG; SIGAUD, 2002).

<sup>67</sup> Este documento, elaborado para servir de parâmetro ao Protocolo de Cooperação técnica que a ABA firmaria, no início do ano seguinte, com a Procuradoria Geral da República, foi encaminhado à comunidade científica e se tornou referência para as atividades de perícia realizadas a partir de então. A Oficina contou com a participação de antropólogos das procuradorias da República dos Estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Bahia, da 6ª Câmara do Ministério Público Federal (DF), das ONGs Aná e Koinonia, das universidades federais do Rio Grande do Sul, Santa Catarina,

Segundo ressalta Leite (2005), a Carta não tinha um caráter normativo, mas o de um documento a ser utilizado como parâmetro inicial para nortear as discussões e a relação dos profissionais com os campos jurídico e administrativo.

Impulsionados por demandas de comunidades étnicas em busca de “reconhecimento” oficial e de inclusão em políticas públicas, estudos sobre identificação étnica ganharam, administrativa ou juridicamente, o caráter de perícia. Os relatórios e os laudos periciais antropológicos que atestam esse “reconhecimento” normalmente são requisitados em contextos diferentes, nos quais devem ser levados em conta os conflitos envolvidos e o contexto sociocultural no qual a comunidade está inserida. Os relatórios e os laudos dirigidos a juízes, procuradores<sup>68</sup>, administradores, advogados e órgãos estatais têm que possuir um grau de exatidão técnico-científica, no qual as dúvidas devem ser minimizadas ao máximo, evitando possíveis desdobramentos que possam alterar a vida de sociedades inteiras.

Temos que mencionar que os relatórios e os laudos antropológicos constituem uma atividade e um gênero narrativo textual diferente dos realizados nas universidades, como as etnografias, dissertações, teses, artigos e outros. Enquanto estes trabalhos são realizados num período de tempo maior e não obedecem a um roteiro estabelecido, os laudos e os relatórios são documentos produzidos com finalidades previamente estabelecidas, dirigidos a um público restrito<sup>69</sup> e submetidos a uma avaliação bastante específica, diferentemente dos outros trabalhos mencionados acima (LEITE, 2005).

No entanto, a particularidade do relatório e do laudo antropológico não inabilita o trabalho do antropólogo e nem sua *expertise* científica, pois o desenvolvimento do trabalho, no grupo pesquisado, atende a determinadas formulações teóricas e metodológicas, mostrando uma especificidade da própria

---

Paraná e Fluminense e dos museus antropológicos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, além de representantes da FUNAI. O documento foi batizado com o nome do local que sediou o encontro, o balneário de Ponta das Canas, Florianópolis (LEITE, 2005).

<sup>68</sup> Ao incluir antropólogos em seu quadro permanente de profissionais, o MPF iniciou um diálogo institucional efetivo e inédito até então entre Antropologia e Direito. Atuando em questões ligadas ao meio ambiente, ao patrimônio histórico, à educação, à saúde, aos direitos de grupos étnicos e até de consumidores, essa nova modalidade de assessoria aos operadores jurídicos tem facultado a participação de antropólogos em instâncias de grande relevância social (LEITE, 2005).

<sup>69</sup> Apesar de ser um documento lido, na sua maioria das vezes, pelas partes interessadas ou por estudiosos do tema, os laudos periciais antropológicos têm livre acesso ao final do processo e pode ser consultado por qualquer pessoa.

disciplina. Ademais, o laudo e o relatório, ao serem elaborados conjuntamente a outros profissionais, também se tornam fontes de conhecimento sobre as comunidades estudadas.

O relatório e o laudo antropológico, ao se constituírem como uma realidade profissional, tornaram-se uma oportunidade de trabalho para muitos cientistas sociais, principalmente para os antropólogos. Esse novo cenário veio enriquecer a noção de trabalho de campo na antropologia envolvendo o profissional e o grupo pesquisado. Como nos relata o antropólogo Ronaldo:

Tanto a perícia quanto o relatório é produzido por um antropólogo. Pela associação já histórica que se faz entre a antropologia e os povos tradicionais, as comunidades tradicionais, por uma identificação que tem a ver com o próprio surgimento da disciplina, que a gente sempre teve esse fascínio pela alteridade, pelo diferente e ao longo do processo as comunidades tradicionais foram o campo privilegiados dos antropólogos. Depois de um certo tempo, a antropologia vai alargar o seu horizonte e também trabalhar em outros contextos. Então também por isso e por outro pelos próprios métodos que a gente conseguiu construir ao longo do tempo, que talvez sejam os mais adequados pra fazer um trabalho dessa natureza e porque, no caso do Brasil, o surgimento da antropologia está diretamente associado à própria institucionalização dela.... está diretamente associado a essa agenda. Historicamente nenhuma outra área tem tão subsídios em termos de produção acadêmica e técnica sobre essas populações do que a antropologia. Então, eu acho que vai muito também nesse sentido, por essas questões. Uma questão de ordem da natureza do surgimento da disciplina e também por uma questão metodológica.

Nunca é demais destacar que o trabalho de campo, ou seja, a “observação participante”, possibilita o conhecimento minucioso do modo de vida de uma sociedade diferente da nossa. Por isso, estudos realizados a partir da participação e do aprofundamento das questões referente às comunidades estudadas tornam o trabalho do antropólogo privilegiado no RTID. Afinal, o exercício da profissão antropológica é balizado por peculiaridades que a distinguem das demais profissões científicas.

Resulta daí, portanto, a importância do trabalho do antropólogo no relatório antropológico. Por meio da “observação participante”, ele consegue selecionar as questões políticas e conflituosas colocadas em foco pela comunidade e, somente no decorrer desse trabalho, podem ser entendidos os fatos do passado e do presente que legitimam a comunidade como detentora de uma determinada identidade indígena ou quilombola.

Temos, assim, uma contradição profunda entre a profissão antropológica, que acontece na convivência e participação, e o distanciamento exigido para aqueles que exigem perícias judiciais<sup>70</sup>. Isso pode colocar o envolvimento entre antropólogos e comunidades estudadas como algo negativo, ou seja, ao contratar especialistas ou estudiosos de uma comunidade indígena ou quilombola específica, os antropólogos poderiam ser taxados como suspeitos, pelo menos a priori.

No entanto, temos que reconhecer que existem diferenças importantes entre as perícias técnicas exigidas em processos judiciais, tais como as topográficas, e as perícias antropológicas. Enquanto a primeira se apoia apenas em conhecimentos genéricos sobre a questão, a segunda requer dados específicos obtidos em trabalho de campo.

Ao exercer uma determinada função técnica ou de parecerista, o antropólogo exerce a premissa da observação antropológica e surge uma cumplicidade entre o observador e a comunidade etnografada, condição quase indispensável para um bom trabalho de campo. No entanto, essa premissa parece ser, à primeira vista, incompatível com a neutralidade e o distanciamento exigidos nos procedimentos judiciais. Assim, numa simples comparação com as premissas da observação antropológica, fica evidente a problemática deste postulado no caso do relatório e da perícia antropológica, uma vez que qualquer manifestação do antropólogo ou compromisso anterior com a comunidade estudada provocará sua suspeição ou seu afastamento da função para a qual foi designado.

Porém, essa problemática em relação à produção dos relatórios e laudos periciais por antropólogos pode ser resolvida a partir dos parâmetros metodológicos e teóricos da sua disciplina, com os quais está habituado a lidar. Esses mesmos parâmetros que pautam sua produção acadêmica fazem assegurar o domínio sobre os dados e garantem o grau máximo de objetividade possível ao relatório antropológico e ao laudo pericial. Essa objetividade é discutida pelo antropólogo do INCRA-CE José Daguia:

Eu acho que a objetivo na Antropologia dentro de um contexto aplicado ao INCRA, ela se pauta pela legislação. Se você consegue fazer o seu trabalho

---

<sup>70</sup> É por isso que qualificamos como “perícia” as investigações (que o antropólogo chamaria de “pesquisa”) empreendidas para a elaboração de “um laudo”, ao qual é intrinsecamente atribuído um elevado grau de exatidão técnico-científica (OLIVEIRA, 1994).

antropológico para obedecer os critérios. Quais são os critérios? São os critérios da própria legislação. Se a legislação está me dizendo, é uma coisa meio contraditória na realidade, porque se você vai pra convenção 69, pro decreto 48887 ele abre o leque. O que é território quilombola pra decreto? É toda área que você recupera da tradição. É toda área de ocupação tradicional suficiente pra assegurar a reprodução física, social, econômica e cultural da comunidade quilombola. Qual é a objetividade disso? Quer dizer, a objetividade está aí. É uma objetividade muito ampla, mas está assegurado pela lei. Então, você navega nisso aí. Aí entra uma certa subjetividade também. Depende muito da percepção do antropólogo. O que é suficiente e necessário para assegurar a reprodução física, social, econômica e cultural de uma comunidade quilombola? Aí vem a questão da discussão da sustentabilidade do grupo, a curto e longo prazo, entendeu? Então, tudo isso. Como é que eu lido com isso? Eu procuro fazer meu relatório atendendo essa legislação e, sobretudo, fazendo esse resgate do vínculo tradicional daquela comunidade com as terras. Se eles dizem “olhem, nós temos vínculo com uma determinada terra” nós têm, a princípio, eu não vou ter uma preocupação em matematizar a coisa, porque havia muita essa discussão. Os agrônomos puxam muito pro seguinte lado, qual o tamanho da terra para a quantidade de famílias? Essa proporção da quantidade de famílias e do tamanho da terra, que é muito no outro trabalho aqui na divisão de assentamentos. Numa fazenda eles fazem um cálculo. Ninguém desapropria... Numa fazenda de 500 hectares, eles fazem um cálculo para saber quantas famílias comporta aquela fazenda. Qual o tamanho do lote que cabe cada família. Só que no contexto quilombola isso, em tese, não funcionava e não se usava isso. Tanto é que tem território pequeníssimos e tem territórios imensos. Uma variedade imensa. Só que isso hoje no INCRA isso é um grande problema. Então, hoje, está se cobrando muito mais objetividade, até matemática.

Tanto no trabalho de campo acadêmico, como no trabalho efetuado junto às comunidades que pleiteiam algum tipo de reconhecimento, o trabalho do antropólogo é exercido de acordo com sua prática de pesquisa. Prática essa que exige uma proximidade em relação ao outro, ao grupo que se quer conhecer a identidade de descendentes de ex-escravos ou indígenas. Essa proximidade é efetivada por meio de um mergulho profundo em um universo ao qual não pertence ou não pertence plenamente para a coleta de informações a partir da observação participante. E, também, através de um distanciamento crítico exercido na organização sistemática dos dados coletados e sua interpretação crítica calcada na teoria e no rigor metodológico (SILVA, 1994).

A antropologia, ao lidar com símbolos e práticas de uma determinada comunidade, opera com uma escala de abstração muito diferente daquela dos operadores do direito e órgãos administrativos. O objeto do conhecimento antropológico não é independente do sujeito cognoscente (OLIVEIRA, 1994), assim como não é o dos juízes e peritos. Eles também não são totalmente estranhos ou indiferentes às opiniões e sentimentos provocados pelos fatos julgados ou

periciados pelos próprios. No entanto, tanto as perícias judiciais (e assim querem também os relatórios e as perícias antropológicas) como os relatórios técnicos prezam por uma análise objetiva, esquecendo que o processo social é dinâmico e que suas direções podem ser mudadas pelos atores que dele participam.

Mesmo que o trabalho antropológico ocorra a partir de um determinado envolvimento subjetivo, seu trabalho de campo e o resultado da sua pesquisa não podem ser unívocos nem construídos de forma simplista ou generalizada. Para conseguir o rigor nas suas análises, é imprescindível o controle sobre os instrumentos e a condição da pesquisa para que possa ser possível atingir um determinado grau de objetividade (OLIVEIRA, 1994).

Obviamente, o antropólogo dispõe da competência específica para alcançar e discorrer com tal objetividade. Mas, como nos lembra Oliveira (1994), o mais importante para esse profissional é indagar se o seu trabalho de campo está sendo feito como legitimamente permite a pesquisa antropológica. Ou se, ao invés disso, as questões políticas e as expectativas da comunidade pesquisada não acabam transformando em algo estranho à própria Antropologia o relatório e o laudo antropológico.

Mesmo sendo a Antropologia, como disciplina científica, a guiar a elaboração dos relatórios e dos laudos periciais, ela não tem como objetivo responder a interesses ou questões colocadas pela teoria antropológica. Solicitada pelas instâncias do judiciário ou pelos órgãos administrativos tutelares como INCRA e FUNAI, os relatórios e os laudos antropológicos, apesar de serem feitos por antropólogos, são circunscritos dentro de certas regras e expectativas definidas fora do contexto da prática antropológica (OLIVEIRA, 1994).

Mesmo assim, o trabalho dos relatórios e dos laudos antropológicos pode e deve ser feito pelo antropólogo, desde que não abandone o rigor conceitual e a vigilância metodológica próprios à sua disciplina. Nesse sentido, nosso próximo objetivo é compreender uma das dimensões do processo de reconhecimento dessas comunidades, que é a produção do relatório antropológico. Para alcançar tal objetivo, trilharei um caminho que permita uma aproximação com o fenômeno estudado.

## 4.2 Relatórios antropológicos

O presente tópico toma como objeto de compreensão o entendimento da elaboração dos Relatórios Antropológicos contemplados e identificados nos três lotes acima citados e utilizados no processo de regularização fundiária<sup>71</sup> dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos agraciadas. Busca-se, aqui, compreender a elaboração do Relatório Antropológico como um estudo necessário para produzir territórios de comunidades quilombolas como verdades passíveis de serem reconhecidas pelo Estado brasileiro.

Vale lembrar que a verdade sempre foi uma busca filosófica, sob a égide de se verificar quais as condições de possibilidade da existência de verdades universais. Diferentemente da ciência, faz parte do senso comum a intencionalidade de se trazer à sociedade a *verdade dos fatos*. Mais que isso: a partir da substituição de palavras no discurso cotidiano, espera-se interferir na sociedade, construindo novos sentidos para as expressões de modo a destituí-las de determinadas marcas ideológicas. A partir disso, alguns termos ganham novos conceitos e essas mudanças são capazes de alterar as condições sociais por meio das modificações do sentido de verdade que essas palavras carregam.

Por isso, ao fazer um relatório antropológico, o profissional faz um trabalho científico, embora autolimitado em seu alcance teórico, que inclui o objetivo pragmático de responder a questões concretas propostas no processo. Não há modelos para os relatórios periciais. Constituiria, porém, uma boa solução dividir o relatório antropológico em quatro seções: a) relatório; b) resumo dos fundamentos; c) respostas aos quesitos; e d) apêndice científico<sup>72</sup>. As três primeiras seções visam

---

<sup>71</sup> Entende-se por regularização fundiária o processo de reconhecimento, delimitação e definição de uma área reivindicada por remanescentes de quilombos de acordo com o decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003: “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

<sup>72</sup> A investigação que o antropólogo realiza está adstrita a todos os cânones do formalismo científico, aí incluídos os cuidados conceituais, o rigor da nomenclatura e a coerência teórica. Por isso, o documento que sai de suas mãos deve estar tão apto quanto se amanhã tivesse de ser submetido a um júri acadêmico. Daí o apêndice científico (que é esse documento) fazer parte do relatório. O relatório deve restringir-se a uma breve descrição dos objetivos reais da demarcação, métodos que foram empregados, procedimentos e meios de coleta de informações e provas, dando a data de início e de fim do trabalho. O antropólogo terá o cuidado de remeter para o apêndice científico o leitor, se interessado em maiores detalhes. No apêndice científico, suas dimensões, estrutura interna e desenvolvimento literário, como seus anexos – gráficos, fotos, mapas, transcrições de gravações de vozes etc. –, são da escolha pessoal do investigador.



dar as partes e seus procuradores, uma visão rápida e fácil dos trabalhos e suas conclusões. O apêndice científico constitui, na verdade, o documento profissional da pesquisa. Na maioria das vezes, esse roteiro se efetiva de forma não linear, como nos relata o antropólogo do INCRA-RN:

Então, você fica uma semana em campo. Aí você volta. Você espera passar uma semana ou duas. Se tiver dinheiro, você vai de novo. Se não tiver, você fica esperando aparecer dinheiro. Então, não é uma coisa muito regular e é uma coisa muito espaçada. Esse último relatório que eu estou concluindo agora, que é de uma comunidade aqui perto, em Caucaia, houve espaços enormes de tempo entre uma ida e outra. Tanto é que nesse caso eu estou levando um ano, mas teve anos que eu produzi três relatórios. Nesse ano eu só produzi um. Então isso daí varia muito. Depende muito das condições que eles oferecem, da disponibilidade de recursos. Uma série de coisas. Então é isso... mas eu acho que é no mínimo dois meses em campo e dois ou três meses de produção... de elaboração mesmo, sabe? Uns quatro meses seria o mínimo pra dar conta do relatório.... Agora, é muito condicionada. O tempo, as regras, a norma... é muito condicionamento e isso é o que dificulta um pouco, mas mesmo assim a gente consegue fazer o trabalho. Não sai uma coisa ideal, mas fica próximo do real. A recomendação que o pessoal faz lá em Brasília que você deve apenas citar, não analisar. Porque a gente não tem tempo. Não é objetivo do órgão. Então, eu não vou pegar um mito em uma comunidade, uma lenda e me debruçar sobre ela profundamente pra decifrar. Não interessa. Eu sei que isso é importante no contexto acadêmico. Se eu for fazer uma dissertação de mestrado... E ainda mais se eu escolher aquilo dali como foco. Mas se eu for fazer uma coisa mais genérica, tratando de uma outra temática mais ampla, aquilo dali tem que ser só tocado no assunto. Então, tem mais tradições nas comunidades quilombolas, que eu registro a existência, mas não me debruço sobre aquilo. Por exemplo, a comunidade Sítio Verde lá no Quixadá, que eu estudei recentemente no final do ano passado, lá tem uma dança de São Gonçalo que tem mais de cem anos. Uma tradição antiga. Olha a diferença... no meu trabalho eu só cito que tem, faço referências, fotografias e tudo mais. Já a Daniele, ela está fazendo a pesquisa de mestrado dela e escolheu só a dança pra estudar. Eu só cito e ela vai a fundo. Mas é isso porque são objetivos diferentes. O objetivo do nosso trabalho do relatório antropológico no contexto do INCRA é atender à necessidade da comunidade.

Refletindo a partir da fala do informante, podemos falar da construção do sentido de verdade no relatório antropológico? A escolha de determinadas terminologias para designar episódios, fatos e indivíduos é uma busca dos relatórios como forma de convencer discursivamente que se está trazendo ao leitor a *verdade dos fatos*. Além disso, o pesquisador busca, no campo, construir e destituir sentidos de determinadas palavras como forma de tornar legíveis determinadas questões sociais. Assim, os conceitos vão sendo formados no campo segundo o momento histórico em que o discurso se dá. Há expressões carregadas de determinado sentido que, ao longo dos anos, são destituídas de seu posto por portarem uma

determinada carga ideológica considerada *negativa*. Há, assim, uma relação binária – bem e mal, negativo e positivo, moderno e arcaico – sobre a qual os construtores do discurso se deparam na construção dos relatórios antropológicos:

Porque o nosso relatório também é uma construção, assim como a identidade deles, a territorialidade, o relatório, a sua tese, a sua dissertação também tem uma construção. Uma construção teórica, mas fruto de uma construção social. Então, a gente busca entender toda aquela construção social, interpretar e construir nossa teoria, o nosso relatório. Então, um relatório antropológico é, de certa forma, um apanhado de uma colcha de retalhos. A gente pega um monte de fragmentos pra dar uma racionalidade pra construir um enredo da história daquela comunidade. Não interessa pra gente ficar perdendo tempo com análise de mitos, de lendas disso ou daquilo não. O que interessa é você contextualizar a realidade da comunidade, resgatar a memória e fazer uma transcrição da trajetória, como diz o decreto. Está lá no decreto, o artigo 2º já define o que é quilombo do ponto de vista legal hoje e já diz o que você tem que fazer. Quer dizer, o papel do antropólogo nesse contexto é fazer todo o resgate da trajetória histórica da comunidade, do vínculo com a terra, das relações de parentesco, da ancestralidade, então é isso que você tem que fazer<sup>73</sup>.

Neste caso, falar de verdade remete a falar sobre que verdade se está falando. A verdade do sujeito que recebe a mensagem ou a verdade do produtor da mensagem que intervém no sentido? O autor sugere uma interpretação na qual a verdade é a adequação entre a coisa e a representação ou enunciação que o sujeito faz dela. Assim, a verdade está em perspectiva: está com o produtor e está com o receptor. Logo, não haveria verdade, mas verdades, cujas validades são relativas ao interior das fronteiras das respectivas formas de vida. Neste processo, a verdade vai sendo elaborada para garantir a intervenção em questões sociais.

Embora Bakhtin (1992a, p. 36) considere a palavra “o fenômeno ideológico por excelência”, ele atribui à palavra a condição de certa pureza e neutralidade na medida em que pode pertencer a vários e diferentes discursos ao mesmo tempo, inclusive contraditórios entre si. Bakhtin explica a condição de pureza e neutralidade da palavra ao afirmar que ela se constitui num material flexível, ou seja, que está presente em todo e qualquer enunciado. O discurso de partidos diferentes, de classes sociais diversas ou mesmo de grupos étnicos específicos diferem em seus sentidos, mas utilizam o mesmo instrumento: a palavra. Bakhtin ressalta que a palavra “é neutra em relação a qualquer função ideológica específica.

---

<sup>73</sup> José Daguia, antropólogo do INCRA-CE.

Pode preencher qualquer espécie de função ideológica: estética, científica, moral, religiosa” (BAKHTIN, 1992a, p.36-37).

A palavra ajuda a construir o discurso no tempo. A fabricação da história pelo discurso não pode ser compreendida sem esta dimensão histórica, sob o risco de se realizar uma prática hermenêutica que não garanta uma penetração mínima sobre a coisa-em-si, no fato ocorrido no tempo e que atravessa o mesmo tempo via discurso. Assim, a verdade é subjetiva porque muda no tempo e na perspectiva do interlocutor. É preciso renunciar à pretensão de universalidade e objetividade, pois a verdade não é uma propriedade dos objetos, mas uma relação das coisas com o indivíduo e com o que ele pensa.

Embora Durkheim (2005)<sup>74</sup> defenda que é possível afastar a subjetividade, separando-se de dados que sejam sensíveis para o observador, o processo se mostra ideal e distante da prática cotidiana no campo antropológico. Nesta perspectiva, se ao longo da história os antropólogos vêm adequando o discurso ao momento histórico em que ele se insere, não é possível falar em verdade e objetividade dos relatórios antropológicos, mas numa verdade elaborada e situada no tempo e no espaço:

A gente procura tomar, ter o máximo de atenção, de cuidado de efetivamente ter alguma objetividade no relatório, mas a nossa objetividade também tem um limite e eu acho que a gente não defende que... eu acho que assim, ao longo de um processo de uma construção de um relatório e aí quando você vai pegando os relatórios você vai vendo... porque eu acho que uma coisa, uma vantagem é que a gente mostra como aquela proposta que está lá no final vai sendo construída, não só pela dimensão do andamento da pesquisa, mas até mesmo como o antropólogo vai construindo aquele argumento, aquele relatório de modo que no final justifique aquela proposta. Então, nesse sentido ele é, até certo ponto, objetivo, mas não existe relatórios, pareceres absolutos, porque uma coisa, um processo histórico não pode ser absoluto, porque num outro determinado contexto histórico em que ele for produzido as condições já serão outras.

E a verdade está inserida neste tempo, o conhecimento é relativo à sua época. Nesta medida, o Relatório Antropológico serve para atender a uma demanda

---

<sup>74</sup> Uma das críticas ao positivismo é a formulação de uma teoria neutra da linguagem, um projeto de linguagem não-problemática e universal, sem espaço para dupla interpretação. Para os positivistas lógicos, há uma relação orgânica entre o real, o objeto (referente), o signo e o significado. Eles acreditavam na possibilidade de conceitos neutros. Nesta perspectiva, fica mais fácil pensar no sentido primeiro, no significado original de um termo.

que ocorre em determinado momento histórico, a partir de conceitos que surgem num sentido previamente estabelecido. E, numa cadeia de significação, o sentido que prevalece supera as significações anteriores e se cristaliza por um período de tempo. Essa cristalização objetiva influenciar e alterar as condições sociais de indivíduos das circunstâncias em que se encontram.

Portanto, a construção discursiva<sup>75</sup> do relatório antropológico se concretiza no panorama social e sugere, na materialidade discursiva, seu desejo de inclusão. Nessa perspectiva, a linguagem não é vista apenas como instrumento de comunicação, de transmissão de informação ou como suporte do pensamento, mas como interação, como uma prática social em cujo interior se instauram conflitos ideológicos em que a significação se apresenta com toda sua complexidade, não podendo ser desprezadas suas características de plasticidade e multidimensionalidade semântico-ideológica.

Nesse sentido, linguagem e sociedade – esta entendida, aqui, como a reunião de todos os fenômenos de convivência humana – são indissociáveis. Mudanças no uso linguístico estão ligadas a processos sociais e culturais mais amplos, daí conferir-se à linguagem um importante papel nos fenômenos sociais. Como cada vez mais a sociedade se complexifica, assim também ocorre com a linguagem que, por não ser transparente, adquire determinadas formas sensíveis (muitas vezes até formas simbólicas) por efeito das ações sociais exteriores moldáveis aos processos de produção e interpretação textual ou às tensões inerentes a tais processos. Assim sendo, o relatório antropológico funciona como uma prática social, contextualizada, envolvida por uma complexidade de aspectos subjetivos, formais, semânticos, políticos e ideológicos. Sob esse ponto de vista, a prática discursiva manifesta-se em forma linguística ou simbólica, sendo a prática social e o texto considerados dimensões do evento discursivo

O processo de elaboração do relatório antropológico nos remete a uma significação político-ideológica que, reproduzida na materialidade linguística, revela

---

<sup>75</sup> O discurso designa, em geral, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, às regras de funcionamento comuns. Essas regras não são somente linguísticas ou formais, mas reproduzem certo número de condições historicamente determinadas. A 'ordem do discurso' própria a um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas (FOUCAULT, 2005).

conflitos pertinentes a uma luta dos grupos quilombolas por um lugar na sociedade. Também aspectos da desigualdade social são marcados textualmente, assim como a agência discursiva dos descendentes de ex-escravos que tentam um lugar ao sol na sociedade, o que sugere a capacidade diretiva desse grupo para atingir uma mudança das condições sociais assimétricas vivenciadas por ele e por um grande número de outros sujeitos sociais.

A prática discursiva dos antropólogos que elaboraram os relatórios do referido pregão sinaliza para sentidos que se refletem e refratam, mais amplamente, no âmbito sociocultural através dos processos de luta por reconhecimento de uma identidade e por um território. Por ser considerada como uma prática que precisa de uma convivência mútua, a produção do relatório antropológico contribui para que os sujeitos que o produzem vislumbrem uma possibilidade de legitimação do discurso quilombola e, conseqüentemente, da sua condição na sociedade. O discurso oral dos mais idosos e as imagens da comunidade também sugerem essa perspectiva discursiva de ação do sujeito sobre o mundo e de estabelecimento de uma identidade para competir nos confrontos sociais que precisa enfrentar:

Eu acho que os mais idosos entendem muito da história. Tem mais velhos que entendem muito, mas não querem falar nada. Chegaram a me levar para uma senhora que estava doente, mal enxergava e mal conseguia se apoiar no colchão e não tinha vontade de falar sobre nada. Ela era uma das pessoas mais velhas, mas então... essa parte foi a parte que os interlocutores que escolhiam os informantes e com quem eu ia falar. Aí com uns dias você vai tendo mais liberdade. Eles também vão... como estava na seca ninguém estava trabalhando muito, né? Foi a seca de 2011, mas eles também vão ter os seus afazeres e com um tempo vão deixar você andar sozinho, né? Aí partir daí é que eu já tinha o nome de todo mundo e fui fazer minhas entrevistas mais à vontade. Aí também eu tive a sorte que as pessoas que escolhi participou de movimento negro já... já tinha contato com as comunidades quilombolas, né? Então, pela aparência dela, muita gente achava que eu era de Capoeiras, que é a comunidade vizinha. De tão aparentada que ela é com o pessoal... tão semelhante... então é isso... a dinâmica de campo era acordar cedo. É impossível acordar tarde por causa da forrageira fazendo zoadas às cinco da manhã. Acordava bem cedo, pedia pra alguém me apresentar e depois desses três primeiros dias que eu já conhecia a comunidade quase toda, eu escolhia algumas pessoas pelos temas mais importantes. Porque não era uma comunidade com muitos idosos<sup>76</sup>.

Constatamos, no discurso do antropólogo, a coexistência de discursos que contribuem para reforçar as posições de pesquisador. Sua prática discursiva,

---

<sup>76</sup> Entrevista realizada no dia 8 de janeiro de 2013, na cidade de Natal, com o antropólogo Augusto Tales de Oliveira Maux. UFRN e pesquisador do pregão.

portanto, resgata os sentidos de outros discursos que compõem sua memória discursiva, num processo de ressignificação que remete a posições identitárias desses sujeitos, reatualizando-se através de textos de autores ou instituições que exercem influência sobre essa prática sociodiscursiva que é a elaboração do relatório antropológico.

Observamos, também, que os antropólogos escrevem os relatórios antropológicos para leitores distintos. Mas o efeito da leitura de seus textos vai ecoar mais profundamente nos sentidos construídos pelos moradores das comunidades quilombolas, uma vez que esse relatório se torna mais efetivo pelos conhecimentos compartilhados pelo grupo e pela representação desses conhecimentos na visão de mundo e na sua ação sobre esse mundo. Na busca pela memória discursiva do relatório, portanto, deparamo-nos com discursos que remetem a uma memória constituída por crenças, valores e posições subjetivas, políticas e ideológicas dos sujeitos produtores de tais textos, na convivência com o contexto sócio-histórico, sendo também detectada a presença de discursos antagônicos.

Alguns fatos sociais são definidores dessas mudanças discursivas. A palavra *preto* para referir-se às pessoas de cor negra foi trocada por *negro*, *afrobrasileiro* ou *afrodescendente*; a expressão *aidético* foi substituída por *soropositivo* ou *portador do vírus da Aids*; e o *cego* passou a ser designado como *pessoa portadora de deficiência visual*. A atitude de promover substituições de termos passa por um processo hermenêutico<sup>77</sup> de atribuição de valores, numa análise entre significante e significado – palavra e coisa-em-si – que nos coloca a questão da historicidade: a verdade está contextualizada no tempo e no espaço, e não no signo. Logo, seu sentido é determinado neste contexto social.

A formação do conceito a partir dessa relação binária faz com que expressões antes usadas com uma dada pretensão ideológica passem a ser

---

<sup>77</sup> Para Gadamer, a hermenêutica é a prática da interpretação, uma arte de explicação e de compreensão. Segundo ele, a tarefa hermenêutica se refere a “traduzir para uma linguagem acessível a todos o que se manifestou de modo estranho ou incompreensível. Assim, a tarefa da tradução sempre tem uma certa ‘liberdade’” (GADAMER, 2002, p. 112). A sua compreensão de hermenêutica de alguma forma remete a Platão, na perspectiva de que há uma transferência de compreensão de um mundo para outro, o que Gadamer chama de “mundo dos deuses para o dos homens”. Ele faz uma dupla distinção para o sentido da expressão *hermenêutica*: hermenêutica teológico-filológica e hermenêutica jurídica. A hermenêutica é a arte de interpretar e compreender o mundo através do discurso. Enquanto Kant acredita que o indivíduo só conhece as coisas que estão no mundo dos fenômenos, não acessando as coisas-em-si, o processo hermenêutico se dá pela compreensão histórica dos textos, discursos e narrativas.

desprezadas ou excluídas. Nesse sentido, alguns fatos sociais são definidores dessas mudanças discursivas. A elaboração do Relatório Antropológico, por exemplo, foi um definidor para a conceituação de remanescentes de quilombos:

Mas em princípio, nós partimos do pressuposto de que quem define como quilombo é a comunidade. Assim como a comunidade constrói sua identidade, ela também deve construir sua territorialidade. Como eu te falei no início, a identidade a gente chega lá e encontra já mais ou menos o processo mais avançado de construção, na maioria das vezes. A territorialidade, muitas vezes, em alguns casos já está bem avançado também. Eles já visualizam por onde é que deve passar a linha do território e sabem o porquê. Não é que seja o antropólogo que define, mas é o antropólogo que problematiza, que vai questionar com a comunidade os porquês daquilo ali. A gente parte do pressuposto que a identidade e a territorialidade é um atributo da comunidade. Porém, cabe ao antropólogo fundamentar e ajudar a... porque é ele quem vai fundamentar. Então, ele... a comunidade vai dizer “eu quero isso daqui” e ele vai dizer “por que você quer isso daqui?”. Você tem que ter razões que sejam justificáveis, que sejam razoáveis. Tem que ser razões que eu possa me apropriar no discurso antropológico. Sejam razões culturais, históricas, vínculos de parentesco, o uso tradicional, a ocupação e tudo mais. O antropólogo não pode nem negar e nem afirmar a identidade de um grupo étnico, seja ele quilombola ou indígena. O nosso papel não é esse. Se a comunidade construir uma identidade coletiva, seja como indígena ou como quilombola, a gente parte do pressuposto que aquilo é real e verdadeiro. Então, a gente não vai lá nem pra construir e nem pra desconstruir. A gente vai lá pra afirmar direitos, pra assegurar direitos a eles, que no caso o direito à terra. Então, a gente parte do pressuposto que ele já é um grupo étnico.<sup>78</sup>

A nossa constituição é de ordem linguística, somos de origem discursiva, pois é da articulação de sentidos que se configuram os seres. Tende-se a diminuir o papel da linguagem como um meio de representar os pensamentos, desejos, ideias, mas na verdade a linguagem é pensamento. Assim, o relatório antropológico, ao produzir um discurso, tem pretensões de sentido que deseja fazer prevalecer, sentidos que disputam com outros que estão em circulação nos vários meios sociais. Esta pretensão visa alterar relações sociais e promover mudanças, indicando novos sentidos a expressões antes negativas na relação binária.

Na cadeia de significações, o antropólogo quer que o sentido escolhido se firme e passe a substituir o anterior, reformulando conceitos. Mais uma vez, um exemplo ajuda a nos apropriarmos desse processo: uma comunidade negra rural passa a ser uma comunidade remanescente de quilombo no processo de redemocratização do Brasil, na intenção de refazer a imagem do agricultor/negro

---

<sup>78</sup> Tatiane, antropóloga da UFRN.

fugitivo que entra e se estabelece em terras alheias. Não é a contemplação filosófica<sup>79</sup> que vai nos levar à essência do ser *negro/fugitivo* ou *descendentes de quilombolas*, mas uma construção de sentido que ocorre no enunciado que se elabora, a partir da ação concreta desse indivíduo e das escolhas de significação de quem produz o discurso. Se a hermenêutica é a interpretação da linguagem, é preciso ressaltar que a linguagem é um recorte da realidade, da totalidade do uso linguístico de uma comunidade.

Na Modernidade, as palavras não são mais vistas como signos representativos dos objetos. Nesta fase, há um deslizamento do sujeito no campo das palavras, a origem está perdida e é inapreensível, o que promove a palavra a uma posição de autonomia em relação ao registro das coisas. É o fim da correspondência entre a coisa e o signo. Nesta linha, como verificar a carga de ideologia que a palavra carrega ao designar seres e objetos? Como determinar que, ao dizer que um indivíduo é *aidético* ao invés de *portador de vírus da Aids*, estamos carregando de negatividade a representação discursiva que fazemos desse sujeito? Não está aí embutida outra significação que é arbitrária? E, se é arbitrária, e, portanto, estabelecida historicamente no tempo, seu sentido é negativo neste dado instantâneo e local, não valendo para outros contextos históricos.

O mesmo ocorre com a expressão *preto* para referir-se à pessoa de cor negra. No Brasil, estabeleceu-se que o discurso tem que falar do *negro* ou do *afrobrasileiro*, mas, em inglês, não é *nigger* (negro) a expressão aceita no discurso, mas *black* (preto), ou seja, o sentido oposto acerca da mesma questão, o racismo. Isso comprova que a carga ideológica da palavra está fora dela, no discurso que se constrói no tempo e no espaço, e não na palavra em si, o que pode mudar em outro contexto histórico-social. Para Foucault (1997), os acontecimentos seguem uma ordem do saber que é exterior e que liga saberes, instituições, discurso e prática. Segundo ele, o sujeito falante não para de deslocar-se, de modificar-se, mudando convicções, certezas, assumindo riscos e fazendo tentativas. Logo, está descentrado, está sempre pronto a deixar emergir outra voz que, vindo de dentro,

---

<sup>79</sup> Para Kant, há uma separação entre os reinos dos fenômenos (a aparência, a palavra) e o das coisas-em-si (a essência, a coisa) e isso provoca uma contradição na capacidade de conhecer que delega ao sujeito: se o mundo das coisas-em-si é inacessível, como é dado ao indivíduo conhecer? Enquanto os marxistas condicionam a capacidade cognitiva do indivíduo às condições históricas e materiais, Kant considera a existência de conceitos fundamentais como inerentes ao espírito humano, o que vai ser retomado pelo neokantismo.



parece possuí-lo, quando, na verdade, veio de fora, do processo de alteridade que o formou como ser.

A desconstrução derridiana<sup>80</sup> não prevê uma inversão de posições entre fala e escrita, mas de deslocamento de sentido, e em cada deslocamento faz-se surgir novos conceitos. Na disseminação, ao contrário da polissemia, há uma cadeia textual horizontal, não se levando a um sentido único: há uma explosão de significações e não existe a plenitude de uma palavra integral. Assim, chega-se ao *indecidível*, quando as oposições não estão nem acima e nem abaixo, não podendo definir qual das oposições binárias – fala e escrita, significante e significado – deve prevalecer. Cada momento de disseminação rompe com a noção de matriz, não há sentido primeiro.

Desta forma, a escritura é um indecível na perspectiva derridiana, fugindo da lógica tradicional que tende a remeter a palavra escrita a um objeto, significado, coisa. A palavra, na perspectiva tradicional, é o significante que contém um significado denotativo, o mais importante, e a palavra expressa, assim, o significado. Porém, a palavra falada, segundo o aludido filósofo, é o significante, a palavra escrita é o significante do significante. E é a escritura que permite a perpetuação dos significados, que se propagam na ausência do objeto e do sujeito. Para Derrida, a escritura vai além da linguagem porque passa a ser uma remessa sem fim a significantes, sem que haja um significado primeiro: é a disseminação.

Esta disseminação, entretanto, não ocorre livre na cadeia de significações proposta por Derrida. Há uma influência externa que determina sentidos e, como previu Marx, estabelece uma ordem de vencedores e vencidos<sup>81</sup>. Logo, no discurso que permeia a regularização territorial das terras quilombolas, a disputa discursiva

---

<sup>80</sup> Quando chegamos à visão derridiana de desconstrução, verificamos que o que existe é uma cadeia de significações que competem entre si. É claro, porém, que exatamente pelo aspecto histórico, esta competição tem vencedores e vencidos no discurso: de tempos em tempos, as disputas de significação são ganhas por grupos que pretendem fazer prevalecer certos sentidos. A cadeia pensada por Derrida, desta forma, não é necessariamente horizontal: há ganhadores e perdedores na disputa discursiva no tempo.

<sup>81</sup> Se o indivíduo é o sujeito da história, a intuição deve submeter o conceito e, neste processo de submissão, faz prevalecer sentidos que emergem da diferença. Como afirmam Marx e Engels, a história é contada pelos vencedores: não existe a história dos vencidos, dos que foram derrotados. Segundo eles, as ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante (MARX; ENGELS, 2002). Logo, o conceito não pode ser formado universalmente, mas sim historicamente. A linguagem é um local de armazenamento de conhecimentos anteriores que vão dar sustentação ao ser humano, concebido como ser resultante de um emaranhado de informações, crenças, discursos anteriores que passam a significar no indivíduo, ou seja, a constituir-se na sua formação discursiva.

no campo dos sentidos ocorre entre quem escreve o Relatório Antropológico e quem está encarregado de julgar sua procedência. Isso retira da cadeia sua condição de horizontalidade: certos significados estão acima ou abaixo. A decisão de se tentar a mudança social a partir dos enunciados de descendentes de pessoas que foram escravizadas esbarra nas vontades de poder dos que detêm a ordem do discurso. E nem sempre é possível, a partir da retirada ou inclusão de palavras, mudar condições sociais, pois o discurso – por mais força que possa exercer sobre a formação do indivíduo – precisa estar atrelado a ações que promovam mudanças. A linguagem<sup>82</sup> é usada para promover desigualdade e opressão, e também para emancipar, mas ela sozinha não é suficiente para tanto.

---

<sup>82</sup> Diz respeito à questão de saber se as palavras se referem ou não ao mundo, se as palavras trazem em si, intrinsecamente, a capacidade que o objeto ao qual se refere possui. Enfim, a linguagem é a realidade em si ou a sua representação? Esta pergunta vai atravessar várias perspectivas teóricas até chegar ao pensamento derridiano sobre a desconstrução, passando antes pela hermenêutica.

## 5 A ANTROPOLOGIA, O TEMPO E AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

### 5.1 Discurso e produção do Relatório Antropológico.

Uma de nossas intenções é verificar no funcionamento discursivo do relatório antropológico, advindo da materialidade que escolhemos como objeto de investigação, as intencionalidades dos movimentos manifestos pelos atores sociais que participam desse processo. As construções linguísticas estão sempre imbuídas de sentidos e, portanto, não unicamente dispostas de maneira linear, sistêmica e estrutural. Embora entendamos que tais estatutos constituem o processo das línguas e, conseqüentemente, da linguagem.

O discurso que embasa o relatório antropológico é atravessado por interdiscursos e silenciamentos implícitos, os quais podem esclarecer o estabelecimento e as formações discursivas que o caracterizam, ou seja, as condições de produção restritas que nele se integralizam. Assim, nosso movimento de análise se norteia por uma injunção interpretativa em que a relação “é ao mesmo tempo mais indireta e mais determinada por processos que fogem ao controle do sujeito e que mostram que os sentidos não emanam das palavras” (ORLANDI, 2004, p. 99).

A composição do discurso, como todos que se configuram socialmente, é adaptável. Tanto porque seus atributos são da ordem de uma memória discursiva que abrange todos os discursos já realizados, quanto pelas possibilidades de uma identificação ou não por parte de quem estabelece/(re)estabelece a enunciação e, ao mesmo tempo, do lado de quem a recebe. O Antropólogo do INCRA-RN nos relata um caso emblemático nesse sentido:

Eu fui a uma comunidade que a princípio eu pensei “Nossa, como é que pode? Como é que eu vou conseguir fazer isso aqui?”. Eu disse pros meus colegas “Rapaz, eu acho que eu não vou conseguir fechar o meu relatório”. Porque tem horas que você tem essa sensação. Por quê? Porque, primeiro, muitas vezes, a comunidade foi influenciada por um vereador, que por outros interesses políticos, foi em Brasília, deu entrada do pedido na Palmares. Ou seja, ele nem sabia direito do que se tratava. Então tem isso também... muita manipulação de identidade. O vereador fez por eles o pedido de reconhecimento de identidade no Palmares. A identidade veio,

quer dizer... o reconhecimento, a certidão, mas eles não sabiam o que fazer com isso. Estavam meio perdidos. Qual era a real demanda deles? Eles viveram numa determinada área. Um deputado comprou a área e criou situações de expulsão estrutural. Eles terminaram saindo da área. O próprio deputado ajudou a fazer o transporte deles e a mudança e eles passaram a achar que o deputado era bonzinho, porque ajudou eles a fazer a mudança e ainda pagou a terra deles, mas não foi. O deputado mesmo foi quem expulsou eles de lá. Então é uma situação assim. Eles vivem numa outra situação que eles compraram com o dinheiro que o deputado pagou pra eles. Aí se você for lá como antropólogo acadêmico e numa visão mais historiográfica você vai dizer "Esse pessoal... não tem como você estabelecer um vínculo desse pessoal com essa terra e nem com essa tradição... a tradição deles, eles não tem essa tradição... Então, a princípio parece quase difícil de fechar uma ideia, um enredo desses. Mas não... o que é que eu faço num caso desses? A princípio, parece que o pessoal está desenraizado ali. De fato, eles estavam ali há quinze anos naquele lugar que eles compraram. E qual é o objetivo do antropólogo ali? É basicamente buscar um vínculo da comunidade com o território de ocupação tradicional. Aí me responda: aqueles território em que eles estão ali há quinze anos pode ser considerado um território de ocupação tradicional? É complicado, né? Até eu fiquei com essa dúvida. Mas o que é que eu faço... o que é que eu fiz nesse caso e o que é que eu faço em outros casos? Eu busco ver o que diz o decreto. A trajetória e a opressão sofrida ao longo do processo histórico. Então, não necessariamente eles tem que ter tudo aquilo ali naquele lugar. Não é uma questão física. O que se busca é recuperar a trajetória histórica daquele povo e, como diz o decreto, a questão do sofrimento no sentido da opressão histórica, não só da escravidão, mas da pós-escravidão, porque os negros continuaram sendo tratados como semiescravos no contexto lá mesmo.

Já no Alto Alegre, uma liderança quilombola candidatou-se a vereador e nos relata a importância da Prefeitura de Horizonte<sup>83</sup> no processo de reconhecimento identitário e demarcatório da comunidade:

Foi muito gratificante pra todos, né? Hoje eles já vivem de outra maneira, já se sente assim mais importante, porque todo mundo procura, sabe, a comunidade. Vem colégios visitar a comunidade. E outra, as pessoas de fora vêm. Hoje eles já vivem de outra maneira, já se sente assim mais importante, porque todo mundo procura, sabe, a comunidade. Vem colégios visitar a comunidade. E outra, as pessoas de fora vem. No meu ponto de vista, a prefeitura tá dando um apoio muito grande na comunidade. Toda vida a prefeitura olhou pra Alto Alegre, só que agora ela olha de modo diferente. Melhorou muito porque a gente participa de reuniões no auditório

---

<sup>83</sup> Com o apoio da prefeitura, aspectos da cultura negra que estavam esquecidos no cotidiano daquele povo estão voltando a fazer parte da realidade, especialmente com relação à dança. Há alguns anos, para se praticar capoeira, as pessoas tinham de se dirigir ao centro de Queimadas, mas, atualmente, há grupos treinando todos os dias nas mediações de Alto Alegre, no pátio do Posto Municipal de Saúde e nas escolas. O maculelê é uma dança que recentemente passou a ser dançada pelos moradores de Alto Alegre, que reuniram um grupo de pessoas para apresentá-la com a intenção de revitalizar uma dança que antes não existia nem no imaginário da comunidade. É uma dança que serve para disfarçar as técnicas de lutas que os escravos estavam treinando, ou seja, eles fingem que estão dançando ao som do atabaque, mas, na verdade, estão praticando uma luta. Geralmente, são dois oponentes e cada um segura um bastão. Na capoeira, os oponentes usam somente as pernas como armas no desenvolvimento da luta.

da prefeitura e no Horizonte. Mas tudo que vem em termos de curso, coisas de municípios, os primeiros que vem, vem pra comunidade quilombola. Hoje o Alto Alegre é bem visto na Prefeitura. Por exemplo, nós tem o grupo de dança, O grupo de dança vai se apresentar em tal canto, a gente pede a Prefeitura, e a Prefeitura manda aquele transporte. Ah, a comunidade precisa disso, vai na Prefeitura, a Prefeitura ta dando um apoio bem forte. (Emanuel).

Analisando o discurso, o fato de se dizer descendentes de ex-escravos constituir-se como tal, de uma e não de outra maneira naquela ordem de enunciação, configura-se como o dito – o intradiscurso – “fio do discurso de um sujeito” (FERREIRA, 2005, p. 18), parte perceptível do arranjo ou da disposição de significados ou ressignificados inseridos a partir de uma formação discursiva dada. Afinal, é o interdiscurso que especifica, “as condições nas quais um acontecimento histórico (elemento histórico descontínuo e exterior) é suscetível de vir a inscrever-se na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio a uma memória” (ORLANDI, 2000, p. 33).

É preciso termos um encontro com a construção discursiva do relatório antropológico, essa forma de comunicação teórica sobre a construção de uma identidade negra e escravocrata, que se concretizou no panorama social e que sugere, na materialidade discursiva, seu desejo de inclusão. Nessa perspectiva, a linguagem não é vista apenas como instrumento de comunicação, de transmissão de informação ou como suporte do pensamento, mas como interação, como uma prática social em cujo interior se instauram conflitos ideológicos em que a significação se apresenta com toda sua complexidade, não podendo ser desprezadas suas características de plasticidade e multidimensionalidade semântico-ideológica.

Linguagem e sociedade são indissociáveis. Mudanças no uso linguístico estão ligadas a processos sociais e culturais mais amplos, daí conferir-se à linguagem um importante papel nos fenômenos sociais. Como cada vez mais a sociedade se complexifica, assim também ocorre com a linguagem que, por não ser transparente, adquire determinadas formas sensíveis (muitas vezes até formas simbólicas), por efeito das ações sociais exteriores, o que a caracteriza como plástica, moldável aos processos de produção e interpretação textual ou às tensões inerentes a tais processos, como na relação estabelecida entre deputado e a comunidade. Assim sendo, considera-se o discurso como uma prática social,

contextualizada, envolvida por uma complexidade de aspectos subjetivos, formais, semânticos, políticos e ideológicos.

O processo que ocorre no Alto Alegre e na comunidade visitada pelo antropólogo do INCRA nos remete a uma significação político-ideológica que, reproduzida na materialidade linguística, revela conflitos pertinentes a uma luta da identidade negra por uma hegemonia na sociedade. Também aspectos da desigualdade social são marcados textualmente, assim como a agência discursiva dos agentes do Estado que tentam intervir na sociedade, o que sugere o tipo de enfrentamento desse grupo para atingir uma mudança das condições sociais assimétricas vivenciadas por ele e por um grande número de outros sujeitos sociais.

A partir dos discursos citados acima, podemos identificar as várias estratégias linguísticas no nível textual desse discurso, quais sejam: a predominância de termos que se referem às condições sociais assimétricas, ao preconceito contra o negro e à possibilidade de mudança dessa situação; a criação de um neologismo que fortalece a identidade do grupo; a predominância do processo acional, da voz ativa e do imperativo dos verbos, sugerindo a agência desses atores sociais; a escolha prioritária do uso da primeira pessoa do plural, representada pelo pronome “nós”, revelando a força identitária da comunidade; e o planejamento do modelo e da estrutura textual pelo(a)s antropólogos(a)s sobre um novo suporte analítico – o relatório antropológico.

Nessas falas, percebemos, também, que o discurso do antropólogo ajuda a delinear as identidades defendidas pelas comunidades por meio da representação que eles fazem do mundo; sinaliza para a constituição ativa da identidade do sujeito e da identidade construída a partir do sentimento de pertença a um grupo quilombola; e contribui para a constituição de relações contraditórias entre o relatório e sociedade. Identificamos, ainda, que os antropólogos escolhem o modelo e a estrutura de seus textos tendo como marco divisor a instrução normativa número 57, e que tais escolhas interferem nos sentidos produzidos e colaboram tanto para a construção quanto para a manutenção da identidade do grupo, como para a realização do diálogo entre grupos quilombolas e sociedade. Dessa forma, conseguimos identificar não apenas a voz desse sujeito anônimo, mas também observar de que forma essa voz é construída na convivência dele com o contexto da cultura contemporânea.

Durante os trintas dias de campo que o INCRA definiu para o trabalho junto às possíveis comunidades remanescentes de quilombos, os pesquisadores utilizam como “roteiro” básico as instruções normativas veiculadas pelo INCRA. No caso das pesquisas com comunidades remanescentes de quilombos, a instrução normativa 57<sup>84</sup> é que define os critérios a serem mapeados e contemplados no trabalho de campo para a feitura do relatório antropológico. Apesar de a instrução normativa não ser um roteiro previamente definido, ela contém questões, temas e informações sobre dados históricos e antropológicos que não podem faltar no relatório final sobre a comunidade, sob pena de o trabalho ser refeito. No entanto, durante a pesquisa realizada pelos antropólogos nos três lotes tratados nesse trabalho, houve dificuldades de cumprir todos os requisitos instituídos pela instrução normativa 57:

Como toda instrução normativa, é difícil você, como é que eu posso dizer... você quer que elas se cumpram *ipsis literis* em cada situação, né? Porque cada comunidade tem uma relação e um processo diferente. No caso, claro, tem questões que são primordiais e que não podem deixar de aparecer, mas diante das próprias condições que a gente tem pra produzir o relatório, a gente acaba priorizando as informações em detrimento de outras e às vezes nem é uma questão de priorizar, uma questão de que você não tem condições fazer o que tá ali. Eu vou só dar o exemplo. Na instrução normativa, numa parte relacionado a meio ambiente e produção, pede pra se mapear, pra se identificar todas as áreas identificadas, ou seja, as áreas produtivas. Imagine um território como esse que são oito povoados, oito comunidades, um território muito extenso não tem como você mapear todas as áreas de roçado, entendeu? Aí tem que haver tanto uma compreensão por parte do antropólogo que vai fazer o trabalho, quanto pelos técnicos do INCRA que vão receber o relatório (Ronaldo).

A instrução normativa, por sua vez, sinaliza para sentidos que se refletem e refratam, mais amplamente, no âmbito sociocultural, através dos processos de luta hegemônica. Por ser considerada como uma prática estatal, a produção do relatório antropológico contribui para que os sujeitos que o produzem vislumbrem uma possibilidade de legitimação do seu discurso e, conseqüentemente, da condição dos quilombolas na sociedade. Constatamos que os relatórios produzidos pelos antropólogos contribuem para reforçar as posições contestatórias das comunidades quanto aos seus limites territoriais. Sua prática discursiva, portanto, resgata os sentidos de outros discursos que compõem a memória discursiva, num processo de re-significação que remete para posições identitárias desses sujeitos, reatualizando-

---

<sup>84</sup> A instrução na sua completude encontra-se em anexo.

se através dos textos dos autores que exercem influência sobre essa prática sociodiscursiva.

Sendo produzida de forma conjunta com a comunidade, na temática e na caracterização da sua escritura, a prática discursiva do relatório antropológico se utiliza de estratégias e táticas linguísticas, políticas e ideológicas para manter a defesa das comunidades quilombolas e seus valores na sociedade. O circuito de distribuição do relatório ao público engloba cadeias intertextuais que disseminam a produção e a concepção de mundo desses sujeitos, multiplicando-se por intermédio de outros suportes, como o judiciário, dialogando com diversos gêneros textuais, e também passa por questionamentos de veículos midiáticos.

Observamos, também, que os antropólogos escrevem, nos relatórios antropológicos, para leitores indistintos. Mas o efeito da leitura de seus textos vai ecoar mais profundamente nos sentidos construídos pelos integrantes das comunidades quilombolas, uma vez que essa identidade ex-escrava se torna mais efetiva pelos conhecimentos compartilhados pelo grupo e pela representação desses conhecimentos na visão de mundo do grupo que compartilha a autoatribuição e na sua ação sobre esse mundo.

Quanto à prática social em que o relatório antropológico está inserido, percebemos que há um processo de retroalimentação: aspectos do contexto histórico e social exercem influência decisiva na produção do discurso do antropólogo, ao passo que o relatório antropológico também devolve os efeitos dessas relações à sociedade, através do seu discurso, produzindo outros efeitos sobre ela. Até mesmo as escolhas lexicais, gramaticais e imagéticas, e a estrutura textual são governadas por elementos sócio-históricos.

Somos uma construção histórico-social. Nossa representação se constitui ao longo das nossas vidas de significantes e significados baseados na realidade sócio-histórico-cultural que vivemos. Nesta discussão, observamos uma identidade que é ativamente produzida na e por meio da representação. Vemos que o sujeito não se configura a partir de uma ideia iluminista, em que o indivíduo era centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior. A identidade não existe “naturalmente”, ela é construída pelo próprio grupo e pelos outros grupos. Partindo desse pressuposto, construir uma problemática para compreender esses processos de construção



identitária no contexto de elaboração de um relatório antropológico torna-se um grande desafio.

Por outro lado, o objeto de estudo deste trabalho, em especial o relatório antropológico, (a política, o poder, a ideologia) são elementos imbricados durante a observação científica, sistemática, deste tema. Essa constatação traz à tona a perspectiva, para tal pesquisador, de que “[...] A história se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentidos, e não a cronologia, porque não é o tempo cronológico que organiza a história, mas a relação com o poder (a política)” (ORLANDI, In: TAVARES, 1998, p. 18). E a ideologia se constitui, obrigatoriamente, como *pano de fundo* para toda a análise política.

O filósofo russo Mikhail Bakhtin<sup>85</sup> é um dos importantes teóricos que estudou a natureza ideológica da palavra. Ele defende que “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. [...] A palavra é o modo mais puro e sensível da relação social” (BAKHTIN, 1992a, p. 36). Ou seja, se a palavra emerge das relações sociais e é um fenômeno ideológico, não se pode entender o discurso como neutro. Não se pode entender o relatório como neutro:

É preciso fazer uma análise profunda e aguda da palavra como signo social para compreender seu funcionamento como instrumento da consciência. É devido a esse papel excepcional de instrumento da consciência que a palavra funciona como elemento essencial que acompanha toda criação ideológica, seja ela qual for. A palavra acompanha e comenta todo ato ideológico. Os processos de compreensão de todos os fenômenos ideológicos (um quadro, uma peça musical, um ritual ou um comportamento humano) não podem operar sem a participação do discurso interior. Todas as manifestações da criação ideológica – todos os signos não-verbais – banham-se no discurso e não podem ser nem totalmente isolados nem totalmente separados dele. Isso não significa, obviamente, que a palavra possa suplantar qualquer outro signo ideológico. (BAKHTIN, 2004, p. 37)

Neste estudo dos relatórios antropológicos, é imprescindível, portanto, observar o discurso, em que perspectiva ele se insere e o peso ideológico dos signos, verbais e não-verbais. Claro que não se pretende aqui esgotar a análise, mas oferecer indicativos que demonstram a intenção de “controle do estado na elaboração desse documento. Até porque não se pode perder de vista que o

---

<sup>85</sup> Bakhtin não é um teórico da Análise do Discurso, mas suas pesquisas são bem-vindas e pertinentes quando se estuda a ideologia na abordagem da Análise de Discurso.

discurso somente faz sentido porque resulta da relação da linguagem com o sujeito (ou sujeitos) em interação. O antropólogo escreve para um público que, de certa forma, deve formular uma expectativa de ser contemplado mais à frente com a demarcação territorial da comunidade. E o sentido existe por essa relação de troca em reciprocidade de influência. É o que Daguia nos relata:

Então eu acho que o papel principal do antropólogo não é apresentar a identidade da comunidade, porém a gente faz uma tradução disso em nosso relatório. A gente colhe deles esse processo de construção da identidade e joga pra dentro do relatório, mas não assumindo como sendo uma coisa nossa. Não fomos nós que levamos pra eles a discussão da identidade. A gente foi colher deles. Claro, que no processo a gente reforça isso daí. A nossa preocupação maior é com a territorialidade, porque o nosso papel é trabalhar a questão da terra. A regularização da terra. Então, o que a gente espera também que, no mesmo processo de construção da identidade, eles também, na sequência, eles também comecem a trabalhar territorialidade, o direito à terra e essas coisas. Ela está acessando a identidade quilombola. Antes, o pessoal não queria saber de ser quilombola não. Nem de ser negro, porque era discriminado. Então, eles estão transformando o preconceito, o racismo, a discriminação em algo a favor deles. Eu me lembro que em determinada comunidade o cara me disse assim “Da Guia eu não podia ir na cidade que me chamavam de urubu, disso e daquilo, me discriminando. Hoje eu vou na comunidade o pessoal me elogia. Seu Pedro. Seu fulano. Venha aqui. Venha dar uma palestra na minha escola. Venha falar. Por que isso? Porque estão vendo a gente agora com valor. A gente está tendo valor. O Governo Federal está dando apoio pra gente. Nós somos uma comunidade quilombola e todo mundo tá falando”. Então a coisa vai mudando a visão. Então eles têm o orgulho, hoje, de se identificar como negros e como quilombolas, mas antes não tinha. Mas por que isso? Porque, digamos assim, dele ser reconhecido como quilombola, de se organizar como quilombola traz a eles uma série de benefícios, que são as chamadas políticas públicas. Não só a regularização das terras, mas muitas políticas públicas pra se acessar. Então, eu acho que há isso. Alguns autores até trabalham essa questão... por que se assume essa identidade? Esse quilombo no contexto atual da legislação é um quilombo fictício, no sentido assim... não precisa ter sido aquele quilombo da guerra, da luta, do quilombo dos Palmares. Basta eles reconhecerem um vínculo com uma ancestralidade negra que foi escrava. Pode ser uma, duas, dez ou vinte pessoas. Não importa quantas. Eu já encontrei vários casos que é uma só pessoa. A referência deles, que eles têm. É quase um mito na lei, geralmente. Tem alguém que eles estabelecem esse vínculo. Então é isso, mas a gente faz essa busca do passado deles pra reconstruir o processo de ascendência e descendência, ancestralidade e construir todo esse roteiro, esse enredo da história deles. E aí, como é que se descreve um vínculo atual, se você vai atrás desse passado, os ancestrais viveram em outros lugares. É. Mas hoje eles estão ali. Ai a gente busca estabelecer tanto o vínculo com os ancestrais deles com os outros territórios passados e justificar porque eles não tiveram aquele território anterior.

O antropólogo, por meio do seu discurso crítico sobre a produção do relatório antropológico, evidencia de forma transparente o projeto de sociedade que defende. Seus posicionamentos sociais, políticos, econômicos, culturais e

ideológicos permeiam as análises que faz da comunidade, sobretudo quando o produto do seu trabalho é um dos principais difusores sobre a questão dos descendentes de ex-escravos no Brasil. A sua parcialidade científica o credencia a condenar qualquer manipulação de construção de uma comunidade quilombola. Não obstante, tem a ciência antropológica ao seu lado. E deixa claro isso.

O posicionamento do antropólogo é defender uma proposta de mundo social para os quilombolas, a partir das definições teóricas das quais ele dispõe, um instrumento de credibilidade. Até porque, como já explicitado anteriormente, o construto do relatório antropológico tem sua base fincada nos valores democráticos e no respeito aos direitos humanos, fruto de um reconhecimento histórico e social desses povos. No entanto, o relatório antropológico é dialético e não isento de conflitos e contradições.

Pensando assim, a associação entre as comunidades quilombolas e os órgãos governamentais – seja o INCRA, o município, a Fundação Cultural Palmares, o MinC, o Governo Federal – forma a possibilidade de “território existencial” negro, tal como definido por Deleuze e Guattari (1986, p. 119):

Um território é o conjunto de projetos ou de representações sobre o qual vai se desencadear pragmaticamente toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

Ou seja, a formação de um território negro no sentido de lugar de produção de uma *subjetividade negra*. É essa produção de subjetividade negra que torna possível conceber as comunidades quilombolas como um ‘movimento’, o que significa pensá-los como uma organização de pessoas feita a partir do desejo de mover-se, de sair de uma determinada situação em busca de outra, enfim, de desterritorializar-se por uma *linha de fuga*, sobretudo, mas não exclusivamente, étnica. Sendo assim, ao falar dessas comunidades, não estamos falando de algo estático, mas de alguma coisa que se constitui pela e na *movimentação* – ou, para usar uma palavra cara aos movimentos políticos de modo geral, na *mobilização*, em seu sentido pleno: ‘fazer mover-se’ em função de um objetivo. Trata-se de subjetividades que vão sendo afetadas por outras subjetividades em movimentos constantes. As atividades propostas por essas comunidades – Noite da beleza

negra, desfile de carnaval, festival de música, eleição dos representantes da associação e discussão de temas dos desfiles etc. – estão relacionadas com a proposta de *diferir* e são parte desse *movimento*, pois se trata do desejo de mudança de uma dada concepção de mundo. E é pelo viés do movimento que as comunidades quilombolas são identificadas.

Por isso, pensar o movimento que as comunidades remanescentes de quilombos agenciam como *novos movimentos sociais* sem dúvida alguma constitui um avanço à medida que amplia a noção do que é pensado como político ou assume a possibilidade da existência de “novas formas de fazer política”, como já ressaltado em vários autores. Contudo, tanto quanto foi preciso “repensar as dimensões culturais do político” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 11) para contestar a noção anterior de movimentos sociais que só privilegiava a relação do trabalho e do capital e a política *stricto sensu*, é preciso, também, repensar o conceito de novos movimentos sociais a partir do lugar dos quilombolas em sua composição.

Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 11) afirmam que os novos movimentos sociais “atuam na interface entre cultura e política”, utilizando a cultura como base para as suas reivindicações ou “como meio para mobilizar e engajar participantes”. De fato, há vários movimentos que podem ser encaixados nessa definição. Porém, há um tanto de outros que têm na cultura mais do que um meio para alcançar outros objetivos; ela é o motivo de sua existência. Além de ser a vida das pessoas e uma forma de ‘promover’ ou ‘elevar’ sua autoestima, por exemplo, a atuação pela via da cultura é também sua renda e um desejo de como se viver. Nesse caso, a cultura é que é um fim e faz-se política para se poder continuar a fazer cultura. Esse parece ser o perfil da maioria das comunidades quilombolas pelo Brasil.

Talvez por isso, esses e tantos outros movimentos pudessem ser mais bem pensados através do conceito de novos movimentos culturais (GOLDMAN, 2005), uma vez que a definição de novos movimentos sociais parece sempre pressupor, senão um modo de atuação – dada a variedade dos movimentos –, ao menos um fim para esta. Como observa Zourabichvili (2000, p. 333), toda organização política tem uma ‘meta’, um ‘projeto’ a cumprir e é uma espécie de obrigação que todas elas venham acompanhadas da pergunta “o que se propõe?”.

Na forma como são definidos os novos movimentos sociais, a resposta deve sempre vir acompanhada por termos como ‘consciência’, ‘cidadania’, ‘direitos’. Assim, quando o grupo não ‘responde’ como se supõe, ele passa a ser definido não pelo que é, mas pelo que deveria ser. A proposição de um novo conceito baseia-se na aposta de que ele pode indicar um outro enfoque para o lugar da cultura nesses movimentos, favorecendo um olhar mais atento e acurado para o seu funcionamento, tornando-os, portanto, mais inteligíveis.

Os movimentos sociais, de maneira geral, podem ser mais bem pensados e, portanto, mais bem entendidos, a partir do conceito de *agenciamentos*<sup>86</sup>. Ao defender que a noção de *agenciamentos coletivos* deveria ser utilizada para falar sobre processos políticos, Guattari deseja, através dela, recusar a oposição bipolar entre classes sociais em favor da multiplicidade (“os agenciamentos coletivos não são ambíguos: eles são múltiplos”) dos grupos sociais. E, mais do que isso, mostrar que eles não cabem em definições que seguem *apenas* parâmetros sexuais, políticos, etários, nacionalistas etc. Como agenciamentos que são, “eles podem surgir de um prazer muito imediato, por exemplo, aquele de estar junto, e também de preocupações mais políticas, sociais, [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1986, p. 149). O uso do conceito de *agenciamentos* em relação às comunidades quilombolas tem esse mesmo propósito: mostrar que esses grupos, sendo agenciamentos coletivos, não podem ser definidos por critérios *apenas* étnicos ou identitários; que seus desejos, produtos ou produtores de seus *encontros*, inventam diferentes maneiras de ser ou, para continuar utilizando um conceito de Deleuze e Guattari, entram em *processos de singularização*. Estes implicam na produção de novas

---

<sup>86</sup> Trata-se de um conceito amplamente empregado por Deleuze e Guattari que diz respeito à ideia de composição e decomposição dos seres. Diz Guattari (1986, p. 287) que agenciamento é uma “noção mais ampla do que aquela de estrutura, sistema, forma, processo etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto quanto de ordem biológica, social, maquínica, gnoseológica, imaginária”. Ou seja, uma coisa, qualquer coisa, é produzida *pelo* e *no* entrecruzamento de componentes muito diversos, aí incluídos sujeitos, matérias, ideias, climas, representações, linguagens, semióticas, tudo o que *entra em jogo* na composição de algo. Agenciamentos são as conexões entre os elementos que participam da constituição de alguma coisa. Talvez a seguinte passagem de Deleuze e Guattari torne a noção mais clara: “Uma menina tem um faz-pipi? O menino diz sim, e não é por analogia, nem para conjurar o medo da castração. As meninas têm evidentemente um faz-pipi, pois elas fazem pipi efetivamente: funcionamento maquínico mais do que função orgânica. Simplesmente, o mesmo material não tem as mesmas conexões, as mesmas relações de movimento e repouso, não entra no mesmo agenciamento no menino e na menina (uma menina não faz pipi de pé nem para longe). Uma locomotiva tem um faz-pipi? Sim, num outro agenciamento maquínico ainda. As cadeiras não o têm: mas é porque os elementos da cadeira não puderam tomar esse material em suas relações, ou decompuseram a relação o bastante para que ela desse uma coisa totalmente diferente, um bastão de cadeira por exemplo.” (p. 41).

subjetividades, desejos de novas formas de se estar no mundo e desejos de novos mundos.

Nesse sentido, produzindo formas de subjetivação singulares, as comunidades quilombolas podem ser mesmo ‘espaços de resistência’, como têm sido tantas vezes denominadas, tomando resistência com relação à reação: resistir é fugir dos esquemas, dos “clichês”. Como diz Zourabichvili (2000, p. 349):

Nossas relações habituais com o mundo se revelam convenções arbitrárias, que nos protegem do mundo e o torna tolerável para nós: e aí está o compromisso intolerável com a miséria de toda natureza e os poderes que a alimentam e propagam. Nossos interesses se inclinam, é claro, sempre para o lado da obediência. Os esquemas sensório-motores, respostas totalmente prontas a situações de sofrimento sempre singulares e evolutivas, são testemunhas de uma interiorização da repressão [...]. Os clichês da luta ou da compaixão parecem chegar, hoje, a seu paroxismo, ainda mais vergonhoso pelo fato de manifestarem uma fantástica capacidade de adaptação ao odioso e a suas causas (vergonha também de nós mesmos, já que esse mundo é o nosso).

A luta, a mudança se dá, então, quando se consegue “suscitar novos acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle” (DELEUZE; GUATTARI, 1996 p. 218). Assim, a partir da percepção de que o conceito de novos movimentos sociais supõe comportamentos e objetivos que não conseguem definir as comunidades quilombolas como descendentes de pessoas que foram escravizadas e levando a sério a concepção de que essas entidades são *movimentos* e *agenciamentos coletivos* que não podem ser modelizados, esquadrihados e cuja força está na possibilidade da criação, da singularidade, penso que o conceito de novos movimentos culturais pode ser útil. Sua ‘causa’, sua ‘militância’, sua ‘reivindicação’, termos próprios dos movimentos sociais, estão calcados no desejo de produção de formas diferentes de vida, julgadas como melhores em relação àquelas que vêm sendo impostas às pessoas negras desde sua chegada ao Brasil na condição de escravas.

A proposição de um novo conceito não tem a intenção de produzir novos modelos. Sua ‘utilidade’ deve estar na produção de uma análise mais refinada de processos que, quando observados realmente de perto, mostram-se distintos daqueles que nos acostumamos a denominar pelo conceito de novos movimentos

sociais. Tais processos estão cada vez mais presentes desafiando os velhos conceitos e, conseqüentemente, seus pressupostos.

## **5.2 O Tempo, o campo etnográfico e a produção do relatório antropológico**

Até esse momento, venho realizando uma discussão sobre como as comunidades quilombolas ganham reconhecimento por meio dos relatórios antropológicos.

Desde então, tenho procurado assinalar o modo como as comunidades descendentes de ex-escravos integram os diferentes processos de construção simbólica da realidade. A investigação sobre como as comunidades quilombolas lidam com a produção do relatório antropológico, na perspectiva de uma antropologia da vida cotidiana, abre a perspectiva para pensar a representação do tempo e do espaço ao constituírem experiências diferenciadas das realidades construídas em diversas épocas e culturas, em especial, as experiências que constroem uma temporalidade contemporânea. Esse ponto de partida toma o tempo como categoria fundamental da existência humana<sup>87</sup>

No diálogo com os pesquisadores que elaboraram os relatórios antropológicos foi assinalada uma relação de identificação da condição quilombola com a sua temporalidade. Essa ideia nos faz lembrar Bhabha (2001), quando fala sobre as relações entre as culturas e o tempo, apontando a modernidade como lugar de temporalidades ambivalentes. Meu propósito nesse tópico é pensar a experiência de elaborar relatórios antropológicos nas fronteiras do presente, e o presente como um “tempo em aberto”. Para isso, tomo o conceito de “tempo em aberto” apresentado por Bhabha para pensar as formas de agência performativa de minorias.

Antes de pensarmos sobre a cultura e o tempo, podemos afirmar que qualquer cultura sempre é algo local (Bhabha, Canclini) e que o tempo, qualquer

---

<sup>87</sup> Esta perspectiva está expressa em inúmeros estudos, dentre os quais destaco os seguintes: Nobeit Elias (1989,) com *Sobre o Tempo*; Micea Eliade (1991), com *Sagrado e o Profano*; e Manuell Castells (1992), com *A Era da Informação*. Sobre a importância e a relação do tempo com a cultura, também podemos constatar a relevância do tema no idealismo alemão e nas reflexões que fizeram Freud e Nietzsche.

tempo, sempre é algo local. Isso significa que distintas épocas, distintas culturas históricas, têm valorações e vivências, ou talvez seja melhor dizer, experiências muito diferenciadas do tempo. Na idade média europeia, por exemplo, o tempo era uma relação muito ampla e regulada apenas por alguns acontecimentos, como as celebrações religiosas, as mudanças de estações do ano etc., que serviam, na verdade, para marcar as atividades da vida cotidiana. Atividades que eram muito flexíveis e distantes da rigidez de nossos horários atuais<sup>88</sup>.

O tempo deixou de ser sombra da eternidade e perdeu transcendência. Houve uma cronificação total da existência humana, que teria secularizado o tempo convertendo-o em um parâmetro sem qualidade, em puro cálculo e disciplina. É algo que parece bastante claro que, nas sociedades ocidentais, o Estado e o Capital convergiram em uma expansiva cronificação da realidade, na qual assegurava o cálculo da riqueza e do poder, permitindo que tudo entre numa rede espessa de processos normalizados temporalmente. Com essa cronificação do tempo se pretendia que ele deixasse de ser exemplar e fundacional.

Michel Foucault (1985) assinala, com efeito, que entre os anos de 1775 e 1825 há a perda de vigência social da cronologia clássica e das representações naturais do tempo (ligadas aos aspectos dos transcurso da natureza) e a introdução progressiva da modernidade com a temporalização de todos os afazeres humanos, ou seja, um modo de pensar o mundo marcado pela ideia da evolução e do progresso. Para Elias (1989), o controle do tempo não é algo meramente mecânico e objetivo, indiferente à ideologia. O calendário, por exemplo, manifesta quais são as preocupações essenciais e a configuração exata dos sonhos coletivos. Em cada cultura, o calendário leva a cabo a seleção dos acontecimentos concretos que chama a atenção dos membros dessa cultura sobre os episódios, os acontecimentos e as personalidades que se consideram essenciais.

Postas estas questões, retomo o tema da cultura e do tempo, desta vez pensando pelos caminhos de Bhabha. Sob o signo das migrações em massa que ocorreram a partir de meados do século XIX no Ocidente e da expansão colonial no

---

<sup>88</sup> Esse fato também se coloca evidente na cultura popular russa, onde praticamente, até o início do século XX, o tempo era eterno (CASTELLS, 2001, p. 464-467). A Rússia era uma sociedade atemporal que, rapidamente, se viu comovida pela revolução e pelo esforços estatizantes. E foram justamente esses esforços estatizantes que realizaram a compressão do tempo, sobretudo em função do trabalho com a organização da indústria e da agricultura. No entanto, vale ressaltar que era uma organização paralela a que ocorria nas sociedades capitalistas do Ocidente.



Oriente, descrita por Hobsbawm e Ranger (1997), Bhabha toma a discussão sobre o conceito de Nação para refletir a maneira de viver a localidade. A partir dessa problemática, Bhabha pensa as culturas ocidentais como movimentos que dispersam o tempo hegemônico: “precisamos de um outro tempo de escrita que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas do tempo e lugar que constituem a problemática experiência moderna da nação ocidental” (BHABHA, 2001, p.71). Ou seja, trata-se de pensar a modernidade por suas temporalidades ambivalentes.

Creio que, com este acento nas temporalidades ambivalentes, Bhabha põe em evidência um aspecto fundamental: como pensar, em seu caso específico, por meio da ideia da Nação, diferentes temporalidades inscritas através dos movimentos migratórios na forma de culturas híbridas. Referindo-se às circunstâncias criadas pelo capitalismo transnacional, que exemplifica a partir de um projeto fotográfico sobre Portos, de Alan Sekula, Bhabha afirma que podemos perceber a condição fronteiriça da tradução cultural a seu limite global, e ressalta:

Em sua passagem cultural, aqui e ali, como trabalhadores migrantes, parte da maciça diáspora econômica e política do mundo moderno, eles encarnam o “presente” benjaminiano: aquele momento que explode para fora do contínuo da história (BHABHA, 2001, p. 28).

Bhabha evoca o que diz ser uma provocação feita por Althusser quando disse sobre a modernidade como um espaço sem lugares, tempo sem duração, com o propósito de tentar explicitar as fronteiras dessa mesma modernidade encenadas nessas temporalidades ambivalentes. Bhabha fala sobre essa questão para colocar em relevo os limites do conceito de Nação como algo dado, fixo. Quer fazer entender as nacionalidades, as culturas, as comunidades, como parte de um equilíbrio que se dá nas fissuras do presente. Para ele, a pergunta essencial é sobre a representação desses conceitos como processo temporal:

É de fato somente no tempo disjuntivo da modernidade da Nação- como um saber dividido entre a racionalidade política e seu impasse, entre fragmentos e retalhos de significação cultural e as certezas de uma pedagogia nacionalista – que questões da Nação como narração vêm a ser colocadas. Como tramar a narrativa da Nação que deve mediar a teleologia do progresso que pende para o ‘eterno’ discurso da irracionalidade? (BHABHA, 2001, p. 202)

Parece-me que o mais importante para Bhabha não é exatamente fazer compreender os problemas da Nação. Ele mesmo diz que o discurso do nacionalismo não é seu interesse principal, que seu pensamento se informa de uma oposição à certeza histórica e à natureza estável desse termo e que o que de fato procura é escrever sobre a Nação para pensar a localidade da cultura em “torno da temporalidade mais que sobre a historicidade” (BHABHA, 2001, p. 199).

Nesse sentido, me parece, do ponto de vista político, bastante interessante o pensamento de Bhabha como uma contribuição importante à discussão atual em torno das desastrosas e delirantes formas de manifestações de nacionalismo, principalmente pela forma como é posto em relevo na análise das temporalidades ambivalentes que a questão da Nação encerra. Fora da Nação, o migrante é o sujeito em trânsito e representa, como bem explica o autor, a condição do ser contemporâneo: “encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 2001, p. 20).

Assim, a cultura local e o tempo local contemporâneos são cada vez mais produzidos na articulação das diferenças: esses entre-lugares (aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais) que fornecem o terreno para elaboração de novas estratégias de subjetivação e “que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2001, p. 20).

Bhabha está falando das sociedades atuais que se caracterizam pela forma de experimentar o mundo como uma sensação. Para ele, uma sensação de viver nas fronteiras do presente para as quais não parece haver outro nome além do controvertido “deslizamento do prefixo pós (modernismo, feminismo, colonialismo)” (p.89). Ao se deter no pensamento de Jameson sobre essa sociedade pós, Bhabha afirma que o que é novo em sua análise sobre espaço internacional é a sua medida temporal (“momentos diferentes no tempo histórico... pulam para trás e para frente”). A temporalidade não-sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural – um terceiro espaço – onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tendência peculiar às existências fronteiriças. (BHABHA, 300).

O presente do mundo aparece, para o autor, por meio do colapso da temporalidade. Isto significa uma intermediariedade histórica, algo como a ação postergada da psicanálise, ou seja, uma função transferencial pela qual o passado se dissolve no presente, de modo que o futuro se torna uma questão aberta, em vez de ser especificada pela fixidez do passado-citação.

O que Bhabha (2001, p. 301) propõe sobre essa forma de presente do mundo faz parte de uma experiência de tempo interativo do futuro como “um tornar-se mais uma vez aberto”, o que em sua análise permite às identidades marginalizadas ou minoritárias um modo de agência performativa em meio à imposição de temporalidades absolutas que ocorrem em função de modelos narrativos imagéticos que são regulados por essa forma de presente no mundo.

Talvez seja essa imagem que traduza as novas fronteiras do mundo, como bem aponta o autor. Tradução no sentido que Bhabha assinala em Benjamin: “a que [...] se dá através de continua transformação, não de ideias abstratas de identidade e semelhança” (BHABHA, 2001, p. 293). E, assim, talvez se possa pensar uma imagem que é a contraposição de uma temporalidade absoluta, que infere ao mundo visões dicotômicas de um Um e de um Outro, mas temporalidades intervalares, algo além, entre-imagens.

Essas temporalidades intervalares são justamente o trabalho de campo. Nesse exercício epistemológico e teórico, mantêm-se encontros por várias horas, dias, semanas, meses, e, porque não, por longos anos. Compartilhamos esse tempo juntos com nossos informantes, interlocutores. Trocamos e/ou colocamos para interagir nossas subjetividades. Se no pós-modernismo não há mundo possível, somente simulacro, simulações, e se vivemos no pós-modernismo atualmente, não podemos afirmar que existam simulacros no trabalho de campo, mas talvez exista simulação. No campo, há acontecimentos, e os fatos são narrados porque foram vividos pelo pesquisador e por seus pesquisados.

No trabalho de campo, entendemos que o conhecimento antropológico é uma relação social (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). E podemos falar que nossa relação durante o trabalho de campo é bastante intensa (ou era pra ser). Revelamos os discursos dos “nossos” nativos em sala de aula, na academia, na mesa do bar, para enxergamos que o conhecimento antropológico sem a mediação cultural do nativo é impossível (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A antropóloga Tatiane nos diz:

Antes da pesquisa de campo, previamente era realizado um roteiro. Os primeiros dias durante as manhãs em campo eram dedicados a reuniões coletivas com a comunidade para explicar o objetivo da elaboração do relatório antropológico. A fim de conseguir uma maior mobilização, essas reuniões podiam durar o dia todo no objetivo de amenizar os conflitos internos em prol de um objetivo comunitário. O diagnóstico mais amplo dessas comunidades era por meio de reuniões e entrevistas com os moradores para conhecer a extensão territorial da comunidade, os aspectos das questões produtivas, as áreas de plantio, a questão ambiental, as manifestações culturais, as tradições. As reuniões também foram importantes para entender as relações internas de poder, mapear os possíveis conflitos, visualizar os atores sociais em seus respectivos papéis, dimensionar quais poderiam ser os futuros interlocutores, identificar aqueles que se posicionam como lideranças da comunidade. Isso tornava as reuniões bastante demoradas, algumas delas até bastante tensas devido a opiniões contrárias a respeito da demarcação territorial como comunidades descendente de quilombolas. Depois de realizada essa primeira parte da pesquisa, começa a ser feito o levantamento cartorial junto aos órgãos competentes e a coleta de imagens fotográficas da terra a ser titulada.

A dinâmica realizada pelo antropólogo do INCRA-CE para sua visita a uma comunidade quilombola começa com uma programação de viagem que inclui hospedagem para ele e o motorista. Já na comunidade quilombola, é organizada uma assembleia para explicar a legislação que regulamenta a questão territorial. Também é feito um levantamento sobre a questão da identidade negra local, qual o seu mito fundador, como foi o resgate dessa construção identitária. Aspectos de sua ancestralidade e informações sobre parentesco também são levados em consideração. O intuito é captar o sentimento da comunidade quanto a uma possível identidade de ex-escravos. Especifica que o objetivo primordial do trabalho é a regularização do território. No entanto, busca-se, principalmente, a integração entre parentes para formar uma comunidade de objetivos comuns. Feito esse trabalho de (in)formação, o campo consiste basicamente, num primeiro momento, em entrevistas para compreender o processo histórico da comunidade, seus lugares sagrados, seus mitos de origem, seus sítios históricos.

No caso dos antropólogos do INCRA, eles dependem inteiramente da estrutura do órgão, o que comumente ocasiona o engessamento do trabalho. Muitas vezes, o motorista do órgão não quer ficar com o pesquisador em campo. O tempo em campo é somente dedicado para as entrevistas, restando pouco tempo para a observação. Nesse caso, o pesquisador acaba tendo que voltar para o hotel, perdendo a oportunidade de observar. No caso do INCRA, só são liberadas quatorze diária e meia, ou seja, duas semanas. No caso de repasse de mais verbas, é

permitida outra ida ao campo. No campo, espera-se uma oportunidade para começar o trabalho:

A gente trabalha dentro de uma camisa de força. A gente não tem aquela liberdade que tem um acadêmico de ir e ver uma coisa interessante numa comunidade quilombola, indígena ou em qualquer comunidade tradicional e se debruçar sobre aquilo livremente, pra produzir o que quiser e depois submeter a uma apreciação da comunidade acadêmica. A gente tem que produzir pra atender a legislação. A legislação normatiza. Inclusive, teve uma época que quiseram fazer até uma norma de execução do relatório antropológico. Preparou-se toda uma minuta, uma norma e na hora o órgão não aceitou e transformou em instrução normativa. São normas internas, mas se incorporam à legislação. É isso daí que eu vejo a diferença do laudo pro relatório. O relatório ele, normalmente, é feito pela esfera executiva, as instituições do executivo e o laudo é feito mais pela esfera judiciária, do Ministério Público. Quando é, por exemplo, um antropólogo do Ministério Público, se ele tiver de fazer é um laudo. Ele não precisa ser do Ministério Público. Ele pode ser um profissional de fora, mas a demanda vai ser deles. Quando a demanda é do Ministério Público ou da Justiça, aí se trata de um laudo. A gente termina no relatório antropológico fazendo coisas que pouco tem a ver com a Antropologia, como, por exemplo, a gente tem que trabalhar dados estatísticos da comunidade, do município, da região, dados historiográficos, uma série de coisas que a gente tem que trabalhar e que muitos antropólogos acadêmicos acham um saco e dizem “não, isso não é atribuição nossa”. Mas o órgão precisa disso. É como outra coisa... quando eu comecei no INCRA, eu fui passar uma semana em Brasília com o pessoal da Coordenação Geral e eles diziam assim “cuidado, você nem pode fazer um relatório de mil páginas e nem um relatório de cinquenta páginas”, que eram os dois exemplos que eles tinham lá extremos. Quem fazia os de setecentos a mil páginas, os acadêmicos... e eu estou falando isso pra mostrar pra você a diferença. Os acadêmicos não tem a preocupação de atender a isso daqui, assim, de uma certa forma... O órgão está preocupado em atender a uma demanda da comunidade, que é uma demanda por terra, regularização territorial, fundiária e o acadêmico vai lá na comunidade e se encanta com um mito, com uma lenda, com uma coisa e vai querer fazer elucubrações teórica sobre aquilo e enche um relatório de coisas...

Ou seja, independente da quantidade de páginas, o relato nos demonstra que sairemos do trabalho de campo mais experientes, não porque acumulamos detalhes teóricos, conceitos etc... Mas porque aprendemos que a diferença não é somente um dado empírico para as nossas pesquisas (por mais que venha a se tornar depois). A diferença é algo pra ser vivido, trocado, imaginado, “compartilhado”. Viveremos momentos de intensas alianças e espero que elas sejam demoníacas para todos nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

No campo, aprendemos que conhecer o outro não é mais um modo de representar o desconhecido, e sim interagir com ele. Não devemos unificar o diverso sob a representação. O que importa é a multiplicidade como modo de existência da

diferença intensiva e pura. Por isso, não tenho um ponto de vista sobre o que é o campo. Pelo contrário, o campo é que formula um ponto de vista ao meu respeito. Afinal, o modo como eu compreendo o campo não é o mesmo modo como o campo me compreende. Ou seja, o modo como cada um compreende o outro (e esse outro pode ser eu ou cada um de nós) é comprometido pelo modo como cada um imagina que o outro compreende... E, no final, eu posso nunca saber o que esse outro compreende e muito menos saber como é que ele compreende.

Conforme dito antes, a imersão da antropologia no universo social e cosmológico do “outro” é relativamente recente, data da década de 20 do século passado. De acordo com Peirano (1991), o *feedback* entre teoria e pesquisa, conhecimento básico do conhecimento científico, adquire na antropologia uma feição mais dramática, pois a pesquisa é a pesquisa de campo. Concebida como “método” por excelência da disciplina, “como rito de passagem” na formação dos especialistas ou ainda como uma mera “técnica” de coleta de dados, a pesquisa de campo é o procedimento básico da antropologia há um século.

Não se pode estudar os homens à maneira do botânico examinando a samambaia ou do zoólogo observando um crustáceo. Só se pode fazê-lo comunicando-se com eles, o que supõe que se pode fazê-lo de maneira durável ou transitória. Para Peirano (1991), o lugar da pesquisa de campo não se limita, no fazer antropológico, a uma coleta de dados, mas a um procedimento com implicações teóricas específicas. A pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada. Assim, a etnografia é uma “aculturação invertida” na qual se estabelece um diálogo entre a teoria acumulada na disciplina e o confronto com uma realidade, ou seja, com o informante, que traz novos desafios para serem entendidos e interpretados:

Foi bom conversar com a liderança etnograficamente, porque ele foi um interlocutor que contribuiu muito, mas politicamente não foi bom e, inclusive, eu acho que é uma questão a não ser recomendada. Ou seja, é interessante justamente pra que se evite certos problemas pra estar durante o próprio andamento da pesquisa. E se você pode ficar fora e ir e voltar, é bom porque você tem uma certa isenção em relação a esse tipo de situação. No meu caso, eu fiquei na casa dele e como eu lhe falei no começo, mas não só por causa dele, mas por aquelas coisas que eu enumerei no começo, você fica sob suspeição. “Ah, o fulano de tal vai tomar as terras do pessoal”, como se o antropólogo estivesse a serviço da liderança que quer dominar. Então tinha muitas... a gente ouvia muitos comentários desse tipo. “Ah o Zé Raimundo agora quer ser dono das terras

daqui tudinho e tal”. Mas isso já é também uma questão de um vício político que tem no mundo rural, de que o presidente de uma associação é como se fosse o dono dela, pela própria maneira como alguns deles acabam se comportando. Personalismo e aquela coisa toda. Esse tipo de comentário era mais com quem não se dava bem com o presidente, mas não afetava muito, no meu caso, não afetava muito a mim. Tinha esses probleminhas, que a gente vai lidando. Vai superando. Por isso que eu te falei que nós tivemos que fazer várias reuniões com as comunidades e sempre esclarecendo isso. Inclusive, eles vinham falar de, por exemplo, questões internas. Projetos que a associação fez e que não chegou e tal, que era um momento que a gente tinha que ser até um pouco direto e dizer “pessoal, estou aqui pra fazer isso, isso e isso. Isso daí que vocês estão falando não é minha atribuição. Eu não sei. Isso daí é um problema de vocês, interno de vocês, que vocês vão ter que resolver. Eu estou aqui pra fazer isso, isso e isso”, aí eu tinha que explicar pra eles, né? Ou seja, tentar dissociar o trabalho que eu estava fazendo das questões de outros agenciamentos políticos que as comunidades já tinham feito anteriormente, antes da chegada da equipe da pesquisa. Mas foram situações que a gente conseguiu superar. Isso foi mais no começo. Depois que eles passaram a conhecer a gente. Depois da segunda semana, que a gente já estava em campo todo dia. Que a gente faz também alguns rituais de inserção. Eu tive sorte que foi um período de festas, das festas de santo lá, de padroeiro, né? Dos mastros. Que tem os mastros. Eles vão tirar o mastro. Aí eles vão buscar a santa. É legal porque você tem um vínculo. Eles vão buscar o santo numa comunidade pra trazer pra comunidade deles. Aí tem todo um ritual nesse processo aí. E aí a gente acompanhou alguns deles e foi pra festa. Então, assim acaba vendo todo mundo e “Ah, você é um antropólogo e tal”, então você acaba que meio, na medida do possível, você acaba meio que se familiarizando com eles. Depois, já é uma outra... e já são mais abertos pra conversar e tal... Ou seja, se não fossem isso, seriam outras situações que exigiriam que eu tivesse um tempo inicial pra eles se acostumarem comigo, pra eu poder ter mais... Aí no final do trabalho já estava tudo esclarecido e já não tinha... Aliás, eu nunca tive dificuldades pra conseguir... Eu tive dificuldades assim ó... Eles são muito receosos. Então, algumas informações não era numa primeira conversa que eu conseguia obter. Eu perguntava uma coisa e a pessoa dizia assim “não, eu num sei não”, aí conversa vai e conversa vem, aí a pessoa acabava soltando depois, né? Porque, cara, essa coisa da opressão, da escravidão, das marcas históricas e simbólicas que a escravidão deixou naquelas comunidades... é que a escravidão já terminou há um tempão. A escravidão formalmente falando, né? Mas as relações de exploração, elas continuam até hoje, é claro. Pra ser sincero. Então, tem essa coisa de que alguns deles são muito desconfiados e não vão confiar em uma pessoa que chegou hoje ali. Então tem certas estratégias que você pesquisador precisa bolar pra ir adquirindo a confiança das pessoas com quem você vai conversar. No final como escrever isso no relatório (Ronaldo).

Para Peirano (1991), nem todo bom antropólogo é necessariamente etnógrafo. Há aqueles mais inclinados e os menos inclinados para a pesquisa de campo. Mas todo bom antropólogo aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre “teorias” acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia.

Clifford Geertz (2002), antropólogo americano, puxa a discussão para outro ponto importante no trabalho antropológico: a escrita. Ele entende que os bons textos de antropologia são despretensiosos, simples. O papel do etnógrafo, segundo ele, é ir a lugares, voltar com informações sobre o modo de vida das pessoas e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática. Geertz (2002) critica a transformação dos escritos antropológicos em romances, que estariam mais preocupados com a literatura do que com a cientificidade. Daí ele levanta a problemática da autoria, da assinatura, da presença autoral no texto, que há muito “atormenta” a antropologia:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado uma outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) - de realmente haverem, de um modo ou de outro, 'estado lá'. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita (GEERTZ, 2002, p. 15).

O grande desafio seria, segundo ele, descobrir onde se situar no texto, que deve conter, ao mesmo tempo, uma visão íntima e uma avaliação fria. Encontrar esse lugar é tão difícil quanto chegar a essa visão e fazer essa avaliação. Outra armadilha está no processo de demonstração dos dados. Os etnógrafos precisam, segundo Geertz (2002), convencer-nos não apenas de que eles estiveram “relamente” lá, mas de que, se houvéssomos estado lá, teríamos visto o que viram, sentido o que sentiram e concluído o que concluíram. Entrar em seus textos talvez seja tão difícil para os etnógrafos quanto entrar numa cultura, mas de um modo ou de outro, os etnógrafos conseguem fazê-los.

Por mais que os antropólogos busquem seus objetos para além dos muros da academia, é no mundo das bibliotecas, quadros-negros e seminários que eles escrevem. Para Geertz (2002), tanto o mundo estudado quanto o mundo de onde se estuda passaram por vastas mudanças que alteraram a relação social entre os que observam e perguntam e aqueles que são observados. Como no colonialismo. Hoje não se sustenta mais a ideia de que o antropólogo vai falar ou representar aqueles que não têm como se manifestar. Não se pode perder de vista que essa profissão formou-se num contexto histórico extremamente recente.



A problemática da produção do texto etnográfico está passando a ser abertamente discutida, pois hoje se entende que eles são construídos - e construídos para persuadir. A tarefa deles é demonstrar que os relatos sobre como vivem os outros podem transmitir convicção. Essa capacidade de convencer os leitores de que o que eles estão lendo é um relato autêntico, escrito por alguém pessoalmente familiarizado com aquele tipo de vida, num determinado lugar, é a base da etnografia, ou seja:

“Estar lá” em termos autorais, enfim, de maneira palpável na página, é um truque tão difícil de realizar quanto “estar lá” em pessoa, o que afinal exige, no mínimo, pouco mais do que uma reserva de passagens e a permissão para desembarcar, a disposição de suportar uma certa dose de solidão, invasão de privacidade e de desconforto físico, uma certa serenidade diante de excrescências corporais estranhas e febres inexplicáveis, a capacidade de permanecer imóvel para receber insultos artísticos, e o tipo de paciência necessária para sustentar uma busca interminável de agulhas invisíveis em palheiros invisíveis. E o tipo autoral do “estar lá” vem ficando cada vez mais difícil. A vantagem de desviarmos para o fascínio da escrita ao mesmo parte da atenção que temos dedicado ao fascínio do trabalho de campo, que nos manteve aprisionados por tanto tempo, está não apenas em que essa dificuldade será entendida com mais clareza, mas também em que aprenderemos a ler com um olhar mais perspicaz (GEERTZ, 2002, p. 39).

De acordo com Clifford (2002), a observação participante obriga seus praticantes a experimentar, em termos físicos e intelectuais, um árduo aprendizado linguístico, um envolvimento direto e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais. O desenvolvimento da ciência antropológica alcançou seu ápice nos anos 30 do século passado, quando se pode falar de um consenso sobre o intenso trabalho de campo, no qual as descrições feitas por acadêmicos qualificados credenciavam as práticas textuais específicas. Recentemente, para Clifford (2002), essas convenções estão se tornando distantes, tendo-se em mente que essa transformação está imersa na escrita etnográfica, que exige uma tradução da experiência para o texto. Portanto, a “experiência”, apesar da dificuldade de pinçá-la, tem servido como uma garantia eficaz da autoridade etnográfica. Atentemos para o que nos diz nosso interlocutor:

As semelhanças têm, digamos assim, no *modus operandi* e nos instrumentos que o antropólogo usa pra fazer as duas coisas, né? Os objetivos é que são um pouco diferentes e aí cada situação exige certas particularidades. O relatório, como o nome já está dizendo, ele é um relatório técnico. Então ele visa subsidiar o órgão, no caso, de um conjunto

de informações históricas, sociológicas, ambientais, que são itens necessários dentro de um processo. Então, o que eles pedem... e aí, assim, eu estou falando de um relatório nesse contexto, para os pregões, entendeu? Aí, no caso, nos feitos em outra situação, aí eu não sei como é. Eu não vivenciei isso. Mas no caso das empresas, elas até pedem. E na verdade as empresas pedem a partir de uma discussão que já foi feita entre elas, as empresas e o INCRA no período em que estava se pensando esses pregões. É que o relatório ele seja claro, que ele seja conciso e que se evite certos vícios acadêmicos... uma discussão teórica extensa, entendeu? Tem que ter uma discussão teórica, um fundamento teórico, mas que não é uma dissertação. Não é um trabalho acadêmico em si. No trabalho acadêmico você tem uma preocupação de que tanto a parte empírica, etnográfica seja bem feita como ter uma fundamentação teórica. Você está mais livre também, inclusive, porque você não tem um roteiro. Não tem nada que te oriente e diga "oh, você tem que fazer isso, isso e isso e seguir essas etapas". É muito diferente do caso do relatório pro do trabalho acadêmico. Você vai fazer um trabalho técnico, que tem inclusive uma normatização. Ou seja, você tem uma instrução normativa, uma portaria, um decreto que regulamenta e diz como é o andamento daquele relatório... quais as etapas, quais as partes, enfim... Então você tem que fazer o relatório pensando no que está lá naquele documento. Então tem essa questão. Na parte que eu diria do campo, do trabalho etnográfico em si, a gente procura utilizar as mesmas ferramentas que a gente utilizaria num trabalho de campo acadêmico. A diferença é que é um relatório técnico e que também tem uma dimensão política muito forte, que é toda aquela situação que gerou a produção daquele relatório, o processo administrativo, de reconhecimento de uma comunidade quilombola ou indígena. E nesse caso, no caso de um relatório técnico você tem... eu não diria a autoridade, porque não a gente que define isso, mas você tem uma responsabilidade de ao final dele você propor. Na verdade, não é você quem tá propondo. É você, a partir daquilo que conseguiu observar em campo e que você conseguiu dialogar com os nativos, com a comunidade pesquisa, no meu caso, você vai formular uma proposta de delimitação de um território e por mais que seja uma construção de que foi construída a partir do que os próprios quilombolas, no caso eles colocaram, porque eles quem indicam quais os limites e tal, mas é um trabalho que envolve uma certa negociação. Negociação no sentido de que, em certas situações, às vezes a própria comunidade pede, por exemplo, pra que uma área não seja inserida e em outras situações o antropólogo também vai ponderar, ele não vai bater o martelo, mas ele vai ponderar que se uma determina área for colocada ali isso pode potencializar um conflito ou pode retardar ainda mais o processo. É um trabalho delicado. É um trabalho muito delicado. Um trabalho que, quando você tá fazendo uma pesquisa acadêmica, você tem uma dimensão política do seu trabalho, existem relações que você trava ali no seu campo, mas você não decide nada. Você não está decidindo nada. Você não tem que encerrar seu trabalho, sua dissertação com uma proposta de um território. Então, você tem uma responsabilidade. Uma responsabilidade ética, política, profissional e depois que aquele trabalho for finalizado, que o produto daquele trabalho for finalizado, que no caso é o relatório, você vai ser, de certa forma, o responsável por aquilo. O responsável no sentido de que quem escreveu foi você, então você pode muito bem, inclusive, ser convocado pela Justiça, por exemplo, pra esclarecer algum ponto, por exemplo, dentro de um processo, né? Então é processo que você tem uma responsabilidade durante todo o percurso e, sobretudo, no final dele, que você tem que apresentar uma proposta de delimitação territorial, entendeu? Que, repetindo, não é você que define isso, mas você é um dos atores naquele processo, que vai apresentar uma proposta. Fiz um estudo de uma comunidade que tem uma cerâmica encravada entre os dois territórios quilombolas que estavam em estudo, o que eu estava fazendo e o que a minha colega estava fazendo. Ele estava no meio. E cogitou aí as

lideranças dos dois territórios, se juntaram e cogitaram a possibilidade de deixar a cerâmica de fora do relatório. Ela ia ficar só aquela ilha dentre os dois territórios. Aí é uma decisão que, por exemplo, numa situação dessas, como é que você vai dizer? “Não, não pode... não sei o quê e tal” ou você vai ouvir e você vai colocar pra eles as implicações disso e também vai ver o que é que a legislação também contempla ou que não contempla. Aí no caso não contemplaria. Porque como é que vai ficar uma empresa no meio de dois relatórios. Eles queria que a cerâmica ficasse de fora, mas a fazenda, a propriedade da cerâmica eles não iam abrir mão, até porque é uma área grande. Aí entra uma questão jurídica. Como é que o Estado vai indenizar uma parte e não vai indenizar outra? Ele vai repartir uma área e vai indenizar uma e vai deixar a outra de fora. Aí tem esses imbróglios aí que seriam muito complicados. No final das contas, não foi pra frente a proposta. Mas há situações. Eu já ouvi relatos de colegas que vivenciaram isso, de que às vezes as próprias comunidades pedem pra deixar um certo morador que está ali e que já tem uma certa relação de solidariedade com aquela figura que eles não querem mexer, “ah, então deixe de fora” e não pega aquela área. Cada situação é uma negociação específica. Não existe uma fórmula pronta, não tem uma maneira de se dizer assim “ah, você deve agir dessa e dessa maneira”. Existem situações ali de cada experiência, de cada campo, de cada relatório, que o antropólogo vai ter o bom senso e responsabilidade pra julgar. Então tem essa diferença que pra mim é crucial. Num relatório você tem uma maior responsabilidade, porque ao final você vai ser, de certa forma, responsável por uma proposição. Se essa proposição vai ser aceita ou não, aí já são outros desdobramentos. Mas que inclusive você vai estar ligado à ela, até que ela seja completamente resolvida. Então é basicamente isso que eu vejo, essas diferenças. As técnicas, o método que a gente utiliza, você vai tentar fazer o mesmo. Agora, é muito difícil, aliás é quase impossível você dizer que faz etnografia em trinta dias. Fazer etnografia em trinta dias, dentro de todas essas situações, de todas essas condições que você tem pra realizar aquele trabalho ali. É muito complicado.

Nesse sentido, a antropologia interpretativa desmistifica o que anteriormente não era questionado na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma visibilidade dos processos criativos pelos quais os objetos culturais são inventados e tratados como significativos. Nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador são inocentes. É necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, ou mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos.

Esta tradução da experiência da pesquisa num corpus textual separado de suas ocasiões discursivas de produção tem importantes consequências para a autoridade etnográfica. Os dados assim reformulados não precisam mais ser entendidos como a comunicação de pessoas específicas. Uma explicação ou descrição de um costume por um informante não precisa ser construída de uma forma que inclua a mensagem “fulano e fulano disseram isso”. Um ritual ou um evento textualizados não estão mais intimamente ligados à produção daquele evento por atores específicos. Em vez disso, estes textos se tornam evidências de um contexto englobante, uma realidade “cultural” (CLIFFORD, 2002, p.41).

Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventados. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais, que podem ser modificados quando necessário. Portanto, de acordo com Clifford, podemos concluir que toda etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais; esses dados não servem apenas como demonstração, mas estão sempre permeados por novos indícios, que permitem uma abordagem diversa. Enfim, que as reanálises da fecundidade teórica do trabalho de campo sirvam para a confirmação de que a antropologia é uma disciplina de artesãos, detalhista, que reconhece na sua prática cotidiana a temporalidade das explicações.

A antropologia na contemporaneidade vem resgatando importantes contribuições em torno da discussão sobre o indivíduo e a modernidade. A disciplina tem caminhado para uma incessante renovação teórica, conceitual e metodológica que têm propiciado abordagens mais profundas e abrangentes para dar conta da multifacetada complexidade da sociedade contemporânea.

Com a proposta de uma antropologia interpretativa, Geertz (1989) retoma a discussão sobre o estatuto da dimensão simbólica no pensamento social. Imprime, assim, uma importante mudança de perspectiva na antropologia, a partir das críticas ao etnocentrismo e ao determinismo biológico, que caracterizavam o evolucionismo, para afirmar uma visão da humanidade como um produto de complexas construções simbólicas. Ele procura desvendar o “tecido simbólico” quando questiona, inspirado em Weber, o significado de ação social, significado que se dá sempre num contexto coletivo e não como um código a ser decifrado de maneira fria e distante.

Entendendo a cultura na perspectiva do universo simbólico que governa e controla nosso comportamento, a partir de uma “teia de significados” que o próprio homem teceu, Geertz (1989) contribui para uma crescente visibilidade dos processos pelos quais os objetos culturais são inventados e tratados como significativos pela população. Tudo o que é humano, para ele, possui uma dimensão simbólica que lhe sustenta. Todas as nossas decisões são tomadas a partir desses símbolos e imagens públicas que organizam o mundo e conferem identidades às coisas.

Portanto, há um padrão de significados transmitido historicamente e incorporado através dos símbolos, como um sistema de concepções simbólicas, por meio das quais seus adeptos se comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e ações em relação à vida. É nesse sentido que ele desenvolve o conceito de “experiência-próxima” (GEERTZ, 1997), para dizer que o importante não é se tornar um “nativo”, como pensava Malinowski, mas é descobrir que “diabos eles pensam que estão fazendo” (GEERTZ, 1989, p.67).

Para que se possa entender as concepções alheias, ele acredita ser necessário deixarmos de lado nossas concepções e buscarmos ver as experiências dos outros em relação à sua própria concepção do “eu”. É através das formas simbólicas (palavras, imagens, instituições, comportamentos) que as pessoas realmente se representam para si mesmas e para os outros. Entender a forma e a força da vida interior dos nativos, para Geertz (1989), está muito mais ligado a entender o sentido de um provérbio ou uma piada do que a sensação de estar sendo aceito pelo grupo estudado.

É nesse alcançar da estrutura simbólica que ele desenvolve o conceito de “descrição densa” (GEERTZ, 1989), ou seja, é necessário que o antropólogo decodifique as camadas simbólicas do significado da ação. Para tal, ele precisa mergulhar na observação, descrição e análise, a fim de fornecer os elementos que dão coesão às atitudes individuais. Esse mergulho consiste numa maior responsabilidade do autor sobre seu texto, ao ser “obrigado” a assumir a autoria quando revela como chegou àquelas conclusões.

Embora a antropologia interpretativa tenha tido um forte impacto tanto dentro quanto fora da antropologia, os antropólogos hoje têm mais consciência de suas impropriedades do que na década de 70, quando ela começou a ganhar espaço. A falta de rigor metodológico de Geertz, por exemplo, deixa a análise cultural vulnerável aos críticos e céticos de tal abordagem. Na prática, a análise cultural de Geertz é tão estática quanto qualquer estruturalismo, pois, ao operar uma “descrição densa”, o significado é descrito, nunca inferido. Mas não se pode perder de vista que, mesmo limitada metodologicamente, a análise de Geertz continua a encontrar eco no campo dos estudos das ciências humanas e sociais.

Na contemporaneidade, as críticas desenvolvidas, principalmente por autores norte-americanos, recaem sobre o modelo etnográfico e a maneira pela qual

os antropólogos têm aparecido em seus textos desde Malinowski e a relação entre eles e os sujeitos de pesquisa. São os chamados pós-modernos, que se fundamentam na desconstrução de obras clássicas

Segundo os próprios antropólogos, é denominada meta-etnografia ou meta-antropologia, e dela participam James Clifford (1999), George Marcus (1994), Michael Fischer (2011) e até recentemente Clifford Geertz. Esta corrente tem como objeto de estudo a etnografia, como texto e gênero literário, e enfatiza as novas alternativas de escrita etnográfica. Caracteriza-se pela redefinição das maneiras de se fazer a observação participante no trabalho de campo, na relação com os outros. Tida como vanguarda pós-moderna, ou seja, a versão mais extrema da antropologia pós-moderna americana, está voltada para as questões referentes à crise da ciência em geral. Decretam o fim da antropologia como historicamente foi construída em nossa tradição. De forma geral, a discussão gira em torno da autoridade etnográfica científica da antropologia e sobre os limites e as possibilidades do conhecimento antropológico contemporâneo, enquanto verdade absoluta do antropólogo sobre seus sujeitos de pesquisa.

Clifford (1999) reflete sobre a intersubjetividade do encontro etnográfico e é simpático à ideia de um texto com muitas vozes, mas acaba tendo que reconhecer que, mesmo como polifonia, a etnografia é um texto de autoria de um determinado antropólogo, e a antropologia é uma ciência que faz parte da tradição ocidental. Portanto, a questão da autoridade etnográfica é examinada, para a maioria dos pós-modernistas, com o intuito de mostrar os limites de um fazer e um saber que se pretende objetivo. Os ensaios de Clifford (1999) e Fischer (2009, 2011) chegam a afirmar a parcialidade da verdade na antropologia e o caráter de ficção das etnografias construídas.

Assim, de forma geral, é possível dizer que as alternativas propostas pelo movimento pós-moderno são basicamente textuais, referindo-se a como encontrar uma nova maneira que incorpore no texto um pensamento e uma consciência sobre a tradição da antropologia. A crítica feita pelos antropólogos pós-modernos mostra que o rompimento com o modelo anterior é parcial, pois se questiona o processo da interpretação, mas não rompe com a separação radical entre observador, observado e suas culturas no trabalho de campo.

Isto significa que o objeto de estudo da antropologia não é mais a cultura do outro, mas a etnografia, o gênero literário como texto e as novas alternativas de escrita etnográfica. Para os antropólogos pós-modernos, a etnografia deve ser mais que uma interpretação sobre o outro. Deve ser uma negociação com diálogos, uma expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes, na qual fique evidente o outro no texto etnográfico e seu relacionamento com o antropólogo, além da própria voz deste.

O importante é perceber que existe uma reflexão profunda no pensar antropológico, necessária no mundo contemporâneo, tão propenso à tendência homogeneizadora, ao mesmo tempo em que se assiste ao surgimento de várias nacionalidades localizadas.

Se o antropólogo é quem detém o sentido que o nativo dá ao sentido de sua cultura, me questiono qual é o sentido que nós (também como nativos) damos a esses períodos em campo. Mas, se fôssemos os nativos, e se é o antropólogo que detém o sentido último, vamos esperar para que o antropólogo possa nos revelar esse sentido? Será que nesse momento nossas práticas de sentido serão reveladas? Como lembra o Antropólogo Viveiros de Castro (2002, p. 122):

[...] o problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos do seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o 'antropólogo' e o 'nativo'.

O que isso importa? O que importa nossas práticas reveladas em relatos etnográficos? O que mais importa no trabalho de campo é que tenhamos sido afetados (FAVRET-SAADA, 2005). Afetados por esses encontros que permanecerão vivos em nossa memória por um longo tempo, mesmo depois de resgatados e registrados numa folha de papel. Afinal, eles serão resgatados nos nossos trabalhos de campo e quando tivermos ressuscitando os deuses mortos da Antropologia por meio da escrita. Essa escrita nos ajudará durante o trabalho de campo a estabelecer afeto com uma condição outra; que nos permitirá ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo.

Ou seja, em lugar de supor que o tempo apenas fornece um meio externo para as relações humanas, é preciso compreender que ele é, ao contrário e em si

mesmo, uma relação. Pois é apenas com o tempo, e com o tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam - o que envolve, também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam (GOLDMAN, 2005).



## 6 CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto no trabalho, podemos identificar duas dimensões, entre as quais oscila uma identidade de descendência ex-escrava: de um lado, observa-se a construção de um perfil depreciativo da categoria, que geralmente é manifestado por grupos que vivem mais intensamente o conflito da identidade negra. Ocorre quando se criam mecanismos de uma não identificação com a negritude, tendo-se como referência valores dos modelos dominantes que interferem nas suas condutas. Eles sentem vergonha e escondem o que fazem.

Por outro lado, tem-se a construção de um perfil mais positivo da categoria ligado aos quilombolas que tende a relativizar os preconceitos a partir do processo de construção do relatório antropológico. Não se pode dizer que este seja um padrão dominante na prática de elaboração do R. A. junto às comunidades, mas pode ser identificado, mesmo que de forma tênue, nesta prática; e pode ser mais observado quando o exercício de construção dessa identidade quilombola está ligado a uma construção científica por parte dos antropólogos, possibilitando a reivindicação de um espaço político. Este espaço, por sua vez, propicia aos quilombolas um *status* que cobra deles o se assumir plenamente enquanto descendentes de ex-escravos.

O estabelecimento, ao longo das últimas décadas, após a promulgação da Constituição de 1988, de processos de participação política, caracterizados como a ampliação da cidadania e o acesso e conquista de direitos civis, políticos e, em menor escala, sociais, produziu a possibilidade de participação em uma série de conselhos, fóruns, novas estruturas institucionais no âmbito do Estado, com maior ou menor autonomia.

A demanda por antropólogos nos poderes Executivo e Legislativo tem possibilitado a implementação de fóruns e, entre outros, conselhos abertos para a participação da sociedade. Porém, o acesso a tais arenas participativas pode ser obstaculizado e dificultado por uma situação subjacente na sociedade brasileira, que permeia uma série de grupos sociais que operam na informalidade e fora, muitas vezes, do âmbito do que é considerado regular ou legal pelo Poder Público. Estabelece-se, desta forma, uma situação de desigualdade e assimetria na prática

participativa, com interesses conflitantes e divergentes. Assim, o objetivo deste trabalho foi também discutir a questão da participação do antropólogo junto aos órgãos governamentais, considerando as assimetrias de poder e influência entre os grupos sociais, especialmente entre organizações não governamentais e movimentos sociais, como as comunidade quilombolas.

Esse cenário, num determinado sentido, eleva a possibilidade de conflitos entre ONGs, organizações da sociedade civil e movimentos sociais que congregam setores com outros objetivos, vinculados, em geral, às reivindicações de moradia, emprego, reconhecimento, regularização e demarcação de terras. Conflito que, pelo aumento das possibilidades de participação dos indivíduos e organizações no Poder Público, passa a ter como palco os poderes Legislativo e Executivo.

O exemplo é a PEC 215/00 que, apesar de ser circunscrita à questão indígena no país, a tramitação do projeto de lei que pretende retirar do Legislativo para o Executivo a demarcação territorial de terras indígenas pode chegar também às terras quilombolas, possibilitando a efetivação de uma arena de confronto entre integrantes de organizações não governamentais e os próprios deputados.

Com isso, as organizações da sociedade civil passaram a ter um peso, às vezes importante, no processo de discussão, formulação e implementação das políticas públicas. Conjunção que abre a possibilidade de disputas entre setores sociais divergentes, mesmo em um panorama no qual persistem desigualdades em termos de recursos de ordem econômica, informação, mobilização, representação política e mesmo em situações assimétricas de poder. A participação passa a ser vista como uma intervenção social periódica e planejada no processo de formulação e implementação de políticas públicas, redundando no surgimento e efetivação de vários movimentos sociais e grupos de pressão.

Ambos os grupos estudados aqui - antropólogos e quilombolas - promovem uma discussão que traz à tona diferentes e divergentes compreensões sobre a questão identitária ex-escrava e sobre as relações sociais estabelecidas com o INCRA e seus antropólogos. Acrescente-se a característica ao embate o elemento identitário muito forte, baseado, num determinado sentido, nas ideias veiculada pelos próprios antropólogos.

É, sobretudo, nesta conjuntura histórica que a perícia antropológica se consolida, pelas contribuições apontadas nas pesquisas etnográficas. Fica evidente que o trabalho do antropólogo perito não se constitui num mero parecer técnico, mas reflete uma preocupação central: o aprofundamento resultante da pesquisa de campo etnográfica, elaborada na vivência “In Loco” e que busca realçar o ponto de vista dos grupos pesquisados. Os instrumentos consagrados pela prática antropológica adquirem, neste caso, um lugar privilegiado na interlocução com o campo e com os profissionais do direito, nas ações necessárias à revisão constitucional que se inicia desde a promulgação da Carta Magna (OLIVEIRA, 1994).

Assim, a questão central na definição de um grupo étnico é a afirmação da identidade através do estabelecimento de fronteiras simbolicamente construídas, baseadas em diferenças culturais, muitas vezes naturalizadas pelos sujeitos, mas sempre usadas para definir seu pertencimento a um grupo, região, nação etc. Dessa forma, o Relatório Antropológico, ao identificar e propor a delimitação do território étnico, deverá demonstrar os critérios de autorreconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo identificando sua trajetória histórica própria e a caracterização da sua ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Neste sentido, é importante a caracterização, no relatório antropológico, das redes de solidariedade e reciprocidade constituintes da comunidade remanescente de quilombo e relativas às suas interações sociais. O objetivo principal dos relatórios é fornecer subsídios técnicos para a identificação e delimitação dos territórios das comunidades remanescentes de quilombo e, também, incluir os estudos e as pesquisas desenvolvidas para a fundamentação teórica metodológica desses relatórios.

Parafraseando João Pacheco de Oliveira, o antropólogo certamente dispõe da competência específica para discorrer e analisar tais assuntos. Mas é importante indagar se o seu pronunciamento será interpretado como legitimamente o permite a pesquisa antropológica ou se, inversamente, as injunções e expectativas contidas no contexto de um relatório antropológico o transformam em algo estranho à própria Antropologia.

Todas essas questões apontam para a necessidade de uma revisão muito séria e profunda nos discursos acadêmicos e políticos acerca do papel do

antropólogo na elaboração dos relatórios antropológicos na sociedade atual. Não uma investigação maniqueísta à procura de malditos e benditos, mas uma análise dialética e não dualista. E fica mais uma pergunta: como compatibilizar valores humanos com valores não humanos? No mais, devemos disseminar em outros veículos de comunicação - que não somente a academia - a importância de criar mecanismos de investigação para a compreensão dessas identidades marginalizadas.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, J. C. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 37, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-9091998000200001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-9091998000200001&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 05 jul. 2012.

ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Eds.). **Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1987.

AVELAR, L. Participação política. In: \_\_\_\_\_; CINTRA, A. O. (orgs.). **Sistema político brasileiro: uma introdução**. São Paulo: Fundação Unesp, 2004.

AVRITZER, L. **A Moralidade da Democracia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992a.

\_\_\_\_\_. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

BARREIRA, César. **Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no Sertão**. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte, UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Orgs.). **Antropologia da Etnicidade: Para além de "Ethnic groups and boundaries"**. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BARRETT, M. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In: ZIZEK, S. (Ed.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 235-264.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Editora UFMG: 2000.

BORGES, P. A. **Os Donos da terra e a luta pela Reforma Agrária**. Rio de Janeiro: CODECRI – IBASE, 1984.

BURITY, J. **Psicanálise, Identificação e a Formação de Atores Coletivos**. Relatório de pesquisa (mimeo). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1997.

\_\_\_\_\_. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos? In: \_\_\_\_\_ (Org.) **Cultura e Identidade**: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 29-63.

\_\_\_\_\_. A. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2006.

CALDERÓN, F.; JELIN, E. Classes sociais e movimentos sociais na América Latina: perspectivas teóricas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, n. 5, v. 2, p 67-85, out. 1987.

CARDOSO, R. “Movimentos sociais na América Latina: revisão teórico-metodológica” In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 3, São Paulo, ANPOCS, 1987. p. 27-50.

\_\_\_\_\_. A trajetória dos Movimentos Sociais. In: DAGNINO, E. (org.). **Anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CASTELLS, M. **A Era da Informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 3. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.

\_\_\_\_\_. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999b.

CEARÁ. **Das Senzalas Para os Salões**. Edição Comemorativa do 1º Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988.

CLIFFORD, J. A autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

COSTA, S. Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil. **Novos Estudos**, v. 38, p. 38- 52, 1994.

COUTINHO, C. N. **A Democracia como Valor Universal**. São Paulo: Editora Ciências Humanas Ltda, 1990.

CUNHA, M. C. da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. São Paulo: EDUSC, 1999.

DAGNINO, E. Cultura, Cidadania e Democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda da América Latina. In: ALVARÉZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (orgs.) **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 61-102.

\_\_\_\_\_. Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Sociedade Civil e Espaço Público**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002. p. 279 – 301.

DAL POZ NETO, J. Antropólogos, Peritos e Suspeitos: questões sobre a produção da verdade judicial. In: SILVA, O. S. et al. **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis: Edufsc, 1994. p. 53-59.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1996.

DOIMO, A. M. **Movimento Popular no Brasil pós-70**: formação de um campo ético-político. 1993. 212f. Tese (Doutorado) – Curso Ciência Política, USP, São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Vez e a Voz do Popular**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

FOUCAULT, M. Subjetividade e verdade. In: \_\_\_\_\_. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 107-115.

\_\_\_\_\_. Resposta a Derrida. In: \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. V. I.

GADAMER, H. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4ª Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 11ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Manicômios, prisões e conventos**. Tradução Dante Moreira Leite. 7ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

GOHN, M. da G. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

GOMES, W. Verdade e Perspectiva. A Questão da Verdade e o Fato Jornalístico. **Textos de Cultura e Comunicação**, Salvador, v. 29, p.63-83, 1993.

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.

HONNET, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Reconhecimento ou distribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUSA, J.; MATTOS, P. **Teoria Crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.



INSTITUTO BRASILEIRO DE ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL (IBAM). **Experiências inovadoras:** Assentamentos de Comunidades de Trabalhadores Rurais. Rio de Janeiro: PNUD, 1997.

JACOBI, P. Movimentos Reivindicatórios Urbanos, Estado e Cultura Política: reflexão em torno da ação coletiva e dos seus efeitos político-institucionais no Brasil. In: LARANGEIRA, S. (Org.). **Classes Sociais e Movimentos Sociais na América Latina.** São Paulo: Hucitec, 1990. p. 220-244.

KRISCHKE, P.; SCHERER-WARREN, I. **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LATOUR, B. 1994. Crises. In: \_\_\_\_\_. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994. p. 7-17.

\_\_\_\_\_. **Políticas da natureza:** como fazer ciência na democracia. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: EDUSC, 2004a.

\_\_\_\_\_. Por uma antropologia do centro (Entrevista). In: **Revista Mana:** estudos de antropologia social. Volume 10, n.2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2004b.

LEITE, I. B. Introdução: os laudos periciais – um novo cenário na prática antropológica. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Laudos antropológicos em debate.** Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2005. p. 13-28.

L'ESTOILE, B. de; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. **Antropologia, Império e estados nacionais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.

LÜCHMANN, L.; SCHERER-WARREN, I. Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil – Introdução. **Política & Sociedade:** Revista de Sociologia Política, Florianópolis: UFSC, Cidade Futura, v. 1. n. 5, p 11-34, 2004.

MARTINS, J. de S. **Resistência no Campo.** Salvador: Cadernos do CEAS, 1984.

MELUCCI, A. **A invenção do presente:** movimentos sociais em sociedades complexas. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2001.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista da USP,** 28, 1995-1996.

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.** Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, A.; NASCIMENTO, E. L. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, A. S.; HUNTLEY, L. (Orgs.). **Tirando a Máscara:** Ensaio sobre o Racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

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

OLIVEIRA, J. P. Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, O. S. et al. **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais.** Florianópolis: EDUFSC, 1994. p. 115-139.

\_\_\_\_\_. **Indigenismo e territorialização.** Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1998.

\_\_\_\_\_. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, B. de; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. **Antropologia, Império e estados nacionais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002, p.253-277.

OLIVEIRA, R. C. Práticas Interétnicas e Moralidade. In: ARANTES, A. A.; RUBEN, G. R.; DEBERT, G. G. **Desenvolvimento e Direitos Humanos:** a responsabilidade do Antropólogo. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992. p.55-67.

\_\_\_\_\_. **Direito Legal e insulto moral** - Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. Racismo, direitos e cidadania. **Revista Estudos Avançados.** USP, São Paulo, v.18, n.50, p.81-93, 2004.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da Identidade:** ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PALMEIRA, M; BARREIRA, C. (Orgs.). **Política no Brasil:** visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política (UFRJ), 2006.

PEIRANO, M. O antropólogo como cidadão. In: \_\_\_\_\_. **Uma Antropologia no Plural:** Três experiências contemporâneas. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992. p. 85-104.

\_\_\_\_\_. (Org.). **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

SANTOS, B. S. **Pela Mão de Alice**: O Social e o Político na Pós-Modernidade. São Paulo, Cortez Editora, 1997.

SANTOS, S. C. Notas Sobre Ética e Ciência. In: LEITE, I. B. (Org.). **Ética e Estética na Antropologia**. Florianópolis, PPGAS/CNPq, 1998. p.83-88.

SCHERER-WARREN, I. O caráter dos novos movimentos sociais. In: \_\_\_\_\_; KRISCHKE, P. J. **Uma Revolução no Cotidiano?** Os Novos Movimentos Sociais na América do Sul. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Redes sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, L. C.; SILVEIRA, R. L. L. da. **Redes, sociedades e territórios**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

\_\_\_\_\_. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Soc. Estado**, Brasília, v. 21, n. \_\_\_\_\_, 1, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922006000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922006000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 23 jun. 2007.

SIGAUD, L. Milícias, Jagunços e Democracia. **Ciência Hoje** – Suplemento sobre violência, v.5, n.28, 1998.

STÉDILE, J. P. **A Questão Agrária no Brasil**. São Paulo: Ed. Atual, 1997.

STRAUSS, A. **Espelhos e máscaras**: A busca de identidade. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

PAIVA, M. W. **Reforma Agrária**: Necessidade Urgente. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

PARAÍSO, M. H. B. Reflexões sobre Fontes Oraís e Escritas na Elaboração de Laudos Periciais. In: SILVA, O. S. et al. **A perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis: Edufsc, 1994. p. 42-52.

PINTO, C. R. J. As ONGs e a política no Brasil: presença de novos atores. **DADOS Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, p.651-670, 2006.

RIOS, A. V. V. Quilombos: Raízes, conceitos e perspectivas. **Boletim Informativo NUER** – Núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas. 2ª Ed. Fundação Cultural Palmares, Florianópolis: UFSC, v.1, n.1. 1997.

ROLNIK, R. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 17, p. 29-41, 1989.

SILVA, A. L. Há Antropologia nos Laudos Antropológicos. In: SILVA, O. S. et al. **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis: EDUFSC, 1994. p. 60-66.

THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. A árvore da Liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Vol. I.

VIANNA, L. W. **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze e o Possível (Sobre o Involuntarismo na Política). In: AILLEZ, É. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.