

“Filhos de uma reza só”: regulamentação jurídica das identidades e paradoxos da adequação no reconhecimento do Quilombo do Carmo

REBECA CAMPOS FERREIRA

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p13-31

resumo O presente artigo é voltado ao processo de reconhecimento e titulação de terras de comunidades de quilombo no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal do Brasil, de 1988. O processo em questão, realizado pelo Estado, tem por objetivo expedir aos quilombolas os títulos de propriedade coletiva. O campo de observação empírica é o Quilombo do Carmo, SP, formado por descendentes de escravos da Ordem do Carmo, auto-designados filhos de Nossa Senhora do Carmo – “Filhos de uma reza só” –, onde se desenrola o processo de transformação do grupo como sujeito de novo conjunto de direitos. Aqui se desenvolverá uma reflexão sobre a dinamicidade das identidades, por meio do acompanhamento de um grupo etnicamente diferenciado, frente ao novo horizonte de direitos, o que leva a um re-ordenamento na comunidade, enquanto ator político e social, passando à regulamentação jurídica da identidade.

palavras-chave Comunidades Remanescentes de Quilombos; Reconhecimento Territorial; Etnicidade; Catolicismo Negro; Catolicismo Popular

“Sons of a single prayer”: legal regulation of identities and paradoxes of adequacy in the recognition from Quilombo do Carmo

abstract This article is focused on the process of recognizing and titling of Quilombo communities in

the prescribed by Article 68 of the Federal Constitution of Brazil of 1988. The process in question, held by the state, aims to expedite the quilombolas collective property titles. The field of empirical observation is the Quilombo do Carmo, SP, formed by descendants of slaves from the Carmelite Order, self-appointed sons of Our Lady of Mount Carmel – “Sons of only a prayer” – which takes place the process of transformation of the group as a subject new set of rights. Here we develop a reflection on the dynamics of identities, by monitoring a group of ethnically differentiated towards the new horizon of rights, which leads to a re-ordering in the community, while political and social actor, going to respect the legal regulation s identity.

keywords Remnants of Quilombo Communities; Territorial Recognition; Ethnicity; Black Catholicism; Popular Catholicism

Introdução

O presente artigo é decorrente de pesquisas que resultaram no Laudo Antropológico de Reconhecimento da Comunidade do Carmo¹, por meio da Perícia Antropológica do Ministério Público Federal, (suprimidas marcas de autoria). Tal proposta parte de um conjunto de ações orientadas pelo viés institucional com o objetivo de compreender o processo de ocupação do bairro, levando em consideração a formação da comunidade negra. Isto foi possível a partir da descrição dos sucessivos movimentos

que resultaram na perda de suas terras, de forma a retratar a dinâmica das reconstruções da ocupação da área em diferentes períodos. Nesse contexto, atentei para o fato de que a religião permeia e perpassara os âmbitos da vida cotidiana da comunidade, surgindo como marcador relevante, colocado e vivido pelo próprio grupo, influenciando na lógica da territorialidade e do parentesco. Com o material colhido no âmbito dos trabalhos do Laudo (suprimidas marcas de autoria)², buscou-se identificar as formas de ocupação, transmissão e herança das terras, bem como as relações sociais, religiosas e de parentesco, tecidas pelos seus ocupantes no uso dos espaços.

Considera-se que a construção identitária do grupo está ligada ao âmbito religioso: os atuais moradores colocam-se como Filhos de Nossa Senhora do Carmo. Contudo, a partir do reconhecimento, são postos e devem se colocar enquanto Escravos de Nossa Senhora do Carmo para que tenham efetivo acesso aos direitos, e diante disso, o que se problematiza é a necessidade de adequação às categorias jurídicas e seus impactos na construção identitária do grupo. A identidade quilombola na Comunidade do Carmo começa a se desenhar após a entrega do Laudo, e a partir daí o que se vê é um deslocamento, combinação, sobreposição, que orientam a reflexão ora proposta. Isto permite pensar acerca das dinâmicas identitárias, considerando a ideia da terra de preto como origem, e da terra de santo como construção cotidiana. Sua especificidade reside ainda na origem comum da descendência da Santa, considerada a proprietária das terras e mãe de todos eles – filhos de uma reza só³ – e nas relações com as demais santidades. Volta-se a uma identidade baseada na devoção, que reage a partir das novas categorias classificatórias, sendo apropriado o ser quilombola e ressignificada a memória.

A perda territorial da comunidade é significativa: de 1919 a 2011 houve uma redução de 99,72% da área ocupada. Passam de uma área total de 2.175 aos atuais 6,6 alqueires, distribuídos ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo. Assim, assume-se que se mantiveram unidos “em torno da fé no miolinho da Terra da Santa”⁴, figurando a religião um aspecto central na análise proposta. A partir da sua relevância neste estudo de caso, pretende-se pensar as singularidades culturais em processos de reconhecimento étnico, suas dinâmicas e as diversas construções identitárias, que têm de se adequar à generalidade das categorias jurídicas. Como contraponto, buscar-se-á pensar o modo pelo qual as mesmas categorias são capturadas pelos grupos, servindo às diversas lógicas locais. A etnografia revelou que tais relações são muito complexas e podem ser pensadas a partir do atual momento da comunidade: a fundação da Associação do Quilombo do Carmo. E assim emerge um quilombo de negros, mas que, sobretudo, é o Quilombo da Santa.

Os Escravos de Nossa Senhora do Carmo

O Bairro do Carmo localiza-se em São Roque, a 70 quilômetros de São Paulo. Está a 30 quilômetros do centro do município, na zona rural, cercado por importantes agentes econômicos que fazem da região uma relevante área de especulação imobiliária. Tem cerca de 700 moradores, em 175 residências distribuídas por 11 ruas não pavimentadas. A comunidade constitui-se por grupos familiares relacionados entre si por laços de consanguinidade e afinidade, e por obrigações recíprocas definidas por relações de compadrio e vizinhança. A vida social é regrada pelo calendário religioso, esfera de onde também provém a base da identidade

do grupo, regido pelo movimento de santos que movimenta relações entre famílias e entre pessoas tomadas individualmente, estabelecendo integração entre as unidades constituintes da formação social comunitária.

Os moradores descendem de Escravos da Província Carmelitana Fluminense (PCF), proprietária de uma fazenda de 2.175 alqueires no local, oriunda em parte por doação de terra de sesmaria e em parte por dote, no século XVIII. Não havia convento e os religiosos a administravam a partir de São Paulo, o que permitiu a relativa autonomia em que lá viviam os escravos, que desempenhavam atividades para abastecimento dos demais conventos, estando a fazenda sob administração dos cativos⁵.

As leis imperiais instituídas a partir da década de 1850 asfixiaram as ordens religiosas, impedindo o ingresso de novos frades. Com tal legislação, a PCF foi submetida à autoridade de visitantes apostólicos e controlada por relatórios ministeriais, o que gerou redução no quadro administrativo, restando poucos religiosos para preservar o vasto patrimônio. Os arrendamentos de propriedades e de escravos foram as alternativas encontradas para a administração dos bens (MOLINA, 2006).

Nesse contexto, os escravos da Fazenda do Carmo foram arrendados ao proprietário de terras do Bananal, no Vale do Paraíba, em contrato de 20 anos, a partir de 1866. Na memória dos moradores, a origem do grupo é narrada como a ida das famílias, juntamente com a Santa, ao Bananal para “pagar uma dívida da Nossa Senhora do Carmo”, não na condição de escravos, e sim enquanto filhos da santa. Ao retornar, puderam usufruir com liberdade das terras que já ocupavam, pertencentes à própria Senhora do Carmo, e a preservariam por sua devoção, sem influência da Ordem, que estava em processo de reestruturação, agora sob o Brasil republicano.

Na década de 1900, a PCF passou a cobrar aluguel pelo uso das terras, passando os ex-escravos à condição de arrendatários. Com o advento da imigração estrangeira e a valorização das terras de São Roque, a Ordem, interessada na venda da fazenda, interpelou contra os negros ações de Força Velha Espoliativa⁶ na Justiça Estadual, em 1912⁷, e na Justiça Federal, o pedido de Demarcação da Fazenda do Carmo⁸, em 1916. Alguns dos moradores do Carmo constituíram advogado e alegaram que a terra lhes fora doada verbalmente após o pagamento da dívida da Santa, e que, embora cada um exercesse posse cultivando um trato de terreno – o que mostra a lógica da propriedade segundo o trabalho empenhado na terra – eles possuíam campos de comunhão, que mostra a lógica de uso comum. A dívida da Santa em questão se refere às dívidas da Ordem do Carmo no contexto dos ataques da legislação imperial.

Em 1919, a Ordem chamou em juízo os ex-escravos para propor acordo. Algumas negociações foram firmadas, e esses ocupantes foram reduzidos à quarta parte da área que ocupavam; para muitos, a causa seguiu a revelia⁹. Os lotes dos negros foram determinados nas faixas marginais da fazenda, após a obrigação de abandonar benfeitorias estabelecidas, o que reestruturou a ocupação no interior das Terras da Santa. Os lotes foram demarcados judicialmente, e, no âmbito da comunidade, foram entregues à guarda do Santo da Família, pertencendo o território maior à mãe, Senhora do Carmo, conforme classificação do grupo.

A PCF deixou o cenário após a divisão definitiva da fazenda em 1932¹⁰. Da década de 1930 em diante, houve sucessivo, contínuo e violento processo de expropriação das terras dos Pretos do Carmo, revelado pelas disputas judicializadas. Invasões, trocas – dadas as relações de patronagem e de compadrio que envolvem sujeitos em desequilíbrio de poder –

e ainda expropriações, marcam as décadas que seguem, em transações formais e informais que reduziram drasticamente a área. Os conflitos fundiários seguem até a década de 1970, quando se estabelecem interesses imobiliários motivados pela implantação de condomínios fechados de alto padrão na região. A essa altura, já restava apenas o pequeno quinhão da Santa, composto pela Capela rodeada pelas casas, resguardado até hoje desde 1932, que totaliza 6,6 alqueires.

Na década de 1980, uma família adquire 400 alqueires em prol da construção do condomínio “Patrimônio do Carmo”, ao lado do bairro, onde atualmente existem residências de luxo, que são a principal fonte de emprego dos negros do Carmo. O quadro se completa com a recente venda da antiga fazenda vizinha, Icará, cujo proprietário empregara negros e abarcara suas terras no passado, a um grupo coreano que implantará no local o maior campo de golfe da América Latina, acompanhado de um complexo hoteleiro.

Na década de 1990, surge um representante informando ao MPF a existência do quilombo, após conflito com os proprietários do condomínio, e funda associação civil sem o respaldo da comunidade. A ele foram atribuídos crimes, pelos quais respondeu com pena de reclusão. A notícia da existência do Quilombo do Carmo foi assim disseminada, em um contexto de conflitos fundiários, violência e representatividade discutível, já que os moradores do bairro desconheciam seu autodenominado representante, e tampouco sabiam acerca da categoria jurídica mencionada pelo Artigo 68.

O que se enfatiza é a trajetória conturbada de uma comunidade que se reconhece enquanto devota, antes de reconhecer-se enquanto descendente de escravos, para manutenção de terras que sequer lhes pertencem, antes são de Nossa Senhora do Carmo. Vê-se, com o direi-

to reconhecido pelo Artigo 68, uma série de questões fundiárias e de interesse político e econômico que impactam diretamente o modo pelo qual a comunidade se vê e nos seus meios de manutenção. Dessa maneira, o dispositivo passa a representar instrumento de luta política efetiva para o grupo que, embora sempre fizessem parte do cenário, a partir de agora pode combater em novas condições. São sujeitos, portadores de direitos diferenciados, o que pressupõe tanto o reconhecimento externo da condição de remanescentes quanto essa percepção no âmbito interno do grupo.

Os Filhos de Nossa Senhora do Carmo

Para compreender o Quilombo do Carmo atual e em suas relações ao longo de um processo histórico é preciso ter o aspecto religioso como primordial em sua organização social. A religião perpassa os demais âmbitos, põe em ação elementos que simbolizam a identidade, identificando a cada um e a todos como parte de uma totalidade própria: como “filhos de uma reza só”. Serão feitas considerações acerca do calendário religioso anual do bairro que mobiliza a comunidade, recorrendo às evidências etnográficas, na medida em que estas permitem remeter ao que se discute na bibliografia específica acerca da identidade, da religião e seus desdobramentos.

O calendário religioso mostra traços do catolicismo popular e negro, e se faz presente nas relações sociais cotidianas; é intenso e constituído por um conjunto de celebrações classificadas como oficiais e pagãs¹¹. Em suma, apresenta 15 procissões¹², seis festas¹³, quatro rezas de terço¹⁴, e cinco novenas¹⁵. Além dessas, há outras, sem data definida. Há duas excursões ao Santuário de Aparecida do Nor-

te¹⁶, e quatro romarias¹⁷. Vê-se um circuito de romarias e procissões, santos e obrigações, que colocam em relação os moradores entre si e parentes que não residem no bairro. O calendário religioso é seguido com rigor, havendo sanções quanto a determinados eventos¹⁸. Entre as celebrações oficiais, a Festa de Nossa Senhora do Carmo é a mais importante. Ocorre todos os anos, em julho, começa no dia sete, com a novena, e finda com Santo Elias, no dia 20. O ápice é o dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho, no qual a Santa passa pela coroação e há levantamento de mastro. No domingo seguinte, celebra-se a Grande Festa da Padroeira, conforme chamada pela própria comunidade. E o período que antecede a festa, a partir do final da quaresma, é tão ou mais mobilizador: movimenta relações, explicita alianças e antagonismos, com o direcionamento das ações e participação intensa da comunidade.

A formação social comunitária parece exteriorizada no mês de julho, no qual se evidenciam e reforçam laços de solidariedade e sociabilidade entre as famílias. Sendo as relações de parentesco e de compadrio os traços marcantes da organização social da comunidade, tem-se a atualização maior, por meio da religião, perpassando relações que orientam a vida no Carmo e extrapolam a ocupação atual do território. Em julho, o ciclo de quatro procissões¹⁹ dá movimento ao social, em situações subsequentes nas quais a comunidade mobiliza-se e evidencia traços identitários, no caminhar da procissão de 30 imagens de santos enfeitadas em seus andores. Pode-se afirmar que o “centro da parte religiosa é menos a missa do que a procissão, na qual se conduz pelas ruas as imagens dos santos, rodeados pela corte de seus devotos” (BASTIDE, 1971, p. 488).

A procissão da Grande Festa mostra os laços estreitos e hierárquicos: Nossa Senhora do Carmo é a última e a mais esperada a sair, en-

quanto São Benedito segue, em todas as procissões, sempre em primeiro lugar²⁰. Todos os 30 santos em procissão possuem uma família responsável por enfeitar o respectivo andor: “cada família tem o seu santo”, o que localmente se denomina de ‘santo de cabeça’. Nas reuniões que antecedem a festa são verificadas as graças alcançadas, sendo que aquele que a obteve será responsável por enfeitar o andor do santo que lhe concedeu. A família tradicionalmente responsável cederá o lugar ao pagador da promessa. O fato evidencia uma rede de obrigações que se forma entre as famílias e os santos; o parentesco entre as famílias assenta-se no plano do sagrado, na medida em que reproduz o parentesco entre os santos; e os santos das famílias representam um plano, por extensão, das relações da comunidade.

O culto do santo de casa realiza interesses religiosos determinados pela lógica da produção simbólica da família no plano do sagrado.

(...) desse modo, o culto de cada santo das famílias refaz, no plano do sagrado, a instituição familiar, como foco das relações entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e cultura. ‘Posse’ de um santo determina a realização de relações sociais, econômicas, etc, entre uma família e outras famílias da comunidade. Consequentemente ressalta o caráter ao mesmo tempo estruturante e estruturado das relações entre a família e a comunidade (BANDEIRA, 1988, p. 210).

A cada graça obtida há ‘troca’ de santos, movimento contínuo que interliga, e que coloca, em rede de obrigações mútuas, umas famílias às outras. A religião constrói e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se vê é a troca recíproca em relações caracterizadas pela fluidez, uma vez que não há fixação ou posse intransferível

do santo: a prioridade é dada pela obrigação da promessa, que amplia o raio da reciprocidade e quebra o caráter puramente familiar. E a cada ano tem-se a renovação cíclica, que mantém laços comunitários, pautados na fé e no compromisso com a divindade.

Processos de interação podem ser vistos e tornam-se relevantes objetos de reflexão. O catolicismo popular é fortemente marcado pelo culto aos santos e festividades. O clero empenhara-se em combater as características que se aproximassem de tradições africanas, porém, rearranjos continuaram a ser realizados, e em locais afastados, pouco mudou. A organização por leigos é apontada como característica marcante, sobretudo em regiões onde o controle eclesástico e a educação dogmática formal são reduzidos. A relação de membros de comunidades negras com santos é relevante no âmbito da construção identitária destes grupos, permite integração e fornecem meios para pensar a realidade e se colocar nela (MELO E SOUZA, 2002), aqui com a peculiaridade de uma memória social perpassada pelo sagrado, que levam a esse plano, por sua vez, o território²¹ e o parentesco²².

Sujeitos de Direito

O quilombo, como direito, é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado em suas mais diversas formas: ele embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação e instaura a dúvida sobre a capacidade do Estado em ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial (LEITE, 2008, p. 277).

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos territoriais que decorrem do direito constitucional levam ao redimensionamento do conceito de quilombo,

e também dos conceitos de identidade, etnicidade e territorialidade. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa identidade política, administrativa e legal, e ainda identidade social, que remete a identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos. O Artigo 68 institui sujeito social, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos, criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas. A categoria jurídica remanescente de quilombo institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários (ARRUTI, 2003). Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada incompleta, que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (ALMEIDA, 1997).

Com isso vem à tona a necessidade de redimensionar o conceito de quilombo, de modo a abranger a variedade de situações de ocupação de terras, para além da noção de fuga e resistência. Na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos” (ARRUTI, 1997, p. 01), fez-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades remanescentes, no plano conceitual e normativo; em universos distintos: o da análise científica e da intervenção jurídica. A ressemantização do termo afirma sua contemporaneidade, na linha da existência de uma identidade coletiva, com referência histórica comum e valores compartilhados.

Os remanescentes de quilombo passam a ser tomados em sua dimensão política, entre as quais perpassa a noção de etnicidade e territorialidade. Etnicidade tomada no sentido

de forma de organização social pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta que se valida na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997). Toma-se o conceito de grupo étnico, que se associa à ideia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de auto atribuição²³, e vai-se a critérios organizativos que apontam as tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações.

Assume-se a teorização de Barth (1969), enquanto foca aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, tomando-os como modos de organização pautados na consignação e auto atribuição dos indivíduos a determinadas categorias de etnicidade. Uma noção dinâmica, relacionada à interação de grupos sociais por meio de processos de exclusão e de inclusão que estabelecem limites entre os referidos grupos. Os critérios de pertença na interação social, em relação com a questão da identidade coletiva e, por conseguinte, a questão específica da etnicidade, voltam-se à problemática da fixação de símbolos identitários que estruturam a crença em uma origem comum (CUNHA, 1986). Nesse sentido, Poutignat e Streiff-Fenart (1997) argumentam que o diferencial da identidade étnica frente às outras formas de identidade coletiva é a orientação ao passado, no qual se representa a memória coletiva, uma história mística, com significações que dão, por sua vez, sentido à organização e interações sociais. A etnicidade passa a ser compreendida em situação, como forma de organização política, o que leva a tomar a cultura como constantemente reelaborada (CUNHA, 1986).

E, no plano do indivíduo, “a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é

socialmente atribuído” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997, p. 149). Tomando o conceito de grupo étnico, substituindo raça por etnicidade, a definição de remanescente de quilombo deixa de ser calcada em critérios subjetivos e contextuais, que refletem racismo e exclusão. Essa noção de grupo étnico associa-se à ideia de afirmação de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoadscrição. Tomando o termo etnia vai-se a critérios organizativos, que apontam as tendências de identificação, reconhecimento e inclusão (ARRUTI, 2003). Vai-se do racial ao étnico, como instrumento político para reivindicações. A etnicidade passa a apresentar, juntamente com sua função teórica, uma função política.

A noção de territorialidade converge para a delimitação de território étnico determinado, que extrapola as classificações atribuídas pelo Estado; englobam a dimensão simbólica, contendo modos particulares de utilização de recursos naturais e de acesso. Almeida (1989) toma a análise de terras de uso comum, submetida à variações locais com denominações específicas, conforme a autorepresentação e autonominação de cada grupo, enfatizando a condição de coletividade, baseada no compartilhamento do território e da identidade. As Terras de Preto, de origem variada, são tidas como domínios doados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por escravos. Já no caso das Terras de Santo, o que se vê são responsabilidades simbólicas entre o grupo e divindades, em relações travadas diretamente e de caráter contratual. As divindades são as verdadeiras proprietárias do espaço, enquanto os devotos as servem e garantem a manutenção das terras.

Nessa perspectiva, o Carmo seria terra de preto enquanto origem, dada a ascendência escrava, porém, é terra de santo enquanto construção da identidade pelo grupo; a religião

permeia relações entre famílias e entre espaços, delimitados por santos, no interior do todo²⁴. Aqui, os remanescentes de escravos são antes remanescentes da Santa, que se faz presente no espaço, no discurso, nas relações cotidianas, nos nomes de família, e nas relações sociais estabelecidas, no âmbito interno do grupo e deste com o mundo a sua volta.

Essas relações vão além do registro de terras, além do preceito constitucional. A identidade é construída em correlação ao território, e dessa relação se cria e se informa o direito à terra²⁵. As orientações estão inscritas nos agentes e nos territórios, e são evidenciadas por meio da memória, da ação e da prática, permeadas pelo universo simbólico dos agentes, categorias e regras mediante as quais pensam e representam sua existência (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). Portanto, o território socialmente ocupado tem sentido vital para o grupo e indica relações travadas por seus membros, que envolvem a solidariedade, o parentesco, a religiosidade e a ritualidade festiva que são projetadas sobre ele (CHAGAS, 2001). A religião se interrelaciona com o território, carregado de símbolos e significados: é instrumento de reprodução de agentes sociais (SOUZA FILHO, 2001).

Religião é aspecto central na análise da questão identitária, categoria analítica de entendimento da lógica social do grupo. A terra não significa apenas uma dimensão física, “mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral de todos que tem o registro na história, da experiência pessoal e coletiva de seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente” (ANJOS, 2005: 49). Aqui, o conceito de memória e a tradição oral fazem-se relevantes na interpretação dos processos identitários da comunidade: “O trabalho da memória e o filtro por ela escolhido – a história da ocupação das terras – para desembocar na discussão sobre identidade.

Nessa discussão, o território assume dimensões sócio-políticas e quase cosmológicas importantes na construção da identidade distintiva do grupo – a memória mundo inscrita no solo do lugar” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999 p. 17). Territórios específicos, de preto ou de santo, se interpenetram simbolicamente, sendo construídos historicamente e legitimados por um sistema de relações sociais intrínseco a cada comunidade, o que extrapola o reconhecimento oficial e resiste à homogeneização dos procedimentos administrativos.

A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso, e que por ele se constitui enquanto sujeito de direito, e pode-se pensar uma série de questões de interesse político e econômico que impactam no modo pelo qual a comunidade se reconhece e se reproduz, remetendo à regulamentação jurídica da identidade. Assim, a emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, ao custo da redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de vários indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em remanescente de quilombo, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente modos unívocos de pensar: são tendência, não unanimidade.

Vale ser posto que os grupos devem ser tomados no plural, como remanescentes, tendo em vista que são vários grupos étnicos, cada qual possuidor de singularidades que os distinguem, o que não têm espaço na universalidade do Direito. Acrescenta-se o que fora posto por Arruti (2006), no tocante a incorporar à teoria da etnicidade a formulação nativa a ser objetivada. De volta à auto atribuição, ao ca-

ráter organizacional e as maneiras pelas quais constroem fronteiras e modos de manutenção, remete-se a Barth (1969), na definição fundamentalmente política e relacional, em perspectiva de análise generativa para análise de grupos auto definidos com base em atributos de formação e origem. Segue-se ao que aponta Arruti (2006), no contexto da problemática apontada por Pacheco de Oliveira (1999), no que tange às limitações das propostas de Barth no tocante à impossibilidade de se lidar com a passagem entre a adscrição étnica do grupo, esta que é local, e sua adesão à categoria genérica quilombola, que possui, por sua vez, caráter administrativo e legal.

No processo de nomeação como remanescente, tem-se a convergência e a divergência de interesses e instituições, no processo de descoberta de direitos, na afirmação da identidade quilombola e, por conseguinte, um reordenamento interno e externo da comunidade. Há tensões, implícitas e explícitas, são diversos discursos em questão, procedimentos vários, por vezes não inteligíveis aos beneficiários. O que evidencia a complexidade do processo de descoberta de si enquanto remanescente: “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006, p. 32). É, portanto, situação de reinvenção cultural, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para intensificação de sentimento de unidade e pertencimento.

O reconhecimento é parte de processo amplo de produção de nova rede de relações, novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica, somando-se ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003). Devem-se levar em conta os efeitos da objetivação político administrativa do grupo, por meio da

fixação categórica e espacial de suas fronteiras. Emerge assim a noção de identidade, enquanto resultado de processos distintivos e dialógicos, no contexto da política da diferença. A noção de diferença, por sua vez, é instrumento na reivindicação por autonomia em processo de subjetivação e produção de significações próprias aos grupos minoritários (STUCCHI, 2005). Diferença reivindicada como direito, como a identidade cultural e a autodeterminação política, no intuito da legitimação de novos espaços de significação. A transformação política é acompanhada pela transformação simbólica, é a re-descoberta de um passado escravo e sua valorização; em um processo mais amplo de conscientização, quando o passado escondido ganha novos pesos, para desenhar um futuro de expectativas, com alicerces em uma cultura²⁶ e ancestralidade. Assim, a reconstituição da memória coletiva e da tradição oral se faz procedimento importante na interpretação dos processos identitários das comunidades em questão (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

Os remanescentes de quilombos exemplificam o modo pelo qual a diferença é politizada, indo além da esteira jurídica que dá origem à categoria. Enquanto sujeitos, permitem pensar os desdobramentos das políticas da identidade. Em um movimento cultural e político, o que se tem é a emergência de novas formas de representação (COSTA, 2006): as novas etnicidades negras inserem-se na discussão voltada ao reconhecimento jurídico da diferença, respaldada por direitos constitucionalmente assegurados. As categorias raça, etnicidade e cultura vão então oscilar entre usos políticos, nativos e analíticos, representando força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais, e outros direitos decorrentes, em desdobramentos no campo das ações afirmativas e projetos específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates

políticos e econômicos, em formulações e reformulações jurídicas e administrativas.

A partir dessa negociação de significados, chega-se à apropriação, por parte dos movimentos quilombolas e dos agentes envolvidos, dos termos e categorias das Ciências Sociais, estes que são agenciados tal como o próprio laudo de reconhecimento²⁷ (ARRUTI, 2006). Vale de Almeida (2009: 01) desenvolve a ideia de essencialismo estratégico, no que se refere aos movimentos sociais de caráter identitário, “por um lado recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias, de modo a poderem movimentar-se no espaço público”.

E tal como posto por Arruti (2006), o termo remanescente de quilombos pode ser tomado enquanto forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado, todavia, há a circunscrição de um espaço para as reivindicações no exercício da luta política por parte das comunidades e suas organizações. Um jogo de forças, na qual a categoria territórios negros dos meios acadêmicos transfigura-se na categoria jurídica comunidades remanescentes de quilombos, para permitir que grupos possam ser politicamente pensáveis: “Verdadeira alquimia, que transforma uma matéria acadêmica em substância política e para cuja formatação todo um conjunto de agentes se engaja, as lutas em torno da questão das comunidades remanescentes coloca em exercício local as mais delicadas questões da relação entre as ciências sociais e o mundo político” (ANJOS, 2005: 98).

No processo de reconhecimento, a comunidade enquanto sujeito coletivo institui-se como sujeito de direito diante de instituições e procedimentos, e como sujeito público. Há intervenções e mediações, chega-se à semântica coletiva, na qual se figuram dois planos de intervenção: um voltado a agentes que

politizam conflitos e os reenquadram categoricamente, e outro referente à intervenção de um discurso autorizado e especializado, de modo que tenha eficácia jurídica (ARRUTI, 2006). É preciso considerar que o processo de mediação que imputa a esses agrupamentos a definição de remanescentes precisa encontrar neles condições, objetivas e subjetivas, para colocá-los como quilombolas. Vai-se assim da negação à afirmação positiva da identidade estigmatizada. Verifica-se a reconstrução simbólica com transformações na dinâmica política. Retomam-se considerações acerca da etnicidade, sua politização, tomada como forma de organização social, pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta “validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997 141).

Segundo Sansone (2007: 257), a etnicidade passa a ser remetida ao multiculturalismo. Todavia, antes, a integração cultural era a palavra de ordem às minorias étnicas. Passa-se então ao reconhecimento oficial da diferença²⁸, e nova problemática é apontada: “nova supersimplificação e reificação da ideia de cultura, mediante a qual a manutenção da diferença é *sine qua non* da mobilidade ascendente”, que estaria na base de teorias multiculturalistas correntes, e nesse aspecto “as várias minorias étnicas comumente representam o grupo ideal”. A mobilização política da identidade alicerça a luta por direitos; contudo, vale ser considerada a tendência dos procedimentos jurídicos e administrativos em imobilizar fronteiras, ao fixá-las em modelos pré-estabelecidos, de modo a, por vezes, não coincidirem com a experiência vivenciada. Tal como posto por Sansone (2007, p. 15) “parecemos estar nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante, os conflitos costumam ser apre-

sentados e interpretados com base num termo abrangente simples: etnicidade”.

O contexto é mais amplo do que a própria redefinição da identidade, em um movimento que oscila entre instâncias marcadas pelo genérico, por um lado, pelo singular por outro. Há uma luta travada dentro do Estado, e outra empenhada fora dele, na comunidade. Considerando ser no âmbito das relações cotidianas que padrões identitários são negociados e apropriados, o que se tem são identidades construídas no âmbito local (COSTA, 2006)²⁹. “O Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro da construção da identidade. É através de uma relação política que se constitui a identidade: se estrutura no jogo da interação, tendo como suporte real a sociedade global” (ORTIZ, 2006, p. 138-139). A atenção aqui se volta à orientação política da etnicidade, tendo que a função e tendências políticas da identidade são contextuais e variáveis. Contudo, “a variabilidade política vai de encontro a muitas das generalizações postuladas pelas teorias multiculturalistas da cultura no que concerne às culturas e identidades negras” (SANSONE, 2007, p. 256).

Considerações finais: O Quilombo de Nossa Senhora do Carmo

As manifestações religiosas expressas pela Comunidade do Carmo levam a reflexão ao catolicismo popular, e ao modo como ele se relaciona com a questão do autoreconhecimento enquanto remanescente de quilombo. São, ainda hoje, os próprios leigos os agentes promotores de suas festas e demais práticas, com intenso calendário religioso que reitera a situação social perpassada pela religião, consolidando o processo fluído de construção identitária.

As relações, estruturadas pelo parentesco e pela fé, se manifestam e mutuamente se reforçam em um arcabouço de referências simbólicas. E tendo abrangência coletiva, integram a totalidade do grupo e desempenham papel central em sua formação.

O processo de construção identitária desses remanescentes de quilombo parece ter se constituído em torno da devoção aos santos, frente aos quais se colocam em relações horizontalizadas, contrariando as relações verticais da escravidão. Contudo, a partir de dado momento, no qual a existência do grupo é oficialmente reconhecida pelo Estado, espera-se que dele provenha uma suposta identidade quilombola, que embora não cotidiana, uma vez que a comunidade reconhece-se primeira como filhos da santa e depois como ex-escravos da santa, é essa autodefinição a fonte irradiadora de direitos. O emprego do termo quilombola ganha expressão e força política, em contextos distintos e mediante circunstâncias diversificadas, entre novos sujeitos sociais e seus interlocutores.

A Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo passaria a existir institucionalmente como sujeito de direitos em julho de 2009, na entrega do Laudo Antropológico à Procuradoria da República, mas ainda não foi reconhecida nem titulada³⁰. Até aquele momento, o quilombo não havia obtido a adesão dos moradores do bairro; o Laudo fora resultado de um processo externo, necessário, uma vez que o MPF deve atuar quando se trata da defesa dos direitos de minorias étnicas face ao poder público. Entre os Filhos da Santa não existia Associação – pressuposta no processo de titulação pelas agências fundiárias – e pouco se sabia sobre o direito prescrito pelo Artigo 68³¹.

Durante o ano de 2010, enquanto a organização das celebrações e as festas eram acompanhadas, as promessas, as graças e os andores movimentavam a comunidade e a pesquisa

atual, certas mudanças no que tange ao ser quilombola puderam ser percebidas. Muito sutis, mas que vêm ganhando forma e força, no momento que chamo de pós-laudo de reconhecimento, no qual histórias e memórias, além do próprio laudo, têm sido gradativamente absorvidos e remodelados, bem como os respectivos usos que passam a ser feitos, enquanto instrumento de luta.

A reflexão se voltou a deslindar as novas configurações que emergem junto com os novos sujeitos de direito, quando as categorias de filhos e escravos se entrecruzam para dar acesso a direitos diferenciados. E quais são os impactos decorrentes da aplicação de direitos étnicos para seus próprios beneficiários? Por isso, duas abordagens que se cruzam. Uma diz respeito à complexidade do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas. Outra refere-se à construção da identidade em um bairro negro: terras de preto como origem legal, terras de santo como construção cotidiana. Um novo horizonte se abre com o ‘redescobrimto’ de sua história e com a emergência de novos direitos. Até então, privilégios emanavam da Santa, e nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento tem sido sobreposta a um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao cotidiano de devoção. Para que tenham efetivo acesso, devem agregar novas óticas, mudar de viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela lei genérica, em novo jogo reinterpretaivo que se articula, soma, conflita e complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária parece espelhado e mostra sua fluidez diante da moldura formal à qual se ajusta.

Como hipótese derivada da discussão e da etnografia, aponto para um estudo das bases de formação da identidade pautada na fé em uma

comunidade negra, que pode ser vista por meio das práticas religiosas, e frente ao novo contexto que a impacta e parece deslocar aspectos. Por isso, o presente artigo buscou problematizar o processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, mas não abarca singularidades. Tal é o caso da Comunidade do Carmo: embora seus membros sejam descendentes de escravos, não era esse o aspecto mais vivo de sua identidade. A memória atualizada cotidianamente é a da devoção, ocupando a Santa posição relevante para os moradores, como constituidora daqueles enquanto grupo diferenciado, como grupo étnico. No processo de reconhecimento, entretanto, a apropriação de um passado escravo passa a ser uma das fontes de emanção dos direitos. Em suma, pretendeu-se refletir acerca da construção identitária operada por meio da religião, enfatizando o problema analítico em face da regulamentação jurídica da identidade, a partir do reconhecimento oficial com base no Artigo 68.

A Comunidade do Carmo passa da devoção à escravidão, como resultado do processo de reconstrução de si mesma, e os “filhos de uma reza só” devem responder às novas imposições, formalidades e distinções dadas pela lei, processo este que traz impactos no cotidiano social e religioso do grupo. Vê-se que antigas categorias identitárias são postas à frente das novas categorias jurídicas, fato que pode ser pensado a partir do discurso da mobilização que começa a se desenhar: os moradores referem-se à “recuperação das Terras da Santa”, a possibilidade de “tomar de volta o que foi tomado de Nossa Senhora”. Pode-se pensar que o Artigo 68 é capturado pela lógica local, para servir ao propósito singular, que marca a construção da comunidade.

Uma fala de um interlocutor diz: “Aqui vai ser o Quilombo de Nossa Senhora do Carmo!”.

Assiste-se a um processo de tomada de consciência de direitos acompanhado pela gradativa politização do grupo. São várias as dimensões acionadas nesse processo, tratando-se de vislumbrar o âmbito jurídico-político, além do religioso, que aqui se mostra fundamental na apreensão do caso, permitindo pensar identidade e pertencimento. E diante dessa nova realidade que aos poucos se revela aos pretos do Carmo, emerge um quilombo com nome de Santa, em meio às pressões dos interesses imobiliários que o circundam e concomitantemente à recente decisão emitida pela Justiça Federal negando o pedido de tutela antecipada formulado pelo MPF:

não se tem notícia de qualquer ato que possa, de alguma forma, por em risco a preservação de eventuais remanescentes de quilombos no Município de São Roque - SP, sendo oportuno ressaltar a existência de estudo no sentido de que os seus moradores, afrodescendentes ou não, não constituíram uma identidade como quilombolas (fls. 71/78) e que os criadores da “Associação dos Remanescentes do Quilombo do Carmo” foram condenados pela prática do delito de loteamento clandestino (artigo 50, inciso I e parágrafo único, incisos I e II da Lei nº 6.766/79), inclusive (fl. 79). Diante do exposto, defiro o pedido de liminar para suspender a decisão que deferiu o pedido de tutela antecipada³².

O que um quilombo de santo permite pensar? Focalizando a dinâmica sóciojurídica da implementação do artigo constitucional, problematiza-se os modos pelos quais as singularidades próprias a determinadas situações concretas podem não ser abarcadas no momento da aplicação da norma, de modo a exigir-se que as comunidades se adequem às exigências jurídico-formais para que tenham efetivo acesso a direitos. E um contraponto possível diz res-

peito às adequações e às acomodações ao preceito elaboradas no âmbito interno ao grupo.

Embora se possa verificar a tendência à essencialização na implantação das políticas de Estado, no sentido de operar certo congelamento da fluidez das identidades, em contrapartida, pode-se tomar como hipótese que há uma captura das categorias postas em cena, por parte os grupos. Argumenta-se que os paradoxos da adequação, pensados a partir do processo de reconhecimento, referem-se à objetificação quando se criam e legitimam novos lugares e posições. Toma-se como hipótese que se, por um lado, Estado e Legislação indicam os conteúdos do preenchimento, por outro, na experiência concreta, poderão tomar outras formas carregadas com a mesma fluidez. Ou seja, a despeito da objetificação imposta, esses lugares serão preenchidos a partir da mesma dinâmica que rege as identidades. Pode-se então pensar que a regulamentação jurídica das identidades teria seu contraponto na sua politização, que seguiria lógicas locais.

Quando se consideram direitos coletivos, a taxonomia vai além do previsto constitucionalmente; e as situações empíricas, embora não possam expandir categorias jurídicas – pautadas no universalismo – podem mostrar seus ruídos. E o Quilombo da Santa pode nos remeter para além das novas significações do conceito de quilombo, para pensar desafios da ampliação das próprias categorias jurídicas que envolvem direitos de minorias. Apesar do paradoxo que toma forma no contraste entre a generalidade da lei e a peculiaridade do caso, a pergunta a ser feita refere-se às possibilidades de criação de eixos de interlocução, nos planos discursivo e normativo, que pudessem dar conta das noções envolvidas no processo, com seus diversos atores, agentes, normas e procedimentos e, sobretudo, a partir das perspectivas e visões dos grupos beneficiá-

rios. Vê-se aqui a relação na qual a lei cria seus sujeitos, que vão além do próprio direito em questão: comunidades de quilombo emergem após a promulgação da Constituição, e a última década mostra um significativo aumento de comunidades assim autodesignadas. E o que isso representa? Qual quilombo surge? Quantos tantos quilombos têm surgido? Que Estado, ou Estados, têm sido formados nessa contrapartida? Pretende-se pensar tanto nos processos de formação e fortalecimento do movimento quilombola nacional, que se instrumentaliza mediante categorias normativas, quanto sua contrapartida no próprio Estado, que também passa por transformações no que diz respeito ao atendimento das demandas, chegando às considerações sobre o Direito.

É preciso olhar para a linguagem da reivindicação e para o aparato manipulado ao acionar o Artigo 68, e assim pensar a passagem da invisibilidade dos negros à prerrogativa constitucional dos quilombolas. Ao refletir acerca das políticas da identidade, nas quais figuram como agentes tanto o Estado quanto as próprias comunidades, instituídas enquanto sujeito, pode-se apontar para a identidade passa a figurar tanto como elemento de unificação quanto fundamento para ação política. Nesse processo se apontam os paradoxos dos processos de reconhecimento, uma vez que não se tratam de direitos individuais e universais, e sim direitos coletivos, pautados no reconhecimento jurídico da diferença enquanto expansão dos direitos de cidadania. É impossível indissociar o contexto geral da política quilombola no Brasil – iniciada sobretudo com o Artigo 68 e efetivada principalmente pelo Decreto 4887/2003 – de uma grande rede de agentes que, juntamente com as próprias comunidades, protagonizam os processos de formação do que chamo de condição quilombola. Ao permitir que inúmeros grupos que possuem herança com o pas-

sado escravista se instrumentalizem mediante uma categoria normativa, inserindo-os em novas redes de relações e significados, o Estado, de algum modo, também se move.

Objetivou-se pensar, portanto, este duplo aspecto do processo de formação no contexto da condição quilombola. Que Estado está se formando (em suas agendas, discursos, expressos em suas políticas públicas) quando ele dá forma e fornece subsídios para a garantia de direitos das comunidades que hoje se fazem conhecer como quilombolas? Sem querer somente problematizar a efetivação das políticas públicas voltadas para os grupos, faz-se necessário refletir sobre o próprio Estado, sua mobilidade e formação, seu devir. O Estado é central para a conformação dos movimentos que emergem enquanto sujeitos políticos nas diferentes configurações relacionais que os dotam de sentido. E se, do processo, decorre um reordenamento na comunidade, o mesmo poderia ser também verificado nos âmbitos da Justiça e do Estado? E até que ponto a politização do movimento e da identidade quilombola corresponderiam a esforços de replicar a dimensão centralizada do Estado e a ampliação da cidadania?

São essas reflexões que, tomadas a partir do caso da Comunidade do Carmo, mostram que a chave de todo o processo não reside na titulação, que seria o ponto culminante, mas em seus processos antecedentes. Daí a relevância do momento: o pós-laudo de reconhecimento, a transformação do Bairro do Carmo, esquecido em meio aos poderosos vizinhos, em Quilombo de Nossa Senhora do Carmo, sujeito pleno de direitos. Tratam-se de duas histórias: a dos Escravos de Nossa Senhora do Carmo e dos Filhos de Nossa Senhora do Carmo que se unem em um momento específico: o Laudo de Reconhecimento, o que pode dar origem a um terceiro ato, qual seja, a Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo. Em cada

um dos atos em questão, elementos referentes às unidades analíticas – terra e religião – se fazem presentes, de forma sobreposta e imbricada. Tomando um Quilombo de Negros, mas antes o Quilombo da Santa, a reflexão aponta às novas configurações que emergem junto com os novos sujeitos de direito. Os objetivos se voltam a pensar o que se chama de paradoxos da adequação, e considerar a dinâmica das identidades na interface entre generalidades jurídicas e singularidades empíricas.

O problema mais geral, as tensões do processo de reconhecimento étnico e da aplicabilidade legal de direitos coletivos e pautados em marcadores étnicos, pensado a partir do caso dos ‘filhos de uma reza só’, e da inquietante proposta da comunidade: “a gente pode reconhecer as terras no nome da Santa?” e representa oportunidade para refletir a respeito da emergência de novas categorias de sujeitos de direitos e seus efeitos socioculturais e políticos, em várias escalas de aproximação, para os grupos em questão. Faz-se importante manter a perspectiva histórica, na medida em que esta noção orienta a discussão acerca da construção identitária, aqui carregada da peculiaridade da religião, construída ao longo de uma história de conflitos, devoção e fé.

Notas

1. STUCCHI, D. e FERREIRA, R.C. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Ministério Público Federal, Brasília, 2009. No âmbito do Procedimento Administrativo 08123.001448/99-15, da Procuradoria Geral da República no Estado de São Paulo, PRSP/ MPF.
2. STUCCHI, D. e FERREIRA, R.C. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Ministério Público Federal, Brasília, 2009. No âmbito do Procedimento Administra-

- tivo 08123.001448/99-15, da Procuradoria Geral da República no Estado de São Paulo, PRSP/ MPF.
3. Expressão utilizada pelos próprios moradores para definirem a si enquanto membros da comunidade.
4. Diz Dona Aparecida do Carmo quando se refere a manutenção do grupo no local, diante do histórico de conflitos e expropriações.
5. Tal informação foi obtida em documentos que se encontram nos Arquivos do Estado de São Paulo, e foram trabalhados no Laudo Antropológico de Reconhecimento.
6. A Ação de Força Velha Espoliativa corresponde atualmente ao que hoje se denomina Reintegração de Posse, porém, é seguida de despejo.
7. Processo 586.01.1915.000001-6/000000-000, no. De Ordem 01.01.1915/150715.
8. Processo 586.01.1918.000001-0/000000-000, no. De Ordem 01.01.1918/040918.
9. Foi então adquirido por compra um total de 384,5 alqueires de terra, e visto que isso equivale à quarta parte, a posse se dava então em 1.538 alqueires, desconsiderando a área ocupada por aqueles que não negociaram e foram condenados a entregar as terras.
10. Processo 586.01.1929.000001-1/000000-000, no. De ordem 01.01.1929/002481.
11. Certas festas são consideradas pagãs apenas por estarem descoladas do calendário oficial da Igreja, sem perder seu caráter sagrado. Pode-se afirmar que o caráter pagão prevalece sobre o oficial. Embora as atividades ‘oficiais’ se concentrem em julho, mês da padroeira, nota-se vitalidade da vida religiosa da comunidade durante todo o ano, exceto em agosto.
12. Merecem ser destacadas, na medida em que representam parte importante da análise proposta, as procissões anuais: ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (02/02), Sexta Feira Santa, Santo Expedito (19/04), Santo Antonio (13/06), ‘pagã’ de S. João (24/06), Sagrado Coração de Jesus (15/07), N.Sra.do Carmo (16/07), dia da grande festa de N.Sra.do Carmo (domingo posterior a 16/07), S.Elias (20/07), ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (21/09), N.Sra.do Rosário (07/10), ‘pagã’ de N.Sra.Aparecida (12/10), procissão ‘pagã’ das Almas (Finados, 02/11), N.Sra.da Conceição (08/12), e procissão do Menino Jesus (25/12). Todas elas já foram acompanhadas na pesquisa de mestrado, ao longo de 2010 e 2011.
13. S.Bento (março), Santa Cruz (maio), Santo Antonio (junho), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.do Rosário

- (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro). Além da festa de S. Gonçalo.
14. S.Bento (março), S.Pedro (junho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro).
 15. Santo Expedito (abril), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.Aparecida (outubro), Finados (novembro), do Menino Jesus (dezembro).
 16. Em março e agosto de todos os anos, de três a seis ônibus saem da comunidade na sexta-feira em direção ao Santuário de N.Sra.Aparecida, retornando no domingo. Há um roteiro das atividades religiosas e locais sagrados de visitação durante o final de semana, tradicionalmente seguido pelos moradores. A excursão foi acompanhada em março de 2010 e em março de 2011.
 17. Duas romarias saem do bairro, em outubro ao Santuário de N.Sra.Aparecida e em novembro a Pirapora do Bom Jesus. E duas romarias chegam ao bairro, uma vinda de Canguera, que traz N.Sra.das Graças, em 16 de julho, e outra de grande porte, organizada por descendentes de escravos da Santa que não residem no bairro, no dia da grande festa de N.Sra.do Carmo. Nesta última chegam Santa Edwiges, Santa Teresinha e Santa Rita. O movimento das santas e os santos que andam serão objeto de reflexão.
 18. Tal como no caso da Novena das Almas, em novembro, onde se diz que aquele que comparecer ao primeiro dia da reza está obrigado a comparecer a todos os demais, ou as almas o seguirão. Ainda, na festa de São Gonçalo, aquele que dança a primeira volta ao terreiro deverá participar até o final ou terá dores nas pernas nos dias seguintes.
 19. As procissões se iniciam no dia 15, com o Sagrado Coração de Jesus, seguindo pelo dia 16, de Nossa Senhora do Carmo, sendo a terceira no dia da grande festa (domingo posterior ao dia da Santa) e findando no dia 20, com Santo Elias. No dia da Grande Festa, há procissão completa com os 30 santos, carregados em andores enfeitados por seus responsáveis ou pagadores de promessas. Os santos permanecem em seus andores até o dia de Santo Elias, que representa a autorização da retirada dos mesmos.
 20. A moradora dona Tereza comenta sobre a posição de São Benedito durante as procissões: “*em todas as procissões ele vai primeiro. Ele que faz as honras da festa. É o primeiro porque senão chove. E ele é o mais velho também, ele é preto e foi ele que batizou Jesus*”. Maria de Lourdes Bandeira (1988, p. 228-229) considera que: “*São Benedito é o santo preto dos pretos. É o santo maior entre os santos do céu e os santos que Deus deixou na terra. É o santo mais poderoso depois do Divino. A força dos demais santos é menor do que a sua. São Benedito é preclaro e forte. E por ser mais forte é mais milagreiro*”. E, ainda sobre o lugar a frente de São Benedito nas procissões, “*o seu lugar na procissão é ainda determinado pelo regime de castas (ele é o primeiro santo a ser carregado, numa ordem hierárquica). Declaram os negros que ele é o maior, pois é o mais importante, e se o trocassem de lugar, Deus faria chover sobre a multidão em marcha para castigá-la*”. (BASTIDE, 1971, p. 476). A ordem dos santos nas procissões será objeto de reflexão.
 21. Considerando ser as santidades as proprietárias das glebas de terras, será importante atentar ao movimento dos santos pelos espaços.
 22. Vale ser brevemente destacado a prática do batismo por santidades, ou seja, são os santos os padrinhos e madrinhas de muitos moradores da comunidade. O fato pôde ser percebido a partir da análise dos dados de batismo colhidos na Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo.
 23. Os princípios da autoidentificação por parte dos grupos são regulamentados pelos Artigos 1 e 2 da Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho em 1989. Vê-se então que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor; os direitos das minorias, em especial minorias étnicas, têm particularidade de aplicação, tendo em vista que nesses casos o princípio democrático da maioria não pode prevalecer, pois não cabe a esta maioria determinar quais direitos assistem à minoria (ALMEIDA & PEREIRA, 2003).
 24. Com a redução territorial, a terra *Dela* foi mantida e a dos pretos e dos santos foi perdida, agregando-se todos ao redor da capela da autoridade maior. Hoje a área é 300 vezes menor do que a efetivamente ocupada até o início do século XX e 58 vezes menor do que a titulada em 1919 em nome dos descendentes de escravos. A perda territorial representa um montante de 2.169 alqueires; essas eram as Terras dos Pretos; a Terra da Santa, 6,6 alqueires, é a parte que foi mantida pelos seus filhos, que pautaram sua identidade nessa devoção.
 25. Em que pese a realidade do Carmo e das comunidades de quilombo de um modo geral, as reflexões acerca da configuração fundiária, dos critérios de acesso e legitimação da propriedade devem estar presentes ao

longo do processo de reconhecimento, protegendo-se do movimento de homogeneização imposto pelo ordenamento jurídico, de modo a aproximar o olhar sobre a singularidade da situação.

26. Deve-se considerar que o Art. 68 do ADCT é, na aplicação, combinado ao Art. 215 e Art. 216, do corpo permanente da CF/88, a Seção da Cultura. A Carta Magna adotara medidas de reparação histórica e cultural dirigidas à população negra. Os artigos 215 e 216 garantem a proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e definem como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. No campo infraconstitucional, é o Decreto nº 4.887, de 2003, que regulamenta o processo administrativo de delimitação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos.
27. Dá-se ênfase à narrativa e aos modos pelos quais os agentes reorganizam sua história, considerando a relação entre sistemas normativos, a conjuntura e opções estratégicas (ARRUTI, 2006). Pois é nesse processo que atores posicionam-se, constroem suas versões, e fazem uso da objetivação jurídica e política; refletem, ressignificam e se colocam.
28. Vale ser mencionada essa transformação a partir das convenções internacionais que dizem respeito aos direitos de minorias. A Convenção nº 107 da OIT, de 1957, já tratava especificamente de populações indígenas e tribais, representou uma primeira tentativa de codificar em um instrumento legal de âmbito internacional, os direitos fundamentais desses povos. Passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, e em 1986 foi considerada obsoleta pelo Comitê e sua aplicação tida enquanto “não compatível com o mundo moderno”. As propostas para sua revisão vieram a dar origem a Convenção nº 169, com vistas à ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que dissessem respeito a estes povos, bem como a questão da auto determinação.
29. Aqui novamente se pode remeter à generalidade da legislação, que pode se opor às singularidades de cada construção identitária: “Buscam formas concretas de expressões culturais para integrá-las e reinterpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. Nesse sentido, no caso dos movimentos negros brasileiros, a cultura

afro-brasileira não é simplesmente vivenciada na sua particularidade, mas o singular passa a definir uma instância mais generalizada de conhecimento. Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) – candomblé, quilombos, capoeira – os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores” (ORTIZ, 2006, p. 141).

30. Vale ser posto que um ano após a conclusão do laudo antropológico, os órgãos estadual e federal responsáveis pelo reconhecimento e titulação das terras não haviam adotado medidas previstas pela regulamentação normativa. A Procuradoria da República em Sorocaba, em agosto de 2010, ajuizou a Ação Civil Pública nº 0007250-19.2010.403.6110, em que requer ao INCRA a apresentação de cronograma “*relacionado à identificação e eventual reconhecimento de direitos constitucionais da comunidade quilombola do Carmo e de seu efetivo cumprimento*”.
31. A priori o que havia era o medo e o receio, tanto em virtude dos conflitos que os acompanham ao longo da história, como em decorrência do modo pelo qual a comunidade ganhou o cenário como ‘*remanescente de quilombo*’: um Interdito Proibitório, movido pelos proprietários do condomínio vizinho, que dera origem ao Procedimento Administrativo no MPE.
32. Agravo de Instrumento nº 0005416-41.2011.4.03.0000/SP, 2011.03.00.005416-8/SP, emitido em 17 de maio de 2011 pela Justiça Federal em resposta ao pedido de tutela antecipada instaurado pelo Ministério Público Federal contra o Instituto de Colonização e Reforma Agrária. As palavras grifadas seguem a versão original do documento. O trecho sublinhado fora feito por minha conta. A referida decisão fora um dos estímulos a comunidade a criação da Associação.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de índio – uso comum e conflito. In Habette & Castro (org.) *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFGA, 1989.
- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner & PEREIRA, Deborah Duprat. *As Populações Remanescentes de Quilombos –*

- Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?* In: Seminário Internacional As minorias e o Direito, 2003.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In Leite, I.B. (org.) *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos 'Remanescentes': notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas. In: *Mana*, 3(2), 1997.
- _____. *O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT*. Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.
- _____. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARTH, Fredrik. *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. México. Fondo de Cultura y Economía, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2o. Volume. São Paulo: Pioneira & EDUSP, 1971.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: 1988*. Convenção no. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, último acesso em 05/08/2011.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. A política de reconhecimento dos remanescentes das comunidades de quilombos. In: *Horizontes Antropológicos*, vol. 07, n. 15, 2001.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- CUNHA, Manoela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.
- FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities*. The University of North Carolina Press, 2009.
- FRIGERIO, Alejandro. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, BIB 50, 2000.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 1995.
- GUSMÃO, Neusa Maria. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. São Paulo: Fundação Palmares, 1995.
- HALL, Stuart. The question of cultural identity. In: Hall, S., Held, D., & McGrew, A. *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press/The Open University, 1992.
- _____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Open University, 1998.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos e a Constituição Brasileira. In Oliven, R.G.; Ridenti, M. e Brandão, G.M. (orgs). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2008.
- MELO E SOUZA, Marina. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. In: *Revista Afro Ásia*, n. 28, 2002.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.
- MOLINA, Sandra Rita. *A Morte da Tradição: a Ordem do Carmo e os Escravos da Santa contra o Império do Brasil (1850/1889)*. Tese de Doutorado. Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. São Paulo: UNICAMP, 1999.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade. O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador/ Rio de Janeiro: EDUFBA/ Pallas, 2007.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília & CARVALHO, Maria Celina. A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. Comunicação de Resultados/ Research Results. In: *Ambiente e Sociedade*, ano 5, n. 10, 1º semestre de 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. Multiculturalismo e Direitos Coletivos. In: Santos, Boaventura de Sousa

(org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

STUCCHI, Deborah. *Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, São Paulo, 2005.

STUCCHI, Deborah & FERREIRA, Rebeca Campos. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de*

Quilombo no Município de São Roque, SP. Laudo Antropológico. Brasília: Procuradoria Geral da República, Ministério Público Federal, 2009.

_____. Os Pretos do Carmo diante do possível, porém improvável: uma análise sobre o processo de reconhecimento de direitos territoriais. In: *Revista de Antropologia*, 53 (2), 2010.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico*. Paper apresentado na Sessão Lógicas do Poder, Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 2009.

autora **Rebeca Campos Ferreira**
Doutoranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 08/04/2013

Aceito para publicação em 15/10/2013