

## **36º Encontro Anual da ANPOCS**

GT11 - Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções

**Os pretos de Nossa Senhora do Carmo e a emergência das categorias jurídicas:  
de filhos e devotos guardiães das Terras da Santa a ex-escravos quilombolas**

**Deborah Stucchi**

Doutora em Ciências Sociais/UNICAMP,

Analista Pericial em Antropologia do Ministério Público Federal/SP.

[deborah.stucchi@hotmail.com](mailto:deborah.stucchi@hotmail.com)

**Rebeca Campos Ferreira**

Doutoranda em Antropologia Social/USP.

[rebeca.ferreira@usp.br](mailto:rebeca.ferreira@usp.br)

Águas de Lindóia, outubro de 2012

## **Resumo**

As demandas relacionadas ao Art.68 do ADCT/CF-88 são oportunidade para refletir sobre a emergência de novas categorias de sujeitos de direitos e seus efeitos socioculturais e políticos. O Quilombo do Carmo, formado por descendentes de escravos da Ordem do Carmo, auto-designados filhos de N.Sra do Carmo, constitui-se locus privilegiado para pensar as consequências desse processo. Em que pese a ancestralidade escrava, ela não constitui o aspecto mais vivo da identidade, pois a memória social remete, sobretudo, à fé. Porém, a apropriação do passado escravo é fonte de emanção dos direitos, constituindo-se o deslocamento referencial da devoção à escravidão o aspecto central no processo de reconstrução de si. Enquanto são acionadas dimensões política e religiosa da identidade é possível acessar reordenamentos que explicitam peculiaridades relativas à regulamentação jurídica da identidade.

## **Introdução**

A presente reflexão é decorrente de pesquisas que resultaram no laudo antropológico elaborado a pedido da Procuradoria da República no Município de Sorocaba, versando sobre o bairro rural negro do Carmo, localizado no município de São Roque<sup>1</sup> e realizado a cargo do setor pericial do Ministério Público Federal em São Paulo. O trabalho pericial realizado integra conjunto de ações orientadas pelo viés institucional, o qual justificou a inserção das autoras em campo com o objetivo de compreender o processo de ocupação e de esvaziamento ocorrido no bairro, bem como a manutenção de uma parte da coletividade de maioria negra naquela localidade, desde meados do século XVIII. 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, atentamos para o fato de a religião permear e perpassar todos os âmbitos da vida cotidiana dos moradores do Carmo e adjacências, surgindo como marcador relevante, colocado e vivido pelo próprio grupo, a

---

1 STUCCHI, D. e FERREIRA, R.C (col). *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Ministério Público Federal, 2009.

influenciar a lógica da territorialidade e do parentesco. A construção identitária do grupo está ligada ao âmbito religioso: os atuais moradores denominam-se como *filhos* de Nossa Senhora do Carmo. Contudo, a partir do processo de reconhecimento iniciado por provocação ao Ministério Público Federal em 1999, são postos e devem se colocar enquanto descendentes de *escravos* de Nossa Senhora do Carmo para que tenham efetivo acesso aos direitos. Nesse quadro é importante refletir sobre a necessidade de adequação às categorias jurídicas e seus impactos. A identidade quilombola no Carmo começa a se desenhar após a conclusão do laudo e, a partir daí, o que se observa é o deslocamento, a combinação e a sobreposição que orientam a reflexão ora proposta. Isto permite pensar acerca das dinâmicas identitárias, considerando a ideia da terra de preto como origem, e terra de santo como construção cotidiana. Sua especificidade reside ainda no compartilhamento de uma origem comum, definida pela descendência da Santa, considerada a proprietária das terras e mãe de todos eles – filhos de uma reza só<sup>2</sup> – e nas relações estabelecidas 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 coletiva. 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. Mantiveram-se unidos “*em torno da fé no miolinho da Terra da Santa*”<sup>3</sup>, 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 *afetados*, 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 de Nossa Senhora do Carmo. E assim emerge um quilombo de negros, mas que, sobretudo, é o Quilombo da Santa.

---

2 Expressão utilizada pelos próprios moradores para definirem a si enquanto membros do Carmo.

3 Diz uma moradora quando se refere à manutenção do grupo no reduzido espaço da vila do Carmo, face ao histórico de conflito e violência que marcou as relações com proprietários e poderes públicos.

## Os Escravos de Nossa Senhora do Carmo

O Quilombo do Carmo localiza-se em São Roque, São Paulo, distando 30 quilômetros do centro do município, na zona rural, cercado por importantes agentes econômicos que fazem da região uma relevante área para a especulação imobiliária. A *vila do Carmo*, composta por setecentos moradores, aproximadamente, constituiu-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 ativa as relações entre as famílias e entre as pessoas, 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 instalada no local e oriunda, parcialmente, por doação de terra de sesmaria e parcialmente por dote, no século XVIII. Não havia convento no local 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 voltadas ao abastecimento dos demais conventos, estando a fazenda sob a administração dos cativos durante significativa parte do período em que esteve ativa. A partir da década de 1850, o Império Brasileiro editou uma série de normas legais que asfixiariam as ordens religiosas e transfeririam parte de seu patrimônio para o próprio governo imperial. Além de proibido o ingresso de novos frades nas ordens religiosas, a PCF foi submetida à autoridade de visitadores apostólicos e controlada por relatórios ministeriais, o que resultou na redução no quadro administrativo, até restarem bem poucos religiosos para preservar o vasto patrimônio da ordem.

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 ou Sorocamirim foram arrendados ao Barão de Bela Vista, proprietário de terras no município de Bananal, Vale do Paraíba, por vinte anos, em contrato firmado em 1866. Na memória dos moradores, esse momento do grupo é narrado como a mudança das famílias, ao lado da imagem de Nossa Senhora do Carmo, ao Bananal para “pagar uma dívida da Santa”, não na condição de *escravos* da ordem religiosa, mas na de *filhos da Santa*. Ao retornar, findo o contrato, juntaram-se aos que haviam ficado em São Roque e puderam usufruir com liberdade das terras que já

ocupavam, pertencentes à própria Nossa Senhora do Carmo, preservando-a por sua devoção sem a interferência da Ordem, que iniciou seu processo de reestruturação interna no período republicano. Na década de 1900, a PCF passou a cobrar aluguel pela permanência e pelo uso das terras, passando os ex-escravos à condição de arrendatários. Com o advento da imigração estrangeira e a decorrente valorização das terras de São Roque, a Ordem, interessada na venda, interpelara contra os negros ações de Força Velha Espoliativa<sup>4</sup> na Justiça Estadual, em 1912, e na Justiça Federal com o pedido de Demarcação da Fazenda do Carmo, em 1916.

Para enfrentar os processos judiciais, alguns moradores do Carmo constituíram advogado e alegaram que a terra lhes fora doada verbalmente como reconhecimento pelo pagamento da dívida da Santa e que, além de exercerem a posse da terra pelo trabalho, com o cultivo de parcelas esparsas de terrenos, eles também possuíam campos em comunhão, práticas que revelam a sobreposição das lógicas da legitimidade da posse pelo trabalho e pelo uso comum. Em 1919, a Ordem chamou em juízo os ex-escravos para propor acordo. Algumas negociações foram firmadas, sendo reconhecidos os direitos dos negros sobre a quarta parte das áreas que efetivamente ocupavam; para muitos, talvez a maioria deles, a causa seguiu a revelia<sup>5</sup>. Os lotes destinados aos negros foram demarcados nas faixas marginais da fazenda, após a obrigação de abandonarem todas as benfeitorias e posses estabelecidas em outras parcelas da propriedade, o que reestruturou a ocupação no interior das Terras da Santa, em base a violentos conflitos armados envolvendo o poder público (prefeitura, polícia), peritos, advogados, compradores, adventícios e antigos moradores.

Os lotes foram demarcados judicialmente e os que couberam aos antigos moradores, descendentes dos escravos da Ordem, sua guarda foi entregue à proteção do Santo da Família, pertencendo o território maior à mãe, Senhora do Carmo. A PCF deixou o cenário após a divisão definitiva da fazenda, em 1932. Da década de 1930 em diante houve sucessivo, contínuo e violento processo de expropriação das terras dos Pretos do Carmo, escamoteado nas disputas judicializadas, mas amplamente noticiado nos jornais da época. 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.

---

4 A ação de Força Velha Espoliativa corresponde atualmente à ação de Reintegração de Posse.

5 Nessa fase, por compra dos ex-escravos foi negociado o total de 384,5 alqueires de terra e, posto que esse quinhão equivaleria à quarta parte da área que era efetivamente ocupada, a posse efetiva dava-se sobre 1.538 alqueires, desconsiderando a área ocupada por aqueles que não negociaram e foram condenados a entregar as terras.

Os conflitos fundiários seguem até a década de 1970, quando são estabelecidos os 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, implantado ao lado do bairro, onde atualmente existem residências de luxo, que representam importante fonte de emprego para os negros do Carmo. O condomínio residencial consolida-se em torno de relações conflituosas face à comunidade. O quadro se completa com a recente venda da antiga Fazenda vizinha Icaraí, 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 eclosão de conflito com os proprietários do condomínio. Ele também funda associação civil sem o respaldo da comunidade. A ele foram atribuídos diversos 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, tampouco tinham conhecimento da categoria jurídica mencionada no Artigo 68 e dos direitos dele decorrentes.

O que se pretende enfatizar aqui é a trajetória conturbada de uma coletividade que se reconhece devota, em detrimento da sua condição escrava, num processo vital para a manutenção de terras que sequer lhes pertencem, sendo antes de Nossa Senhora do Carmo. Observa-se, paralelamente ao direito reconhecido pelo Artigo 68, uma série de questões fundiárias, de interesse político e econômico a impactar diretamente o modo a partir do qual a coletividade se identifica, bem como os seus meios de reprodução. Dessa maneira, o dispositivo constitucional passa a representar instrumento de luta política efetiva para o grupo que, embora sempre fizesse parte do cenário local como agente, a partir de agora pode combater em novas condições. Trata-se agora de sujeitos e atores portadores de direitos diferenciados, o que pressupõe tanto o reconhecimento externo da condição de remanescente quanto essa percepção no âmbito interno do grupo.

## Os Filhos de Nossa Senhora do Carmo

Para compreender o Quilombo do Carmo em seus próprios termos é preciso tomar 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, religião e seus desdobramentos.

O calendário religioso revela traços do chamado catolicismo popular e negro e se faz presente nas relações sociais cotidianas; é intenso e constituído por um conjunto de celebrações como oficiais e pagãs<sup>6</sup>. Em suma, apresenta quinze procissões<sup>7</sup>, seis festas<sup>8</sup>, quatro rezas de terço<sup>9</sup>, e cinco novenas<sup>10</sup>. Além dessas há outras, que ocorrem independentemente de data definida. Há duas excursões ao Santuário de Aparecida do Norte<sup>11</sup>, e quatro romarias<sup>12</sup>. O circuito das romarias, das procissões, dos santos e das obrigações coloca em relação os moradores entre si e os parentes que não residem no local. O calendário religioso é seguido com rigor, persistindo

---

6 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.

7 Merecem ser destacadas as procissões anuais: ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (02/02), Sexta Feira Santa, Santo Expedito (19/04), Santo Antônio (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).

8 S.Bento (março), Santa Cruz (maio), S. Antônio (junho), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro). Além da festa de S. Gonçalo.

9 S.Bento (março), S.Pedro (junho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro).

10 Santo Expedito (abril), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.Aparecida (outubro), Finados (novembro), do Menino Jesus (dezembro).

11 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.

12 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 ultima chegam Santa Edwiges, Santa Teresinha e Santa Rita.

algumas sanções e restrições quanto a determinados eventos<sup>13</sup>.

Entre as celebrações oficiais, a Festa de Nossa Senhora do Carmo é a mais importante. Ocorre todos os anos, em julho, tendo início no dia 7 com a novena e findando com a celebração a Santo Elias, no dia 20. O ápice da festa é o dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho, em que a Santa é coroada e erguido o mastro. No domingo seguinte celebra-se a Grande Festa da Padroeira. O período antecedente à festa, a partir do final da quaresma, é tão ou mais mobilizador do que o próprio evento: movimenta relações, explicita alianças e antagonismos, com o direcionamento das ações e participação intensa dos fieis.

A mobilização religiosa intensifica-se no mês de julho, no qual se evidenciam e reforçam laços de solidariedade e sociabilidade entre as famílias. As relações de parentesco e de compadrio são os traços marcantes da sua organização social, que se atualiza por meio da religião, perpassando todas as relações que orientam a vida no Carmo e extrapolando a ocupação atual do território. Em julho, o ciclo de quatro procissões<sup>14</sup> dá movimento à vida social, em situações subsequentes onde a comunidade mobiliza-se e evidencia seus traços identitários, no caminhar da procissão de trinta imagens de santos enfeitadas em seus andores. Pode-se concordar 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: 488).

A procissão da Grande Festa mostra os laços estreitos e hierárquicos existentes entre os santos e as famílias: Nossa Senhora do Carmo é a última e a mais esperada a sair, enquanto São Benedito segue, em todas as procissões, sempre em primeiro lugar<sup>15</sup>. Todos os trinta santos

---

13 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.

14 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.

15 Uma moradora 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: 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: 476).



exibidos em procissão possuem uma família responsável pelo enfeite do respectivo andor: “*cada família tem o seu santo*”. Nas reuniões que antecedem à festa são verificadas e analisadas as graças alcançadas, sendo atribuída àquele que a obteve a responsabilidade pelo enfeite do andor do santo concessor. A família tradicionalmente responsável cederá o lugar ao pagador da promessa. O mecanismo 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 elas reproduzem o parentesco entre os santos; e os santos das famílias representam um plano, por extensão, das relações sociais. 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: 210).

A cada graça obtida ocorre a ‘*troca*’ de santos, movimento contínuo que interliga, em um processo social espelhado, e que coloca em rede de obrigações mútuas, umas famílias em relação às outras. A religião constroi e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se observa é a troca recíproca em relações caracterizadas pela fluidez, uma vez que não há a permanência ou a posse intransferível do santo: a prioridade é dada pela obrigação da promessa com a divindade, que amplia o raio da reciprocidade e quebra o caráter puramente familiar. A cada ano ocorre 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 as práticas pouco se alteraram. A organização por leigos é apontada como característica marcante, sobretudo em regiões onde o controle eclesial 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 fornece 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 leva a esse plano, por sua vez, o território e o parentesco.

### **Quilombo do Carmo?**

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: 277).

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos territoriais que dela decorrem 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 a identidade social, que remete à identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos. O Artigo 68, que constitui o sujeito social, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos, foi 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 revelaria 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: 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 de territorialidade. Etnicidade é tomada no sentido da 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 & STREIFF-FENART, 1997). Toma-se o conceito de grupo étnico, que se associa à ideia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoatribuição<sup>16</sup>, atingindo-se critérios organizativos que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações.

Assume-se a teorização de Barth (1969), enquanto focaliza aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, tomando-os como modos de organização pautados na consignação e autoatribuição 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 Striff-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: 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 auto adscrição. Tomando o termo *etnia* alcançam-se os critérios organizativos que apontam às

---

16 Os princípios da auto-identificação 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 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).

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; engloba 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 a variações locais com denominações específicas, conforme a auto-representação e auto-nominação 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. Segundo essa perspectiva, o Carmo seria terra de preto considerando sua origem e ascendência escrava, porém é terra de santo enquanto construção da identidade pelo grupo; a religião permeia as relações entre as famílias e entre os espaços delimitados por santos, no interior de uma totalidade dada<sup>17</sup>. 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 e extrapolam o preceito constitucional. A identidade é construída em correlação e em base ao território sendo, a partir dessa relação, criado e informado o direito à terra<sup>18</sup>. 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 tecidas entre seus membros, que envolvem a solidariedade, o parentesco, a religiosidade e a ritualidade festiva, que são projetadas sobre ele (CHAGAS, 2001). A religião interrelaciona-se

---

17 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.

18 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.

com o território, carregado de símbolos e significados: é instrumento de reprodução de agentes sociais e passa a ser compreendido em sua flexibilidade, elasticidade formal e de conteúdo (SOUZA FILHO, 2001). Religião é o aspecto central na análise do fomento identitário, 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 são relevantes à 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 sociopolíticas e quase cosmológicas importantes na construção da identidade distintiva do grupo – a memória mundo inscrita no solo do lugar*” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999: 17). Territórios específicos, de preto ou de santo, que se interpenetram simbolicamente e são construídos historicamente, legitimados por um sistema de relações sociais intrínseco a cada coletividade, o que extrapola o reconhecimento oficial e resiste à homogeneização dos procedimentos administrativos.

A aplicação do Artigo 68 impõe demandas específicas à coletividade que dele fará uso, podendo-se pensar na série de questões de interesse político e econômico que impactam no modo pelo qual o grupo se reconhece e reproduz, que remetem 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 subsumido à categoria *remanescente de quilombo*, abstratamente idealizado como uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente modos unívocos de pensar: representam tendência em vez de unanimidade. Vale dizer que a universalidade na qual está embasada o Direito resiste à ideia de tomar os grupos no plural, segundo suas singularidades distintivas. Nos termos de Arruti (2006), a questão estaria em incorporar a formulação nativa a ser objetivada à teoria da etnicidade. Barth (1969) remete-nos à autoatribuição, ao caráter organizacional e às maneiras pelas quais esses grupos constroem fronteiras e modos de manutenção, na definição fundamentalmente política e relacional, em perspectiva de análise generativa para análise de grupos autodefinidos com base em atributos de formação e origem. Segundo Arruti (2006), no contexto da problemática apontada por Pacheco de

Oliveira (1999), as limitações das propostas de Barth referem-se à impossibilidade de lidar com a passagem entre a adscrição étnica do grupo, esta que é local, e sua adesão à categoria genérica quilombola, que possui caráter administrativo e legal. No processo de nomeação como remanescente de quilombo observa-se a convergência e a divergência entre interesses e instituições, a descoberta e a afirmação de direitos operando em conjunto e paralelamente à construção da identidade quilombola. Em consequência, o grupo se reorganiza interna e externamente, no âmbito de um processo em que se acirram tensões implícitas e explícitas, em que diversos discursos entram em disputa paralelamente aos vários procedimentos que se apresentam como intraduzíveis aos sujeitos. A evidenciar a complexidade do processo de descoberta de si enquanto remanescente, o “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006: 32). Trata-se, pois, de processos de reinvenção cultural, tomados em sentido positivo, que contribuem para conferir importância normativa e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para a intensificação de sentimento de unidade e pertencimento.

O reconhecimento integra o processo de produção de nova rede de relações, de surgimento de novos sujeitos políticos, da ampla revisão histórica e sociológica, ao qual se agrega ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003).

São levados em conta os efeitos da objetivação político-administrativa do grupo, por meio da fixação categórica e espacial de suas fronteiras. Emerge assim a moderna noção de identidade, enquanto resultado de processos distintivos e dialógicos, no contexto das políticas da diferença. A noção de diferença, por sua vez, instrumentaliza a reivindicação por autonomia em processos 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 redescoberta de um passado escravo e de 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 dada “cultura”<sup>19</sup> e ancestralidade. Assim, a reconstituição da memória coletiva

---

<sup>19</sup> 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,

e da tradição oral se faz procedimento importante na interpretação dos processos identitários das comunidades em questão (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

A emergência das *comunidades remanescentes de quilombos* exemplifica o modo pelo qual a diferença é politizada ao extrapolar a esteira jurídica que dá origem à categoria, na medida em que tais coletividades, alçando a condição de sujeitos, permitem pensar os desdobramentos das políticas da identidade. Em um movimento cultural e político (HALL, 2003), tem-se a emergência de novas formas de representação (COSTA, 2006): as novas etnicidades negras inserem-se na discussão do reconhecimento jurídico da diferença, respaldada por direitos constitucionalmente assegurados. As categorias raça, etnicidade e cultura vão então oscilar entre usos políticos, nativos e analíticos, alcançando força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais e outros direitos decorrentes, em desdobramentos no campo do acesso às ações afirmativas e a projetos ou programas governamentais específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates políticos e econômicos, em contínuas formulações e reformulações jurídicas e administrativas. A partir dessa negociação de significados, observa-se a apropriação, por parte dos movimentos quilombolas e dos outros agentes envolvidos, dos termos e categorias forjados pelas Ciências Sociais, sendo estes agenciados, tal como o próprio laudo de reconhecimento<sup>20</sup> (ARRUTI, 2006). Vale de Almeida (2009: 01) emprega a noção de *essencialismo estratégico* no que se refere aos movimentos sociais de caráter identitário ao, “*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*”. Tal como postulado por Arruti (2006), o termo *remanescente de quilombos* pode ser tomado como forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado, todavia, a circunscrição de um espaço para as reivindicações no exercício da luta política por parte das coletividades e de suas organizações está baseada na autoatribuição. Um jogo de forças, na qual a categoria *territórios negros* empregada nos 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*

---

portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. No campo infraconstitucional, é o Decreto n° 4.887, de 2003, que regulamenta o processo administrativo de delimitação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos.

20 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.

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 de procedimentos administrativos e, portanto, como sujeito público. Por meio das mediações atinge-se a semântica coletiva na qual figuram dois planos de intervenção: um voltado aos agentes que politizam conflitos e os reenquadram categoricamente e outro, referente ao discurso autorizado e especializado, de maneira a alcançar eficácia jurídica (ARRUTI, 2006). É preciso considerar que o processo de mediação que imputa a esses agrupamentos a condição de remanescentes de quilombos precisa encontrar neles condições objetivas e subjetivas que permitam assim defini-los. Vai-se assim da negação à afirmação positiva da identidade estigmatizada, verificando-se a reconstrução simbólica com transformações na dinâmica política. A noção de etnicidade e de sua politização, tomada como forma de organização social, está 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).

A etnicidade passa a ser referida ao multiculturalismo, todavia, até então, a integração cultural era a palavra de ordem às minorias étnicas. A partir do reconhecimento oficial da diferença<sup>21</sup>, nova problemática é apontada: a “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” (SANSONE; 2007: 257). 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: 15) “parecemos estar nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante, os conflitos costumam ser apresentados e interpretados com base num termo abrangente simples: etnicidade”. Segundo o modelo descritivo

---

21 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.



das etnogêneses, ou processo de formação quilombola, trata-se de modelo processual quadripartido formado pelos processos de nomeação, de identificação, de reconhecimento e de territorialização, empiricamente imbricados uns aos outros<sup>22</sup> (ARRUTI, 2006).

O contexto é mais amplo do que a própria redefinição da identidade, em um movimento que oscila entre as instâncias marcadas pelo genérico e pelo singular. Há uma luta travada dentro do Estado e outra, empenhada fora dele, na própria coletividade. Considerando que no âmbito das relações cotidianas os padrões identitários são negociados e apropriados, o que se tem são as identidades construídas no âmbito local (COSTA, 2006)<sup>23</sup>. “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: 138/139). A atenção aqui se volta à orientação política da etnicidade, tendo em vista que a função e as 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: 256). A problematização sugerida pode ser pensada a partir do caso dos remanescentes de quilombos e dos paradoxos da adequação presentes em processos de reconhecimento pautados em marcadores étnicos.

---

22 Em suma, segundo o autor, o *processo de nomeação* volta-se à instituição de um grupo heterogêneo como sujeito de direitos coletivos e objeto de ação do Estado. O *processo de identificação* diz respeito à passagem do desconhecimento à constatação de desrespeito, que institui por sua vez a coletividade como fonte de pertencimento identitário e sujeito de direitos. Já o *processo de reconhecimento* é referente ao momento de constatação pública da situação de desrespeito, que já atinge a coletividade, esta que é admitida na esfera pública enquanto sujeito político, e ainda se tem a noção de que o desrespeito deve ser reparado. Por último, quanto ao *processo de territorialização*, considera o movimento de reorganização social, política e cultural, da coletividade, já no momento de fixação e demarcação física, por meio da objetificação jurídico administrativa (ARRUTI, 2006).

23 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: 141).

## O Quilombo de Nossa Senhora do Carmo

As manifestações religiosas expressas pela Comunidade do Carmo referenciam-se como traços do denominado catolicismo popular. Dado o relativo isolamento em relação aos círculos religiosos oficiais, determinadas características de sua religiosidade puderam ser mantidas no tempo e se apresentam contemporaneamente como singularidades relevantes no campo do estudo da religião. Atuam, ainda hoje, os próprios leigos como agentes promotores de festas e demais práticas no contexto de intenso calendário religioso que reitera a situação social perpassada pela religião, consolidando o processo fluido 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 e reprodução. 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 emane uma suposta identidade quilombola, não necessariamente cotidiana, mas certamente 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, com entrega do laudo antropológico à Procuradoria da República no Município de Sorocaba, independentemente do reconhecimento e da titulação<sup>24</sup>. Até aquele momento, o “quilombo” não havia obtido a adesão dos moradores do bairro, sendo o laudo resultado de processo externo, necessário ao embasamento da atuação do MPF quando se trata da defesa dos direitos de minorias étnicas face ao poder público. Entre os *filhos* de Nossa Senhora do Carmo não existia entidade civil formalizada – exigência tida por inconstitucional, mas pressuposta no processo de titulação pelas agências fundiárias – e pouco se o

---

24 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”. Em dezembro de 2011 a ACP foi julgada procedente, porém os trabalhos do INCRA ainda não foram iniciados.

tange ao *ser quilombola* puderam ser percebidas. Muito sutis, mas que vêm ganhando forma e força, no momento que chamamos de pós laudo de reconhecimento. Interessante observar os modos pelos quais as histórias e suas diversas interpretações, além do próprio laudo, têm sido gradativamente absorvidas e remodeladas, bem como os respectivos usos que passam a ser feitos.

Aqui pode-se apontar para necessárias reflexões no sentido de 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. Quais seriam, então, os impactos decorrentes da aplicação de direitos étnicos para seus próprios beneficiários? É importante tomar em consideração a complexidade do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas, pensando aqui a partir dessa singularidade do Quilombo do Carmo, formado por *terras de preto* como origem legal e por *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, os privilégios e deveres emanavam quase exclusivamente da Santa, mas a 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 o efetivo acesso a tais direitos, devem agregar novas óticas e adotar novas práticas no confronto com limites dados pela lei genérica, em um jogo reinterpreativo que se articula, soma, conflita e complementa ao acervo compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária parece espelhado diante da moldura formal à qual se ajusta.

É preciso refletir sobre do processo jurídico e político de reconhecimento de coletividades designadas remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, mas não abarca singularidades. Este é o caso dos negros do Carmo de São Roque que, embora descendam dos escravos pertencentes a uma ordem religiosa, o aspecto mais vivo de sua identidade afastava-se do passado escravo. 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 emanação dos direitos. Os negros do Carmo passariam da devoção à escravidão como resultado do processo de reconstrução de si mesmo. É o momento no qual as antigas categorias identitárias são confrontadas com as novas categorias jurídicas. A possibilidade desenhada a partir do discurso em favor da mobilização começa se expandir: os moradores do bairro do Carmo referem-se à “*recuperação das Terras da Santa*”, com a reapropriação “*do que foi tomado de Nossa Senhora*”.

O Artigo 68 é capturado pela lógica local para embasar o propósito singular que marca a construção do quilombo do Carmo. Nesse contexto, uma fala nativa despertou outras inquietações: “*Aqui vai ser o Quilombo de Nossa Senhora do Carmo!*”.

Assiste-se, assim, a um processo de tomada de consciência de direitos acompanhado pela gradativa politização do grupo, com várias dimensões acionadas nesse processo, a vislumbrar o âmbito jurídico-político, além do religioso que aqui se define fundamental na apreensão do caso, permitindo pensar identidade e pertencimento. 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 aos embates judiciais que os envolvem. O desafio ora posto é levantar algumas das questões um que *quilombo de santo* permite pensar. Com foco na dinâmica sociojurídica da efetivação do artigo constitucional, é relevante observar como as singularidades próprias a determinadas situações concretas podem não ser abarcadas no processo de aplicação da norma, de modo a exigir-se que realidades locais se conformem às exigências jurídico-formais como requisito de acesso a direitos. O contraponto possível diz respeito 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, em desfavor da fluidez das identidades, em contrapartida, pode-se observar a *captura* das categorias postas em cena, por parte desses grupos.

Em linhas gerais os paradoxos da adequação, pensados a partir do processo de reconhecimento, referem-se à objetificação, quando se criam e legitimam novos lugares e posições. Contudo se, por um lado, Estado e legislação indicam as formas do preenchimento, por outro, a experiência concreta poderá agregar seus próprios conteúdos carregados 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. Ao se considerar os direitos coletivos a taxonomia das possibilidades transborda as fronteiras formais. As próprias situações empíricas, embora não possam expandir as categorias jurídicas – pautadas no universalismo – tendem a exhibir seus ruídos.

O Quilombo da Santa nos remete para além das novas significações do conceito de quilombo, no sentido de pensar os desafios da ampliação das próprias categorias jurídicas que envolvem direitos de minorias. Apesar do paradoxo que se explicita no contraste entre a generalidade da lei e a peculiaridade do caso, a reflexão volta-se às possibilidades de criação de

eixos de interlocução nos planos discursivo e normativo capazes de dar conta das contradições envolvidas no processo, com seus diversos atores, agentes, normas e procedimentos e, sobretudo, a partir das perspectivas e visões dos grupos beneficiários. A reflexão volta-se ainda a reposicionar o papel da antropologia na interface com o Direito e com o Estado, no contexto não só do pluralismo jurídico, mas também do multiculturalismo institucional, no qual as identidades são politizadas e os marcadores étnicos são fontes de direitos. Para além da questão que envolvia a ideia de raça, interessa referir ao processo de maior amplitude, no âmbito do qual os grupos mobilizam a etnicidade para acessar direitos constitucionalmente assegurados.

Emerge uma relação na qual o plano normativo cria sujeitos que extrapolam os limites do próprio direito em questão: as comunidades de quilombo emergiram após a promulgação da Constituição assistindo-se, na última década, significativo aumento de coletividades assim autodesignadas. Esse processo traz à baila algumas indagações que podem ser assim resumidas: 1) O que representa para o Estado, em termos de políticas públicas, o surgimento desses grupos? 2) Referem-se todos a um mesmo modelo conceitual de quilombo? 3) A quais processos e questões está referido o surgimento de tantos e quantos quilombos? 3) O Estado está preparado para as reformulações necessárias ao enfrentamento dessa contrapartida? Para lançar as bases da reflexão proposta, é preciso debruçar-se sobre a linguagem da reivindicação e sobre o aparato manipulado no acionamento do artigo 68, o que permite visualizar a passagem da invisibilidade social dos negros à prerrogativa constitucional dos quilombolas. Nas políticas da identidade figuram como agentes tanto o Estado quanto as próprias coletividades instituídas como sujeito. Nos termos de French (2009), “*globalizing rights and legalizing identities*”, a identidade passa a figurar tanto como elemento de unificação quanto como fundamento para a ação política.

Nesse processo se explicitam os paradoxos dos processos de reconhecimento, uma vez que não se tratam de direitos individuais e universais, mas sim de direitos coletivos pautados no reconhecimento jurídico da diferença, calcados na esteira da ampliação do espectro dos direitos de cidadania. Essas reflexões pretendem demonstrar, a partir do caso do Quilombo do Carmo, que a chave do processo de atribuição de direitos não reside unicamente na titulação, visto como o ponto culminante do processo de reconhecimento, mas inicia nos períodos antecedentes. Decorre dessa constatação a relevância do momento denominado pós-laudo de reconhecimento, em que se assiste a transformação do Bairro do Carmo, confinado e oprimido por poderosos vizinhos, em Quilombo de Nossa Senhora do Carmo, sujeito pleno de direitos. Em suma, o quilombo de negros, que é antes o quilombo da Santa, permite refletir sobre as novas configurações surgidas

com a emergência dos novos sujeitos de direito: nesse contexto, é tomar os paradoxos da adequação e considerar a dinâmica das identidades na interface das generalidades jurídicas e singularidades empíricas. O problema mais geral das tensões inerentes ao processo de reconhecimento étnico e da aplicabilidade normativa de direitos coletivos pautados em marcadores étnicos pode ser pensado a partir do caso dos *‘filhos de uma reza só’* e da inquietante proposta: *“a gente pode titular as terras no nome da Santa?”*. Representa oportunidade para refletir a respeito da emergência de novas categorias de sujeitos de direitos e de seus efeitos socioculturais e políticos para os grupos em questão, em várias escalas de aproximação, inclusive a perspectiva histórica, na medida em que esta noção orienta a discussão acerca da construção identitária, aqui carregada da singularidade religiosa, construída ao longo de uma história de conflitos, devoção e fé.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

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/UFPA, 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? 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 Economia, 1969.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. 2o. Volume. São Paulo: Pioneira & EDUSP, 1971.

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. 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, Ambiente e Sociedade, ano 5, n.10, 1º semestre de 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. 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 (col). Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP. Laudo Antropológico. 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.