



Universidade do Estado do Rio De Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Monique Falcão Lima

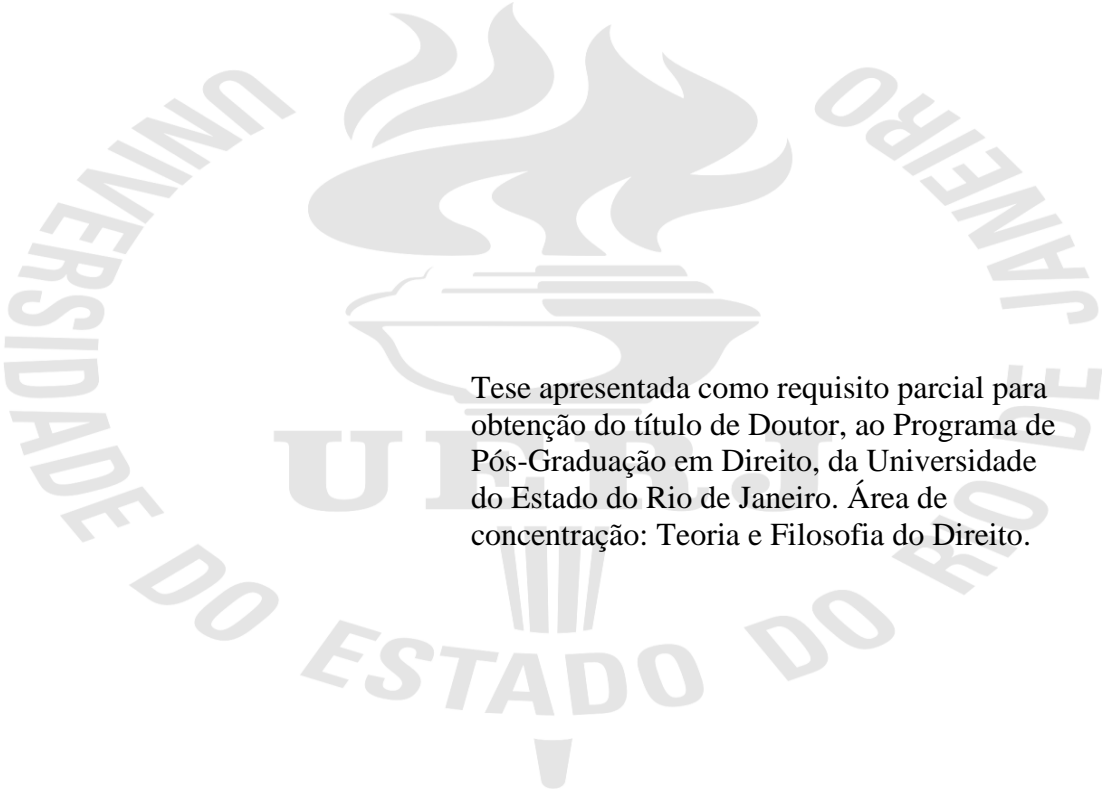
A identidade fabulada
Um estudo de caso quilombola

Rio de Janeiro

2018

Monique Falcão Lima

**A Identidade Fabulada.
Um Estudo de Caso Quilombola.**



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

L732

Lima, Monique Falcão.

A identidade fabulada. Um estudo de caso quilombola / Monique Falcão
Lima. - 2018.

250 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo.

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Faculdade de Direito.

1. Identidades - Teses. 2. Teoria crítica - Teses. 3. Quilombolas - Teses.
I. Falbo, Ricardo Nery. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 323.12

Bibliotecária: Marcela Rodrigues de Souza CRB7/5906

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Monique Falcão Lima

A identidade fabulada
Um estudo de caso quilombola

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovado em: 28 de fevereiro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (Orientador)
Faculdade de Direito - UERJ

Profa. Dra. Caroline Ferri
Faculdade de Direito - UERJ

Prof. Dr. José Ricardo Cunha
Faculdade de Direito - UERJ

Prof. Dr. Enzo Bello
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Gisele Citadino
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Guilherme Leite (Suplente)
Faculdade de Direito - UERJ

Profa. Dra. Margarida Lacombe (Suplente)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

A minha mãe e familiares.

A meus amigos, em especial, Rubi, Manu, Diego e Claudio.

Für Markus Hähle.

Ao Prof. Ricardo Falbo.

Aos meus cães.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Falbo, a quem devo eterna gratidão pela paciência e compreensão, sobretudo em momentos sensíveis e delicados, nesses mais de dez anos de trabalho juntos.

Especial agradecimento – e profunda admiração – à Luiz Sacopã.

Ao Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte por financiar parte desta pesquisa.

À Prof. Lorena Ossio, Pamela Cacciavillani, James Thompson, Helen McKee and Christina Gabbert pela amizade e contribuições.

À École Normale Supérieure de Lyon, por financiar parte desta pesquisa, e a Prof. Maria Laura Sainz, pelas críticas e sugestões.

À Espoleta, Lilica, Louis, Laika, Vitória e Jotalhão, pelo carinho e companhia.

A meus avós, meu pai e Osvaldo, in memoriam. Pela força e acolhimento constantes, em sonhos e em oração.

A minha mãe, guerreira, justa, doce, manhosa, ciumenta, cujos ombros largos, de ferro, calorosos, e sempre presentes, alimentam a esperança de um futuro melhor e em paz. :-)

À Rubi e Diego, pelo apoio incansável. Sem vocês, simplesmente não existiria tese ! :-)

Markus Haähle, mein Seelenbruder, den das Leben mir gegeben hat. Ohne deine Geduld würde ich kein Thesis schaffen :-)

A minha família e, mais uma vez, ao Prof. Falbo, aos meus amigos de fé, irmãos camaradas, aqueles que foram, são e serão sempre, sempre o mais certo nas horas incertas. :-)

RESUMO

FALCÃO L., Monique. *A identidade fabulada. Um estudo de caso quilombola*. 2018. 250f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 reconheceu a propriedade definitiva de terras ocupadas tradicionalmente por comunidades remanescentes de quilombos, a fim de atender interesses específicos de novos movimentos sociais por emancipação de parte da população negra historicamente marginalizada pelos efeitos da escravidão no Brasil. Para tanto o Decreto 4887/2003 adotou critério de autoidentificação para reconhecimento oficial de comunidades que pleiteassem titulação de suas terras. A partir de investigação empírica etnográfica e realização de entrevistas com o líder de uma comunidade quilombola situada em área urbana na cidade do Rio de Janeiro, foram observadas especificidades ausentes ou diferentes da concepção de identidade quilombola concebida por diferentes instituições do poder público brasileiro. A base teórico-metodológica de investigação adotada foi a teoria crítica e a escola francesa de Análise do Discurso, cujos recortes, críticas e ajustes às limitações teórico-metodológicas encontradas ao longo da investigação convergiram para compreender os aspectos da identidade concebida pelo líder da comunidade como uma unidade, segundo a ótica desconstrucionista da fabulação. A hipótese geral deste trabalho é afirmar que a identidade quilombola tal como concebida pelo poder público, embora multifacetada, é um produto em função de seu caráter universal e objetivo que reifica o conceito de comunidades quilombolas. Ainda que a matriz antropológica oficialmente adotada para aplicar o decreto 4887/2003 seja emancipatória, fundada em perspectiva pós-colonialista, a necessidade de elaboração de critérios objetivos preserva característica reducionista e universal do conceito legal de identidade quilombola, essencial à natureza do Direito. O objetivo é revelar incoerências dentro do método jurídico de produção da identidade quilombola que, ao negar especificidades da realidade social, acaba por reafirmar o caráter segregacionista de políticas públicas emancipatórias, que ora se pretende combater.

Palavras-chave: Identidade. Teoria crítica. Fabulação.

ABSTRACT

FALCÃO L., Monique. *Identity and fabulation. A study of a quilombola case*. 2018. 250f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The 1988s Brazilian Federal Constitution recognized definitive ownership of traditional lands occupied by remaining communities of quilombos, in due to answer new social movements asking for emancipation of part of black people historically marginalized by Brazilian slavery. Decreto 4887/2003 has adopted criteria of self-recognition as official recognition criteria for communities asking titration for their lands. The research counted on ethnographic empirical investigation and interviews with leader of a quilombola community placed on an urban and rich urban area in Rio de Janeiro. There were observed missing or different specificities from quilombolas identity conceived by Brazilian public institutions. The theoretical-methodological basis adopted were critical theory and French school of analysis of speech. Critics and adjustments, made to theoretical-methodological limitations founded during investigation, converged to understand the identity aspects conceived by community's leader as fabulation, a deconstructionist theoretical tradition. This work's general hypothesis is to affirm that the quilombola identity conceived by public power, although multifaceted, is a product because of its universal and objective character which reifies the concept of quilombolas communities. Even if the anthropological matrix adopted to apply the decret 4887/2003 is emancipatory, founded on pós-colonialist perspective, the necessity to elaborate objective criteria preserves reductionist characteristics and universal of legal concept of quilombola identity, essential to Law's nature. The aim is to reveal inconsistencies of legal method of quilombola identity's production which, denying social reality specificities, it reaffirms the segregationist character combated by emancipatory public policies.

Key-words: Identity. Critical theory. Fabulation.

RÉSUMÉ

FALCÃO L., Monique. *Identité et fable. Une étude de cas quilombola*. 2018. 250f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

La Constitution de la République Fédérative du Brésil de 1988 a reconnu la propriété définitive de terres traditionnellement occupées par communautés restants de quilombos. Le but est attendre des intérêts spécifiques de nouveaux mouvements sociaux d'émanciper une partie de la population nègre historiquement marginalisée par les effets de l'esclavage au Brésil. Le décret 4887/2003 a adopté le critère d'auto-identification pour reconnaître officiellement des communautés demandant de propriété foncière. À partir de investigation empirique ethnographique, la réalisation de interviews avec le leader d'une communauté placé dans une zone urbaine riche à Rio de Janeiro, spécificités absentes ou différentes de la conception d'identité quilombola conçue par différents institutions du pouvoir publique brésilien ont été observées. La base théorique-é d'investigation adoptée c'est la théorie critique et l'école française de l'analyse du discours, dont critiques et ajustements à ses limitations ont été constaté pendant la recherche et ont convergé pour comprendre les aspects d'identités conçues par le leader de la communauté comme une unité, selon l'optique déconstructionniste de la fabulation. L'hypothèse générale de ce travail est celle d'affirmer que l'identité quilombola comme conçue par le pouvoir publique, bien que multiforme, est un produit en fonction de son caractère universelle et objective ce qui réifie le concept de communautés quilombolas. Même que la matrice anthropologique officiellement adoptée pour appliquer le décret 4887/2003 soit émancipatoire, fondé sur perspective pos-colonialiste, la nécessité d'élaborer des critères objectifs préserve la caractéristique réductionniste et universelle de la conception légale d'identité quilombola, essentielle à la nature du droit. Le but est révéler des inconsistances dans la méthode juridique de production de l'identité quilombola qui, en niant des spécificités de la réalité social, réaffirme le caractère ségrégationniste de politiques publiques émancipatoires combattues.

Mots-clés : Identité. Théorie Critique. Fable

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AIE	Aparelhos Ideológicos de Estado
AD	Análise do Discurso
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
AQUILERJ	Associação de Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das comunidades negras rurais Quilombolas
CRQ	Comunidades Remanescentes de Quilombos
CRFB/88	Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
Dec	Decreto
DEM	Partido Democratas
DOU	Diário Oficial da União
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais
IN	Instrução Normativa
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERJ	Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro
MPF	Ministério Público Federal
MPRJ	Ministério Público do Rio de Janeiro
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização não governamental
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
STJ	Superior Tribunal de Justiça
STF	Supremo Tribunal Federal
UFF	Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

	Introdução	12
	IDENTIDADES DISTINTAS: O DITO REAL E O DITO FORMAL	30
1	CONCEPÇÃO DE QUILOMBO PARA LUIZ SACOPÃ – O DITO REAL	29
	Introdução	29
1.1	Concepções de quilombo e quilombola	32
1.2	A organização interna da comunidade	51
1.3	As origens da comunidade	61
1.4	A comunidade Sacopã entre “Eu” e os “Outros”	65
1.4.1	<u>A relação com agentes públicos</u>	65
1.4.2	<u>A relação com agentes econômicos e vizinhança</u>	75
1.4.3	<u>A relação com outros quilombos</u>	78
	Conclusão	82
2	A CONCEPÇÃO NORMATIVA DE IDENTIDADE QUILOMBOLA – O DITO FORMAL	88
	Introdução	88
2.1	Identidade quilombola segundo o poder legislativo	89
2.1.1	<u>Anais da Constituinte de 1988</u>	89
2.1.1.1	O anteprojeto Afonso Arinos	89
2.1.1.2	As reuniões da Assembleia Nacional Constituinte	91
2.1.1.2.1	As reuniões da sub-comissão dos negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias	91
2.1.2	<u>A proposta de reforma constitucional do regime jurídico de identificação quilombola</u>	94
2.1.3	<u>A arguição de inconstitucionalidade do regime jurídico de identificação quilombola</u>	95
2.2	A identidade quilombola segundo poder executivo	96
2.2.1	<u>O regime jurídico de identificação quilombola vigente</u>	97
2.2.1.2	O regime jurídico da propriedade quilombola	97
2.2.2	<u>O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade Sacopã</u>	99

2.2.2.1	Instalação da comunidade	100
2.2.2.2	Processo de urbanização	101
2.3	A identidade quilombola segundo o poder judiciário	104
2.3.1	<u>Ações judiciais movidas pela vizinhança contra a comunidade Sacopã</u>	104
	Conclusão	108
	Do discurso à fabulação	110
3	A ESCOLA FRANCESA DA ANÁLISE DO DISCURSO (AD)	110
	Introdução	110
3.1	Noções Gerais	111
3.2	O dito e o não dito	113
3.2.1	<u>Ideologia de Althusser e discurso de Foucault em Pêcheux</u>	113
3.2.2	<u>Formação discursiva e interdiscursividade em Pêcheux e Maingueneau</u>	116
3.2.3	<u>Análise crítica à Pêcheux</u>	128
3.3	Orlandi e o ajuste da AD à realidade brasileira	120
3.3.1	<u>O recorte teórico-metodológico de Orlandi</u>	120
3.3.2	<u>A contribuição de Orlandi</u>	121
3.4	Para além do não dito – crise de logos e escritura	123
3.4.1	<u>Desconstruindo a AD</u>	125
3.5	Para além do discurso – a fabulação	126
3.5.1	<u>Imanência e transcendência, conceito e discurso</u>	130
3.5.2	<u>Fabulação como conhecimento</u>	133
3.5.3	<u>Fabulação como ato político</u>	137
	Conclusão	138
4	A IDENTIDADE QUILOMBOLA SEGUNDO O PENSAMENTO BRASILEIRO	140
	Introdução	140
4.1	Origens da matriz antropológica brasileira	141
4.1.1	<u>Fundamento teórico-metodológico da antropologia brasileira</u>	145
4.1.2	<u>Sinais diacríticos</u>	147
4.1.3	<u>Memória coletiva</u>	148
4.1.4	<u>Elementos específicos da matriz antropológica brasileira</u>	150
4.2	A identidade quilombola segundo concepções teórico-intelectuais	152

4.2.1	<u>Geografia</u>	153
4.2.2	<u>História</u>	158
4.2.3	<u>Antropologia</u>	162
4.2.4	<u>Direito</u>	167
4.2.5	<u>Artigos científicos específicos em relação a comunidade Sacopã</u>	172
	Conclusão	180
	A identidade quilombola entre discurso e fabulação	186
5	DIMENSÕES DA IDENTIDADE QUILOMBOLA	186
	Introdução	186
5.1	A identidade quilombola enquanto relação “eu” e “outros”	187
5.2	A identidade quilombola enquanto processo de subjetivação	194
5.3	A identidade quilombola entre o dito real e o dito formal	196
5.3.1	<u>Atos do poder legislativo entre discurso e fabulação</u>	196
5.3.2	<u>Atos do poder executivo entre discurso e fabulação</u>	199
5.3.3	<u>Atos do poder judiciário entre discurso e fabulação</u>	206
5.3.4	<u>Identidade de Sacopã entre discurso e fabulação</u>	210
	Conclusão	221
	Conclusão	224
	Referências	228

Introdução

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, ao positivizar o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, procurou atender interesses específicos de novos movimentos sociais por emancipação de parte da população negra historicamente marginalizada pelos efeitos da escravidão negra no Brasil¹.

Para tanto, durante a década de 90, o convênio Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA x Associação Brasileira de Antropologia – ABA desenvolveu uma matriz antropológica capaz de identificar as comunidades remanescentes de quilombos e capaz de delimitar suas respectivas terras tradicionalmente ocupadas².

Em 2003, o decreto 4887 adotou o critério de autoidentificação, proposto pelo convênio ABA x INCRA para fins de regulamentação do processo de identificação da comunidade e de delimitação da propriedade quilombola³.

A matriz antropológica do convênio ABA x INCRA foi formulada, durante os anos 90, numa epistemologia crítica e emancipatória. Fundamentou-se na ressignificação crítico-historiográfica do conceito legal de “quilombo” da época colonial e imperial para reconhecer, naquela época, o escravo e o quilombo como agentes sociais, alargando a antiga concepção legal de escravo como “objeto de direito” e de quilombo como conjunto de “escravos fugidos escondidos na mata” (Almeida e Duprat, 2010).

Com base nessa ressignificação crítica-historiográfica, ela desenvolveu a concepção de ‘identidade quilombola’, alargando também a concepção de descendentes de escravos, para reconhecer todos aqueles que, mediante ações coletivas e práticas sociais

¹ Os constituintes interpretam a inclusão dessas minorias no texto constitucional como um “resgate dessa dívida social que a sociedade tem para com cada um desses segmentos que se encontram marginalizados.”. Além disso, há o reconhecimento de que a falta de representatividade, de importância e a necessidade do resgate são “o reflexo da própria cultura brasileira”. (Ata da primeira reunião da Subcomissão dos Negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias, 07 abril 1987, pág. 2) Há o reconhecimento mais geral, voltado para o preconceito racial decorrente de uma “visão alienada” que “o africano e o afro-brasileiro trabalham para os outros, ou seja, construíram uma sociedade para a classe e a raça dominante”, resultando num “processo de marginalização e discriminação”. (Lélia Gonzales, em sua fala registrada na ata da 7ª reunião da Subcomissão dos Negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias, pág.55). Ainda: “Quando o relatório da subcomissão propõe a obrigatoriedade do ensino de história das populações negras e enfatiza que a educação observará a luta contra o racismo e a discriminação, e quando, ainda, garante o título de propriedade aos possuidores de terras remanescentes dos quilombos, está aceitando uma reivindicação do movimento negro organizado.” (Sr. Carlos Moura, em sua fala registrada na ata da 2ª reunião da Comissão da Ordem social, pág.16)

² Ver, entre outros, ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, terras de santo, terras de índio, in: DELGADO, Nelson. Brasil Rural em Debate, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável, Brasília, 2010. O’DWYER. Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. Revista Antropolítica nº 19, 2005. O’DWYER. Eliane Cantarino. Quilombos : os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia. in: Fronteiras. Dourados, MS, v. 11, n 19, p 165-178, jan\jun. 2009. O’DWYER. Eliane Cantarino. Quilombos: identidade étnica e territorialidade Rio de Janeiro : Editora FGV, 2002. O’DWYER. Eliane Cantarino Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia. O’DWYER. Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo

³ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

orientadas para a defesa de uma memória coletiva e fundadas numa origem comum, resistem contra os efeitos da escravidão no Brasil (Almeida, 2002).

Tal matriz foi desenvolvida a partir da observação de conflitos por terra, durante o século XX, envolvendo tais comunidades. O INCRA observou que tais comunidades não se encaixavam nos modelos jurídicos vigentes de propriedade nem de organização interna. Por isso, as denominou inicialmente “ocupações especiais” ou “terras de preto” (Almeida, 2002 e 2010).

A fim de dar aplicabilidade à norma constitucional e a fim de fundamentar o Decreto 4887/2003, o convênio INCRA x ABA procurou desenvolver uma matriz antropológica crítica capaz de fornecer elementos objetivos que pudessem ser juridicamente aplicados para fins de efetivação do Decreto 4887/2003.

Segundo o Decreto 4887/2003, cabe ao INCRA e à Fundação Palmares reconhecer quais comunidades autoidentificadas são ou não oficialmente quilombolas para fins de reconhecimento jurídico oficial.

A delimitação física definitiva da propriedade só é feita depois do parecer autorizativo de outros órgãos governamentais quanto à possibilidade e limites de uso, ocupação e titulação da área reivindicada pela comunidade. Por fim, o regime jurídico específico da propriedade quilombola é imposto legalmente como condição para seu registro definitivo.

A identidade da comunidade somente é válida legalmente se reconhecida pelo INCRA segundo critérios antropológicos e normativos desenvolvidos por este órgão para o Decreto 4887/2003 mediante registrado e publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Laudo - RTID e portarias respectivos.

Para dar dimensão dos efeitos concretos do art. 68 do ADCT da CR/88 e do Decreto 4887/2003 em todo o país, até a última atualização do INCRA, em 08/06/2015, o INCRA afirma haver 2607 comunidades certificadas, com certidões às Comunidades Remanescentes de Quilombos - CRQ⁴.

Até 20/10/2015, 25.249 famílias tiveram seus respectivos RTID publicados, com reivindicação de 1.750.096,0857 hectares para titulação definitiva de propriedade⁵.

Destas, 10.368 famílias foram oficialmente reconhecidas, mediante publicação de portaria de reconhecimento, correspondendo a 367.418,2314 hectares de terras oficialmente reconhecidas como tradicionalmente ocupadas por quilombolas.

Destas famílias acima, até 23/06/2015, 2.352 famílias foram beneficiadas com decretação oficial de áreas para demarcação de terras⁶.

Entretanto, pesquisa de campo etnográfica realizada com uma comunidade, a Sacopã, no Rio de Janeiro, revelou distanciamento de aspectos da identidade quilombola desta

⁴http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/comunidades-certificadas/comunidades_certificadas_08-06-15.pdf

⁵ <http://www.incra.gov.br/tree/info/file/7708>

⁶http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/-reas-decretadas/areas_decretadas_em_23.06.2015_0.pdf

comunidade em relação à identidade tal como descrita no laudo antropológico e em outros textos técnicos jurídicos e acadêmicos.

Delimitando tal temática, a partir de perspectiva metodológica crítica, e da pesquisa de campo realizada, investigo os limites teóricos-metodológicos da identidade quilombola tal como constituída pela norma jurídica, por agentes públicos e econômicos e pelo pensamento brasileiro.

O regime jurídico e os critérios de identificação das comunidades quilombolas e de reconhecimento de propriedade são objetivos e de caráter universal para viabilizar a aplicação concreta do decreto 4887/2003 (O'Dwyer, 2010).

O decreto assim regulamenta os critérios definidores da identidade quilombola:

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

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

A primeira fase do regime jurídico do processo de reconhecimento é a certificação das comunidades que espontaneamente afirmam-se comunidades remanescentes de quilombos - CRQ, pela fundação Palmares.

Uma vez certificadas, grupos de trabalho do INCRA, constituído por antropólogos, cartógrafos e outros profissionais, fazem pesquisas de campo para reconhecer oficialmente ou não as comunidades certificadas como CRQ.

Uma vez publicado o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, com a discriminação da área reivindicada, os proprietários são chamados a se manifestar diante da possibilidade de desapropriação para titulação da área como propriedade definitiva da CRQ.

A titulação definitiva da propriedade da área é feita ao final do procedimento, sendo a titularidade atribuída à associação civil constituída pela CRQ para este fim.

As interpretações jurídicas acerca da concepção de quilombola que deve ser atribuída ao Decreto são as mais diversas. Há aqueles que defendem a releitura desta concepção segundo critérios historiográficos específicos, alargando a concepção e há vozes dissonantes defendendo a literalidade da concepção legal colonial de quilombo como base para identificação de comunidades remanescentes.

Entre os primeiros, como por exemplo, Almeida e Duprat (2010) Sarmiento (2007) e Rothenburg (2012), a concepção de quilombo é considerada emancipatória e includente, a fim de reconhecer outras comunidades como atores e sujeitos, cujo processo histórico se deu em contextos e com características mais amplas que o conceito legal histórico.

Já outras vozes do Direito, como as que assinaram instrumentos jurídicos com o objetivo de impugnar o art. 68 do ADCT da CR / 1988 e o decreto 4887/2003, pugnam pela interpretação restrita do conceito legal histórico de escravo e de quilombo, atribuindo-lhes respectivamente, a condição de objeto de direito e de ocupação ilegal de terras distantes dos centros econômicos por escravos fugitivos.

Na ADI 3239, proposta para declarar inconstitucional o decreto 4887/2003, os postulantes defendem necessidade de marco temporal para reconhecer titulação de propriedade apenas para comunidades que estejam ocupando a terra a partir da promulgação da Constituição de 1988.

Já na PEC 215 há proposta para esvaziar a competência do INCRA para delimitação territorial e titulação definitiva de propriedade, deslocando-a para o poder legislativo, que determinaria os critérios objetivos para tanto.

Há, ainda, juristas que defendem a manutenção do conceito histórico legal de quilombo como base para identificação das comunidades e a aprovação prévia da delimitação da propriedade quilombola pelo Congresso Nacional, esvaziando as atribuições funcionais do INCRA (Sarmiento, 2007).

No poder executivo, as divergências giram em torno das mesmas questões, referentes à concepção de quilombola. Parte das Forças Armadas e outros órgãos titulares de domínio de terras públicas defendem a concepção restritiva histórica legal de quilombo para afirmar a impossibilidade de escravos fugidos ocuparem áreas militares, para não serem capturados (Sarmiento, 2012. Miguel Cardoso, 2013).

Já a matriz antropológica desenvolvida pelo INCRA como base para processos de identificação das CRQ adota critérios teórico-metodológicos críticos à concepção histórica legal, de perspectiva emancipatória pós-colonialista.

Conceitos operacionais como memória coletiva, origem comum e sinais diacríticos são os que orientam antropólogos do INCRA para diagnosticar comunidades quilombolas candidatas ao reconhecimento oficial por autoidentificação.

Dialogando com perspectivas críticas da geografia, história, etnografia e sociologia, a matriz antropológica do INCRA articulou os critérios acima no pano de fundo da resistência à escravidão brasileira, conforme releitura historiográfica emancipatória pós-colonialista.

Com o objetivo de contestar o conceito histórico legal de escravo enquanto objeto de direito e de quilombo enquanto posse ilegal de terra, geógrafos, historiadores e antropólogos centralizaram o negro e o escravo como sujeitos e atores da própria história.

Já constitucionalistas simpatizantes da causa quilombola incorporaram tal perspectiva emancipatória no direito para estudar a viabilidade jurídica de uma propriedade fundada em identidade, reconhecendo estar obsoleto o conceito legal histórico de quilombo e de escravo (Sarmiento, 2007 e Rothenburg, 2012).

Este pesquisadores e profissionais substituíram a atemporalidade da concepção legal pela concepção sociológica de processo histórico, incorporando relações sociais e políticas de escravos e outros atores para além do estereótipo legal “objeto”, “fugitivos”, “ilegais” (Chalhoub, 2011).

Com isto, a contribuição de quilombos para a economia de cidades coloniais em época de crise, com fornecimento de colheitas e animais foi amplamente reconhecida. A escravização de outros negros por quilombos também foi amplamente comprovada historicamente (Almeida, 2010).

A relação próxima, de convivência, conivência e reciprocidade, entre senhores de terras e quilombos também foi amplamente demonstrada, inclusive com a presença de quilombos dentro das fazendas, próximo a casa grande (Chalhoub, 2011)⁷.

Este raciocínio permitiu também o reconhecimento da existência de quilombos dentro de áreas militares por parte da historiografia crítica, em função da cooperação entre governo e quilombos para fins de abastecimento, desenvolvimento e proteção das áreas comuns (Almeida, 2010).

Estes dados da historiografia recente desconstroem a concepção legal histórica de quilombo, que lhes atribuía a condição respectiva de ilegais e criminosos, e de escravo, que lhes atribuía a condição de objetos de direito (Almeida, 2010).

Segundo estas concepções, seria impossível reconhecer qualquer relação social e econômica para além da de prestação de trabalhos forçados pelos escravos e de fuga, isolamento e esconderijo ilegais dos quilombos (Almeida, 2010).

Mesmo que a matriz antropológica tenha elaborado critérios para garantir ao máximo a autonomia e emancipação para fins de autoidentificação das comunidades, a reificação da identidade quilombola permanece como limite metodológico à plena efetividade do art. 68 do ADCT da CR/88 e do decreto 4887/2003.

Como consequência, os conflitos sociais que a norma constitucional pretendeu reduzir transformaram-se em outros conflitos. As estratégias de defesa do território pela comunidade e de segregação social e racial por outros atores sociais se resignificaram e permaneceram (Almeida, 2010).

Neste trabalho, esta hipótese é testada a partir do estudo empírico de uma comunidade específica, a comunidade Sacopã.

Instalada no bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas, área urbana nobre na zona sul do Rio de Janeiro e altamente valorizada pelo mercado imobiliário e pelo turismo, a comunidade é hoje constituída por 34 membros, distribuídos em 12 famílias, descendentes de um único casal.

As peculiaridades desta comunidade em relação aos critérios objetivos legais que definem a identidade quilombola se apresentam imediatamente. A instalação da comunidade se

⁷ Entre as influências teórico-metodológicas da historiografia crítica brasileira estão Carlo Ginzburg, Robert Darnton, Roger Chartier, Peter Burke e Edward Palmer Thompson. Observadas as peculiaridades teórico-metodológicas de cada um, estes autores propuseram releituras historiográficas críticas a partir da compreensão da experiência e do cotidiano, segundo perspectiva interdisciplinar. (Chalhoub, 2012)

deu em 1930, 50 anos após a abolição da escravidão, constituída por membros de uma mesma família e presentes numa área urbana, das mais valorizadas economicamente no Rio de Janeiro.

Em entrevistas realizadas à comunidade entre 2012 e 2016, foram reveladas peculiaridades acerca da concepção de identidade, sobre o que é ser quilombola, questões raciais e de direito pelo líder Luiz Sacopã, sendo ele o ator principal de investigação, por organizar, orientar, implantar e executar ações coletivas de a favor de sua comunidade e de outras comunidades quilombolas na cidade e no estado do Rio de Janeiro.

Entre as peculiaridades, estão a relação de ser quilombola, ser líder, ser músico, além da apropriação e da ressignificação de estratégias e estereótipos para fins de afirmação de sua identidade quilombola e de defesa da posse da terra.

Ah, eu sou músico (...) porque minha família é de músico. (...) é chato a gente pensar só nisso, eu quero que tenha uma liderança que me substitua, eu sou músico, então eu fiz um enredo da nossa vida aqui, do jeito e coloquei e transformei isso para virar uma música (18-05-2014).

Como exemplo, há aspecto plural do bloco de carnaval que, fundado em crítica à discriminação e à segregação sofrida pela “burguesia”, tem como público justamente as classes média e alta da cidade.

Porque no carnaval ali, não tem branco, não tem preto, pelo contrário no carnaval é na elite aqui de Ipanema, então você vê ali 20% de negro e o resto é tudo branco (18-05-2014).

Aí a gente vê o povo da classe média cantando as nossas músicas e nós lá metendo o pau neles. É demais (18-05-2014).

Da mesma forma as rodas de samba e feijoada, que substituíram as atividades de subsistência da comunidade, proibidas judicialmente. Enquanto Sacopã defende o samba e a feijoada como heranças culturais, a vizinhança, o Judiciário e algumas comunidades quilombolas a consideram ilegítimas por diversos motivos.

Desembargador que está aí para defender a Constituição, dizer que aqui não é lugar da gente morar, fazer o que a gente faz, que a gente tinha que ir para Cascadura, Madureira (08/06/2014).

E só essas pessoas e é por isso que do movimento negro às vezes surge algumas críticas em relação ao nosso procedimento, ao nosso modo de trabalho de eles acharem que aqui é um local de negro e que só tem branco. Eu vou fazer o quê (08/06/2014)?

Outro exemplo é a posição de liderança de Luiz Sacopã, que ele atribui a sua capacidade de resistência por conhecer bem a “linguagem” da “burguesia”.

Para vocês irem aí nesses quilombos, vocês têm que ter muita paciência, porque o pessoal é muito mal informado.

E então a gente descia brincava e o pai dele era Parlamentar, aí às vezes o pai dele chegava aí me via junto, e coisa e tal e aí, pô, aí conversava, aí daí ali foi surtindo, é onde eu vou falar as vezes em minhas palestras eu falo é a minha existência ela ta

muito ligada a esse tipo de infância que eu tive, porque muitas coisas da burguesia eles deixavam que soubesse, então eu aprendia muitas coisas, né. Tem coisas que você não aprende no colégio, você aprende no seu dia a dia, né. Então esse dia a dia é realmente eram coisas que eu aprendia e usava para me defender e eu era, eu era não, eu sou um cara também meio é... é meio ousado assim, e o cara falava... já parei Desembargador na rua (18/05/2014).

A linguagem aprendida e construída por Sacopã lhe permite não apenas negociar com outros atores sociais, mas também se indispor com agentes econômicos, públicos e com outras comunidades que ainda tem uma concepção “antiga” de quilombo.

Tais peculiaridades, compreendidas a partir das entrevistas, foram confrontadas com a concepção de identidade quilombola extraída de atos normativos sobre a questão.

A observação imediata referiu-se a diversidade de aspectos componentes da identidade quilombola, segundo as falas de Luiz Sacopã.

A identidade quilombola segundo perspectiva de Luiz Sacopã assume pluralidade de aspectos que, reunidas numa só, denunciam a insuficiência do aspecto universal da identidade quilombola tal como concebida pelo decreto 4887/2003.

As concepções de processo histórico e de emancipação presentes nestes atos jurídicos e obras analisadas neste trabalho acabam por tomar a identidade quilombola numa ressignificação histórica e antropológica sequencial, quando confrontadas à análise das falas de Luiz Sacopã.

As falas de Sacopã revelaram simultaneidade entre cristalizações e ressignificações de estratégias, concepções e de apropriações de institutos jurídicos. Trata-se de fluidez orgânica que extrapola a identidade quilombola extraída de atos normativos e de obras acadêmicas.

Embora fundadas em perspectiva emancipatória da identidade quilombola, tais obras e atos jurídicos acabam por fazê-lo segundo recorte metodológico que toma como ponto de partida a rejeição do pensamento colonial.

A perspectiva comum de emancipar o sujeito histórico através da negação, rejeição ou oposição à elementos e características coloniais acaba por repetir a segregação social e racial e por reificar o conceito de quilombo, escravo e quilombola.

Mesmo que afirmem tomar a realidade social como ponto de partida, antropólogos e outros teóricos acabam por articular a identidade quilombola tomando como referência a oposição ao pensamento colonial.

É esta a insuficiência da base metodológica dialética verificada na apropriação do pensamento pós-colonialista feita por autores brasileiros aqui analisados.

A hipótese geral deste trabalho é afirmar que a identidade, tal como retratada pelos centros de poder aqui retratados constitui-se um produto, em função do método dialético adotado.

Ainda que os centros de poder justifiquem a adoção de um método pos colonialista e emancipatório, eles mantém o reducionismo e a universalização em função da perspectiva de oposição com que a identidade é construída a partir da negação da perspectiva colonialista.

A hipótese específica é descrever a identidade da comunidade como uma identidade fabulada, compreendendo a unidade que existe entre seus diversos aspectos. A identidade integra inclusive os processos de negação e usos instrumentais dos conceitos e documentos criados pelos centros de poder para legitimar e legalizar a comunidade.

Este último aspecto, em regra, é excluído pela perspectiva dialética adotada pelos centros de poder. Daí a necessidade de afirmar a hipótese segundo a qual se reconhece os limites teórico-metodológicos da identidade extraída das produções técnicas destes outros centros de poder.

O objetivo da aplicação da matriz teórico-metodológica desenvolvida neste trabalho é revelar incoerências dentro do método de produção de identidade quilombola que se afirmam emancipadores por pensar a identidade a partir de ações coletivas empregadas pelo Sujeito para fins de resistência à regimes considerados de opressão ou de negação do sujeito.

Entretanto, a perspectiva dialética empregada acaba por construir uma identidade a partir da negação e da oposição à perspectiva colonialista, considerada universalista e reducionista. É este método empregado, de natureza dialética, acaba por deixar de fora aspectos da identidade que não são compreendidos senão segundo esta relação de oposição.

Sendo assim, este trabalho procurará demonstrar que, mesmo dentro desta perspectiva dialética, há aspectos quanto ao uso do próprio discurso colonialista, sob diversas funções, que integram a identidade do sujeito.

Para tanto, o objetivo final é a construção da concepção da identidade quilombola sob perspectiva da fabulação, integrando as fronteiras entre língua maior e língua menor numa concepção de unidade, o que, segundo o método dialético, resta quase impossível, por serem tomados como opostos ou contraditórios entre si.

Com este objetivo específico delimitado acima, restam excluídos deste trabalho investigações específicas sobre teorias de identidade, bem como sobre teorias de sujeito. Muito pelo contrário, o recorte acima proposto nos permitirá trabalhar operacionalmente com o significado de categorias como identidade e ser quilombola tal como construído por Luiz Sacopã, a partir da realidade empírica.

Tais categorias serão articuladas apenas operacionalmente a fim de revelar e construir aspectos identitários de Sacopã. Neste mesmo sentido, apresentaremos, quando da conclusão deste trabalho, algumas limitações deste método empregado.

Isto reforça o objetivo de não universalizar, tampouco reduzir o conceito de identidade de Luiz Sacopã à proposta metodológica aqui apresentada e desenvolvida. Reconhecemos, ainda, tais limitações, por ser a academia um centro de poder de produção de conhecimento por essência.

A relevância social do tema se justifica a partir da problemática apresentada. Tanto os conflitos sociais observados e revelados pelo INCRA e as demandas dos novos movimentos sociais negros por efetivo exercício de direitos fundamentais, ao longo do século XX, que deram origem à norma do art. 68 do ADCT da CR/88, quanto os conflitos e demandas decorrentes da aplicação desse artigo justificam a necessidade de pensar alternativas às concepções de identidade construídas pelos centros de poder.

A problemática acima relatada revela que a deficiência e a insuficiência das concepções de identidade historicamente construídas, em função de novos conflitos ou acirramento de conflitos já existentes na luta pela terra.

No presente trabalho, no plano micro, cito a comunidade objeto de estudo deste trabalho que, em menos de 100 anos de existência, por exemplo, conta com aproximadamente 3 processos judiciais decorrentes de sua condição de ilegitimidade perante o Estado e a sociedade civil.

No plano macro, apenas para fins de dimensionar o problema, em 2009, o INCRA reconheceu, através de levantamento da Comissão Pastoral da Terra, 528 conflitos por terras, 49 por recursos hídricos e 415 atos de violência, incluindo homicídios e ameaças, num universo de aproximadamente 1500 comunidades autoidentificadas.

O INCRA observa tais fenômenos como reprodutores de uma lógica colonialista herdado de um sistema social, político, econômico e cultural consolidado durante os períodos colonial e imperial brasileiros.

A justificativa do recorte teórico-metodológico se apresenta em função dos próprios avanços e limites por eles revelados. A medida em que as ressignificações e apropriações dos discursos dos centros de poder são incorporadas a concepção de identidade da comunidade Sacopã, seus respectivos limites teórico-metodológicos são revelados.

A significação desses discursos enquanto língua maior e língua menor, bem como sua apropriação identitária, segundo concepções de imagem tempo e imagem cristal permitem reconhecer tais discursos mais como instrumentos do que como explicações da realidade ou finalidades em si mesmos.

Este limite também é identificado na própria construção da identidade enquanto fabulação, por ser a própria fabulação um instrumento de defesa do território. Sob este aspecto, este trabalho, construído a partir de um centro de poder – no caso, universidade – também apresenta a limitação de deixar de fora aspectos de outras naturezas epistemológicas que não são articulados por esta Instituição, podendo assumir igualmente caráter instrumental perante outros atores sociais e integrar, igualmente, aspectos identitários.

Parto da mesma pretensão metodológica dos atos jurídicos e obras aqui abordados, de privilegiar a realidade social, apresentando análises e distinções em relação a obras e atos jurídicos considerados de base colonialista.

Entretanto, diante das peculiaridades reveladas pelas falas de Luiz Sacopã, fez-se necessário identificar os aspectos metodológicos específicos que se distanciam de autores e atos jurídicos aqui abordados.

São estes problemas que, revelados a partir das entrevistas com Luiz Sacopã, pretendo enfrentar com a metodologia abaixo explicada.

Para tanto, fundada na teoria crítica da escola de Frankfurt, tomo a perspectiva metodológica de Horkheimer segundo a qual o plano da realidade social é a imanência a partir da qual a teoria deve ser pensada, construindo-se, então, o plano da transcendência.

Horkheimer (1974) critica o que denomina teoria tradicional de conhecimento, a partir de leitura de Marx, a quem atribui status de “matriz” da teoria crítica e de quem se

distancia por considerar que seus componentes estão invalidados diante do capitalismo moderno.

Para Horkheimer (1974), a teoria tradicional é aquela pensada independentemente da capacidade cognitiva do homem, de fundamentação a-histórica, razão pela qual tem essência coisificada e ideológica.

Compreende que este tipo de conhecimento atende interesses específicos de certa classe social – a burguesia – e ignora o que chama de funcionamento da sociedade porque na teoria tradicional “l’individu n’intègre la réalité sensible dans les organisations conceptuelles que comme simple enchaînement de données factuelles”⁸ (1974:31).

O tipo de conhecimento produzido pela teoria tradicional é fundado numa operação de subsunção do fato à categoria teórica previamente determinada, o que chama de “explicação teórica da realidade” (1974:21).

Compreende que a sociedade funciona segundo processos específicos de produção e sob condições históricas específicas, sendo o homem fruto da práxis social geral. Distancia-se de Marx ao perceber que suas previsões de revolução dos trabalhadores em momento de crise do capitalismo não se concretizaram, exigindo-se, portanto, observar outras relações sociais e outras formas de produção social⁹.

Em sua obra *Teoria Crítica e Teoria Tradicional* (1974)¹⁰, Horkheimer apresenta conceitos e raciocínios que orientam demais autores integrantes da Escola de Frankfurt a partir da década de 1920.

A Escola de Frankfurt distingue-se de outros ramos do pensamento filosófico e sociológico, quanto ao seu interesse específico pelas condições de possibilidade e sobre os obstáculos existentes para a emancipação de certos grupos sociais numa sociedade capitalista¹¹.

Horkheimer estabelece uma crítica direta ao positivismo, enquanto escola filosófica, ao reconhecer que embora ele se apresente como uma ciência que estuda implicações teóricas na sociedade, o positivismo, enquanto um saber autônomo, faz correspondência à sociedade segundo suas premissas pré-determinadas (1974:24-25).

Tal crítica persiste também em relação as concepções “idealistas” e “transcendentais” kantianas e “universalistas” e “absolutistas” hegelianas.

Todos estes pensamentos filosóficos procuraram, segundo Horkheimer:

⁸ O indivíduo só integra a realidade sensível nas organizações conceituais como simples encadeamento de dados factuais. (tradução livre)

⁹ « Depuis les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, la théorie de la paupérisation croissante des travailleurs, dont devait résulter, selon Marx, la révolution, transition vers le règne de la liberté, est devenue pour une longue période abstraite et illusoire, ou du moins aussi désuète que toutes les idéologies que la jeunesse aujourd’hui méprise. » (Horkheimer, 1974:8)

A partir da Segunda Guerra Mundial, a teoria sobre a crescente pauperização dos trabalhadores, da qual deveria resultar, segundo Marx, a revolução, transição rumo ao reino da liberdade, tornou-se, por um longo período, abstrata e ilusória, senão tão obsoleta quanto as outras teorias que a juventude despreza.

¹⁰ Original de 1937.

¹¹ Melo, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. In: In: Caderno CRH, Salvador, v. 24, n° 62.

In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

« intégrer les données de fait dans des systèmes conceptuels préexistants et à mettre ceux-ci à jour, en les simplifiant ou en éliminant les contradictions, ce qui fait partie, comme, on l'a déjà vu, de l'ensemble de la praxis sociale »¹² (1974:34 – 35).

« Ils (les positivistes) définissent la tâche de la science comme étant la prévision, et l'élaboration de résultats utilisables. Dans la réalité, toutefois, cette conscience assurée d'elle-même et des buts à atteindre, cette foi dans la valeur sociale de sa profession reste l'affaire personnelle, privée, du savant. Qu'il croie en un savoir autonome, « suprasocial », planant au-dessus de toutes les contingences, ou bien en l'importance de sa discipline pour la société, ces deux interprétations opposées (pragmatisme e positivisme) n'exercent pas la moindre influence sur la réalité de son travail. Le savant et sa science sont intégrés à l'appareil social, les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre établi, et peu importe l'interprétation que la science peut élaborer d'elle-même à ce sujet. Elle doit seulement correspondre à son « concept », c'est-à-dire, fabriquer de la théorie, dans le sens qui vient d'être exposé »¹³ (Horkheimer, 1974:34 – 35).

Sua proposta, a partir destas críticas, é reconhecer que o “o homem pode adotar uma atitude que consiste em tomar como ponto de partida a própria sociedade”, por serem as relações entre os homens o liame necessário para qualquer organização social (1974:37).

A dicotomia entre indivíduo e sociedade, estabelecida como absoluta no pensamento tradicional, é ressignificada por Horkheimer, que vê a dicotomia como relativa (1974:38)¹⁴.

As premissas metodológicas fundamentais de Horkheimer (1974) são imanência, que impõem à teoria a tarefa de estar ancorada na realidade e, transcendência, que impõe à teoria a tarefa de mostrar os elementos não desenvolvidos da realidade e que permitem compreender os horizontes de sua própria superação.

As características que a distinguem da teoria tradicional são comportamento crítico, diagnóstico do tempo presente e orientação para a emancipação, as quais permitem criticar a homogeneidade do pensamento tradicional no Direito e na realidade brasileira¹⁵.

A contribuição da Teoria Crítica para o Direito e, especificamente para as limitações epistemológicas do Direito tradicional para a realidade brasileira, se dá na medida em que permite uma reflexão epistemológica da natureza objetiva, formal e universal do

¹² Integrar os dados de fato nos sistemas conceituais preexistentes e atualizá-los, simplificando ou eliminando as contradições, o que faz parte, como já vimos, do conjunto da práxis social. (tradução livre)

¹³ Eles (os positivistas) definem a tarefa da ciência como sendo de previsão, e a elaboração de resultados usáveis. Na realidade, contudo, essa consciência, constituída de si mesma e de objetivos a serem atendidos, esta fé no valor social de sua profissão mantém o caso pessoal, privado, daquele que conhece. Ele crê num saber autônomo, (supranacional), planejando todas as contingências, ou bem a importância de sua disciplina para a sociedade, essas duas interpretações opostas (pragmatismo e positivismo) não exercendo a mínima influência sobre a realidade de seu trabalho. Aquele que sabe a ciência são integrados ao aparelho social, os resultados positivos do trabalho científico são um fator de autoconservação e de reprodução permanente da ordem estabelecida, e pouco importa a interpretação que a ciência pode elaborar dela mesma para este assunto. Ela deve corresponder a seu “conceito”, quer dizer, fabricar a teoria, no sentido que acaba de ser exposto. (tradução livre)

¹⁴ No texto Egoísmo e Emancipação (original de 1936), Horkheimer critica a dicotomia entre o homem bom e o homem mau (1974:135) que por diversas vias filosóficas iluministas, justificaram o domínio da burguesia e os institutos jurídicos e econômicos criados para manter sua supremacia social e econômica. Entre tais institutos, há a criação da propriedade individual.

¹⁵ Tais características são aprofundadas no texto Materialismo e Metafísica (original de 1933).

conhecimento jurídico tradicional brasileiro a partir de “uma análise de configuração histórico-social específica, como condição metodológica de incorporação de experiências sociais, presentes e concretas, de legitimidade e de ilegalidade, nas formulações teóricas do direito” (Falbo, 2015:16).

Segundo a teoria crítica, faz-se necessário, ao observador cujo local de fala é o Direito, criticar a pesquisa jurídica como expressão da realidade que é referida a contextos e conjunturas históricas e sociais, que, embora determinadas, não são efetivamente investigados de acordo com as concepções teóricas e procedimentos metodológicos das ciências sociais (Horkheimer, 1974).

Metodologicamente, faz-se necessário ao pesquisador do direito superar os “dualismos simples” e as “formas reducionistas” típicas da base idealista da teoria tradicional do direito (Horkheimer, 1974) e revelar as contradições – e seus processos históricos – que informam as peculiaridades da realidade social não problematizadas nos dualismos simples e nas formas reducionistas.

O pesquisador do direito deve, nesse sentido, garantir que as partes que compõem o campo da pesquisa científica sejam constituídas segundo modelo teórico que lhes confira o mesmo tratamento metodológico (Falbo, 2016:283).

A operação desta análise supõe a comparação histórica de tempos históricos e de atualidades distintas na sua trajetória histórica e aponta assim o problema do tempo presente como condição para o pesquisador repensar ou dispensar sua histórica passada. (Benjamin, 1985). Trata-se de enfrentamento da questão da localização e da situação do lugar sócio-histórico do observador (Horkheimer, 1980 e Dussel, 2000).

O observador deve alocar tanto o dito real (realidade social) como o dito formal (manifestações jurídicas) no plano da imanência, para viabilizar a análise, em mesmo nível e com mesmas premissas teórico-metodológicas dos discursos destes dois campos.

Ambos serão analisados sob perspectiva teórico-metodológica da escola francesa da Análise do Discurso.

Os recortes teórico-metodológicos feitos sucessivamente com Orlandi e Derrida permitirá relacionar o dito real e o dito formal a fim de revelar como essas fronteiras, que revelam apropriações e ressignificações de concepções e estratégias, formam a identidade quilombola segundo perspectiva de Luiz Sacopã.

A partir dessa perspectiva metodológica, a identidade quilombola, enquanto processo de subjetivação será tomada em duas perspectivas distintas.

Em Dubar (2009), será analisada a “crise das identidades” em sua perspectiva essencialista e a-histórica, para reconhecer a pluralidade de aspectos que compõem a identidade e o sujeito.

O autor retrata frustrações de grupos sociais perante adversidades sociais e políticas que desintegram a identidade enquanto concepção unitária e imutável.

Neste trabalho, esta crise é observada na dificuldade que Sacopã tem em se legitimar perante outras comunidades e atores sociais, por motivos distintos.

A identidade quilombola é plural e, dependendo do tipo de relação “eu” – “outro” e dos interesses envolvidos, assume aspectos distintos, senão até mesmo opostos entre si.

Para pensar a identidade quilombola da comunidade enquanto processo de subjetivação sob a perspectiva pos-colonialista, Dussel nos permite compreender a construção do sujeito – quilombola – a partir de sua condição de vítima, colonizado e segregado.

Esta escolha teórico-metodológica se justifica em função da base histórica da identidade da comunidade Sacopã fundada em resistência ao regime de escravidão brasileiro.

Os limites revelados por essa concepção de Dussel estão justamente na relativização da concepção de vítima e segregado em função de perspectiva colonialista.

As falas de Sacopã, quando analisadas segundo a categoria de fabulação, revelam dimensão pró-ativa da comunidade Sacopã nas simultâneas cristalizações e ressignificações de concepções, estratégias e apropriações de conceitos e estereótipos.

Parte da historiografia crítica já havia percebido essa dimensão na relação entre negros e agentes econômicos durante o período escravocrata (Chalhoub, 2012; Almeida, 2010).

Almeida (2002, 2010), Fiabani (2005), Gomes (2005) propõem, nessa perspectiva, releitura da concepção legal histórica de escravo e de quilombo, para ressignificá-los segundo perspectiva de sujeito e ator social.

Suas fontes teórico-metodológicas fundam-se em historiografia crítica, que privilegia a análise de relações econômicas, sociais e políticas estabelecidas no cotidiano, para além das leituras normativas e institucionalizadas oficiais.

Embora a matriz antropológica brasileira também reconheça essa dimensão, ela privilegia conceitos operacionais que lhe são específicos, de origem comum e de memória coletiva da comunidade que pretende ser titulada.

Tais aspectos são ainda associados à preservação de ações coletivas que garantam a coesão da comunidade. É neste ponto que a identidade quilombola se reifica, sendo esta uma das críticas elaboradas neste trabalho em relação à matriz antropológica brasileira.

A fim de atender as exigências legais e ser reconhecida pela matriz antropológica brasileira, algumas comunidades, inclusive a Sacopã, apropriam-se de estratégias e concepções, ressignificando-as a fim de se enquadrar na concepção legal-antropológica de quilombola.

Estas especificidades acima retratadas constituem a riqueza e pluralidade de aspectos identitários que ficam de fora do conceito legal-antropológico de “comunidade remanescente de quilombo”.

É a concepção de fabulação em Deleuze que nos permite retomar cristalizações, ressignificações e apropriações (1980, 1995, 2003), para além da concepção sequencial, transformativa ou cumulativa de processo histórico.

Esta concepção desconstrucionista nos permite reconhecer a reunião de todos esses aspectos simultaneamente no momento presente.

O que pode ser visto como aparente contradição pelo método dialético tradicional, inclusive adotado por Horkheimer (1974), é ressignificado por Deleuze, sob as categorias imagem tempo e imagem cristal.

O objetivo destas categorias é, afastando a concepção de tempo sequencial e histórico, dar lugar ao tempo cuja imagem revela pluralidade de aspectos que num primeiro momento não corresponderiam a conceitos pré-determinados ou existentes no mundo.

A inovação de Deleuze para este trabalho se dá justamente na possibilidade de se pensar, de forma integrada e orgânica a concepção da identidade quilombola constituída de todos os aspectos e conflitos que a compõem (1997, 2003, 1995, 1980).

Se agentes públicos e atos jurídicos fragmentam essa identidade segundo perspectivas e interesses que lhe são específicos, em função de seus lugares de fala, Deleuze nos permite reuni-las num corpo único, sem órgãos, ou seja, sem fragmentos e sem fronteiras.

As relações que Sacopã faz entre vários temas durante sua fala nos permite verificar essa integração múltipla e plural.

A identidade segundo matriz antropológica, segundo decisões do Poder judiciário, segundo vizinhança e segundo demais comunidades são articuladas todas simultaneamente por Luiz Sacopã.

Todas estas identidades estão sempre em relação. Para Luiz Sacopã, não há fragmentariedade, mas sim relação e complementariedade entre todas elas.

Daí a necessidade, inclusive, de transcrever as falas em sua integralidade para que o leitor possa perceber as múltiplas relações entre os assuntos que revelam, o tempo todo e simultaneamente, as ressignificações e apropriações de estratégias, conceitos e estereótipos pela comunidade Sacopã.

Tomando em conta o tema, o objetivo e a problemática teórico-metodológica apresentadas, distribui as investigações e as análises deste trabalho em cinco capítulos distribuídos em três partes.

A primeira parte, empírica, será analisada à luz do marco teórico-metodológico descrito na segunda parte. Tal escolha atende as exigências teórico-metodológicas da teoria crítica, segundo a qual a teoria é construída a partir da observação da realidade.

A fim de demonstrar os componentes da identidade quilombola, apresento atores e relações entre atores na parte empírica, a fim de demonstrar a relação “eu” – “outro”.

A parte teórica, por sua vez, conterà categorias e relações entre categorias, a fim de promover recortes quanto aos limites teórico-metodológicos que tais matrizes revelam perante a realidade empírica apresentada na primeira parte.

A terceira parte será o espaço destinado à análise da parte empírica a luz da parte teórica. A metodologia empregada será também problematizada em função dos limites que são revelados pela análise da realidade social.

Específico, a seguir, a distribuição dos assuntos e metodologia empregada em cada partes e seus capítulos. As especificidades e justificativas metodológicas de cada capítulo serão feitas em suas respectivas introduções.

Assim como as conclusões parciais de cada capítulo fornecerão, sequencialmente, as discussões necessárias referentes aos avanços e limites de cada etapa da pesquisa.

Os avanços e limites constatados na confecção de cada capítulo foram a base para a construção do capítulo seguinte. Esta metodologia de investigação e de confecção do trabalho tem por objetivo privilegiar a compreensão da parte empírica, no plano de imanência (Horkheimer, 1974), associado à observação das etapas do método (Durkheim, 1895).

A primeira parte, empírica, tem por objetivo retratar a concepção de identidade, segundo perspectiva de Luiz Sacopã – o dito real – e perspectiva normativa – o dito formal.

O primeiro capítulo, reservado ao dito real, é sistematizado segundo temas relevantes das entrevistas. Ser quilombola e relações “eu” – “outros”, são os assuntos principais extraídos das falas de Sacopã que permitirão descrever a dimensão segundo a qual a identidade concebida por Sacopã se distancia da identidade produzida pelo dito formal.

Tomando a etnometodologia de Garfinkel (1967) como método de compreensão da realidade social, busca-se extrair aspectos do cotidiano da comunidade para compreender significados e representações de concepções e estratégias adotadas pela comunidade para defesa de seu território.

A compreensão do cotidiano, revelado pelas falas de Sacopã, é sistematizada a partir de concepções de quilombo e quilombola, organização interna da comunidade e origens da comunidade.

Trata-se de construção de “tipo ideal”, Weber (1919), a fim de permitir observação e análise mais precisa da realidade social, a fim de evidenciar as informações necessárias para explorar os critérios e questionamentos que se pretende investigar cientificamente.

A análise teórico-metodológica que tomará em conta tais critérios será feita na terceira parte da tese a partir do marco teórico desenvolvido na segunda parte.

O segundo capítulo tem por objetivo sistematizar o “tipo ideal” referente a identidade formal da comunidade.

Tomo como ponto de partida o decreto 4887/2003, que incide diretamente sobre a comunidade Sacopã definindo o regime jurídico de seu reconhecimento oficial e titulação da propriedade.

Este decreto é mencionado diversas vezes por Luiz Sacopã, que retrata as dificuldades de efetivação de seus direitos a partir do questionamento judicial que este decreto sofre (Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 3239), seu receio em relação à Proposta de Emenda à Constituição - PEC 215, e os conflitos com a vizinhança, que não são solucionados pelo regime jurídico do decreto.

Daí a seleção das normas analisadas se restringirem aos anais da constituinte, que levaram à promulgação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT da CR/88, do decreto 4887, da petição inicial da ADI 3239 e da PEC 215.

Além disso, trago as decisões judiciais a que Sacopã se refere em suas falas, referentes aos processos de vizinhança e trago o laudo antropológico ao qual Sacopã atribui garantia de sua permanência da terra.

Este recorte atende à escolha metodológica de tomar a realidade social como ponto de partida. Atendo-me às falas de Luiz Sacopã, afastei deste recorte a preocupação específica de fazer normogênese de outras normas que regulamentam a questão quilombola.

A distribuição dos atos normativos de acordo com os poderes de estado responsáveis por sua confecção se deve também à observação de que Luiz Sacopã refere-se aos agentes públicos e às suas funções públicas desempenhadas.

Luiz Sacopã enfatiza negociações com tais agentes e aspectos por ele considerados pessoais advindos dos poderes de Estado, que seriam antecedentes à decisão em si. Luiz Sacopã relaciona o decreto 4887/2003 ao INCRA e ao laudo antropológico.

E apresenta como seus algozes os que propuseram a PEC 215 e a ADI 3239. Luiz Sacopã específica, em outro momento as decisões do poder judiciário que são contrárias as causas quilombolas.

Trata-se de coerência com a perspectiva identitária “eu” – “outros”, sendo os órgãos e poderes de estado parte integrante destes “outros” com quem Luiz Sacopã e sua comunidade se relacionam.

Daí a escolha por sistematizar o “tipo ideal” segundo órgão ou poder de emanção do ato jurídico abordado.

A segunda parte trará dois capítulos que descreverão o marco teórico adotado neste trabalho para pensar a primeira parte, empírica.

O capítulo três trará primeiramente a escola francesa da análise do discurso, e a contribuição de Orlandi para pensar as limitações da escola francesa da Análise do Discurso - AD para este trabalho.

Em seguida, desconstruirei o aspecto homogeneizante da AD que impede a compreensão da identidade quilombola enquanto unidade que se apresenta nas falas de Luiz Sacopã.

Por fim, abordarei a necessidade de atribuir aspectos de fabulação ao interdiscurso e ao não-dito, com o objetivo de pensar a pluralidade de aspectos enquanto unidade orgânica.

Fecharei o capítulo com as contribuições e limitações teórico-metodológicas de Deleuze para compreender os aspectos da identidade quilombola sob perspectiva da fabulação.

O capítulo quatro tem por objetivo apresentar as influências teóricas da matriz antropológica na qual o laudo antropológico da comunidade Sacopã está fundamentado.

Autores das áreas de História, Geografia, Sociologia e do Direito que influenciaram essa matriz e que problematizaram questão de identidade quilombola tem suas perspectivas teórico-metodológicas descritas também neste capítulo.

Por fim, trago artigos científicos que problematizaram aspectos identitários específicos da comunidade Sacopã.

Embora a expressão identidade não apareça expressamente nestes autores, a análise que faço refere-se à aspectos sociais e de relação entre “eu” e “outro” que são revelados a partir da abordagem teórico-metodológica de cada obra.

Na terceira parte, faço a análise da parte empírica à luz da parte teórica. Ela é constituída de apenas um capítulo, no qual trago desenvolvimento a concepção de identidade da comunidade Sacopã a partir da perspectiva de discurso e fabulação.

Para tanto, apresento um conceito teórico operacional de aspectos da identidade a partir da crítica que Dubar (2009) faz à concepção de identidade enquanto essência a-temporal e a-histórica, cuja problematização permite enfrentar os limites do aspecto universalista da identidade quilombola formal.

Por se tratar de item de natureza teórico-metodológica, ele deveria estar na segunda parte, segundo a divisão entre as três partes. Entretanto, o avanço da pesquisa teórico-metodológica referente ao conceito operacional de identidade a ser enfrentado na tese somente foi possível após a análise do discurso dos atos jurídicos e da caracterização de fabulação presente nas falas de Sacopã.

Somente a partir desta etapa da pesquisa foi possível investigar, decidir e analisar a concepção de identidade que, mesmo com limites teórico-metodológicos, permite problematizar o aspecto universalista da identidade formal diante da realidade social.

Numa perspectiva multiculturalista, Dubar (2009) articula a pluralidade de identidades que um sujeito assume em função da pluralidade de relações sociais nas quais está inserido num mundo que se globaliza.

Entre movimentos sociais e processos de subjetivação, Dubar (2009) reflete sobre a crise das identidades em moldes unitários e universalistas e clama por investigações científicas que exaltem análise da realidade social em suas peculiaridades, como antropologia, etnologia e historiografia crítica.

Em função destes pontos de contato, abordo a concepção nominalista de identidade de Dubar, reconhecendo suas limitações quanto a não análise teórico metodológica de especificidades referentes à questão da resistência da escravidão brasileira, como pano de fundo da identidade quilombola.

É esta limitação que pretendo suprir com a concepção específica que Dussel (2000 e 2007) desenvolve quanto às peculiaridades do processo de subjetivação de povos colonizados latino americanos.

Em seguida, analiso aspectos identitários referentes ao dito formal enquanto discurso e analiso o dito real enquanto discurso e fabulação, a fim de descrever pontos de contato e de afastamento.

Por fim, para fins de discussão final e avaliação da hipótese, faço abordagem da identidade quilombola segundo perspectiva de Luiz Sacopã para compreendê-la segundo perspectiva da fabulação de Deleuze, da crise das identidades de Dubar e do processo de subjetivação de Dussel.

Os avanços e limites revelados pela análise desta hipótese são apresentados na conclusão deste trabalho, em coerência à proposta e de investigação metodológica e respectivas críticas aqui desenvolvidas.

Identidades distintas: o dito real e o dito formal

1 - Concepção de quilombo para Luiz Sacopã – o dito real

Introdução

O objetivo deste tópico é retratar a concepção de identidade quilombola, tal como desenvolvida por Luiz Sacopã. Luiz Sacopã articula descendência, sua condição de músico, concepções de raça e racismo, história da família, da região da Lagoa Rodrigo de Freitas, e do Brasil, lutas e conflitos políticos, sociais e econômicos, a partir de um elemento comum que é a história de escravidão no país.

São elementos políticos, sociológicos e históricos, contextualizados em resistência a escravidão, que, presentes em suas falas, revelam a forma como ele percebe a si mesmo, como ele percebe o outro, e como ele percebe o outro em relação a si mesmo.

A identidade de Luiz Sacopã e a forma pela qual Luiz Sacopã vê a identidade da comunidade são aspectos que revelam uma concepção de identidade plural, constituída de aspectos diversos e conectados entre si.

Esta identidade se constitui, por fim, a partir das relações sociais com membros de sua comunidade, e com outros agentes sociais, Estado, vizinhança, agentes econômicos, outras comunidades quilombolas e movimentos sociais.

Os elementos históricos e estratégicos da comunidade são construídos, ainda, com peculiaridades acerca da hereditariedade, da formação familiar e de papéis sociais de gênero específicos de membros protagonistas da comunidade.

A distribuição das falas, segundo sistematização abaixo, é feita com o objetivo de explicitar os diversos aspectos e conexões entre si que compõem a identidade quilombola segundo a perspectiva de Luiz Sacopã.

As conversas com Luiz Sacopã foram realizadas de forma livre, com intervenções feitas no contexto de suas falas, sob a modalidade de perguntas pontuais referentes a questões, aspectos e assuntos específicos considerados relevantes para a pesquisa feita. Segundo lugar de fala da pesquisadora, qual seja pesquisadora do curso de teoria e filosofia do direito, com perspectiva interdisciplinar.

Por isso, a pontuação em relação à categoria direito, direitos humanos, atuação de agentes e órgãos estatais, entre outras perspectivas jurídicas, sociais e políticas.

O objetivo do método de investigação aplicado foi preservar ao máximo a espontaneidade das falas de Luiz Sacopã, reduzindo o sugestionamento por parte do

pesquisador. A investigação, feita sob perspectiva compreensiva da etnometodologia, atende ao critério de imanência, da teoria crítica, deixando a realidade falar por si.

A observação da pluralidade e da complexidade das relações feitas por Luiz Sacopã, entre fatos, contextos, atores e assuntos levou a pesquisa a avançar, no campo teórico, para as categorias teórico-metodológicas de análise do discurso, fabulação, aspectos da identidade e processo de subjetivação.

Daí a escolha, para fins de apresentação da parte empírica, por preservar a espontaneidade das falas e a centralidade do sujeito, através da reprodução de transcrições longas e completas, sem cortes, de Luiz Sacopã.

Tanto a análise do discurso como a fabulação tem por critérios a análise e a preservação da integralidade das falas para fins de compreensão da realidade.

Luiz Sacopã e sua comunidade produzem símbolos, códigos e estratégias para comunicarem-se e relacionarem-se com os “outros”, interpretando as ações dos outros, com que estabelecem relações, em vários contextos.

Sendo a identidade, relação “eu – outro”, e a fabulação, corpo sem órgãos, as categorias-chave deste trabalho, sistematizo as apresentações das transcrições a partir da compreensão (Garfinkel, 1967) que Luiz Sacopã tem sobre símbolos e estratégias da comunidade como representações constitutivas de sua identidade.

A distribuição das transcrições entre a percepção de Luiz Sacopã por si, a percepção de outros atores, e a relação com outras comunidades deveu-se a necessidade de sistematização do “tipo ideal”, um instrumento de análise, ainda que mínimo, para viabilizar a compreensão da realidade (Weber, 1919).

A partir dos aspectos segundo os quais Luiz Sacopã vê a si mesmo e aos outros, bem como a partir da forma como Luiz Sacopã acha que os outros o veem, é possível construir um “tipo ideal” capaz de revelar a adaptação e a mudança que símbolos, estratégias e relações sofrem ao longo do processo histórico da comunidade.

Essas modificações e adaptações que constituem a identidade fabulada de Sacopã constituem os avanços revelados pela pesquisa e, ao mesmo tempo, as próprias limitações à constituição do “tipo ideal”, segundo Weber (1919) originariamente concebera.

Luiz Sacopã faz múltiplas e longas relações entre fatos, assuntos e contextos de diversas naturezas, revelando aspectos plúrimos e fabulados de sua identidade. A separação e o corte entre eles inviabilizaria a compreensão da identidade enquanto unidade.

Daí a opção de sistematizar as falas de Luiz Sacopã em sua integralidade, optando por contextualizá-las apenas o suficiente para que o leitor possa compreender a realidade da qual se fala.

A unidade fabulada que revela aspectos da identidade é observada em longos trechos, em função de sua diversidade e alta complexidade de relações ali estabelecidas.

Já as intervenções foram feitas o mínimo possível pelo pesquisador para esclarecer e pontuar aspectos que poderiam nos revelar pontos de contato ou de afastamento com outros discursos, sobre a concepção de identidade quilombola.

A sistematização abaixo, estruturada formalmente em assuntos abordados por Luiz Sacopã evidencia aspectos da identidade. Esta concepção teórica é tomada, neste primeiro momento, em sua percepção mais ampla e comum a maior parte das teorias sobre identidade, que é a “relação do Eu com os Outros” (Dubar, 2009). Desse ponto, a sistematização, em subcapítulos, da autopercepção de Luiz Sacopã e de sua relação com outros atores.

Daí, também, a sistematização sobre os aspectos e assuntos que marcam a relação entre “eu” e “outros”. O contexto referente à escravidão no Brasil é o pano de fundo comum às outras concepções de identidade quilombola, normativas e teóricas, retratadas neste trabalho. A identidade é abordada considerando também aspectos peculiares colocados pelo entrevistado.

As peculiaridades da identidade quilombola, segundo Luiz Sacopã, são apresentadas e contextualizadas sequencialmente neste capítulo, de forma mecânica e passiva. O objetivo é centralizar o Sujeito, ao deixar que o conteúdo das falas propriamente ditas seja o protagonista do capítulo, sistematizando apenas o mínimo necessário quanto aos temas predominantes em cada uma, constituindo um “tipo ideal” mínimo, porém necessário.

A organização dos diversos fatos, contextos, atores e relações presentes nas transcrições é feita sob um texto apresentado ao final do capítulo. O objetivo é ressaltar os aspectos que compõem a identidade da comunidade Sacopã, segundo Luiz Sacopã, em sua pluralidade, diversidade e complexidade.

Este “tipo ideal” contará com abordagem de perspectiva mais compreensiva (Garfinkel, 1967), na última parte deste capítulo. A mesma será, por sua vez, confrontada com normas e marcos teórico, sob a categoria teórica de fabulação, na terceira parte da tese.

A contribuição da etnometodologia de Garfinkel (1967) se dá por sua perspectiva de observação do cotidiano e da vivência para a compreensão de concepções e descrição de ações coletivas.¹⁶

A análise do cotidiano da comunidade permitirá revelar aspectos identitários que são específicos da comunidade Sacopã em função do contexto no qual o cotidiano da comunidade se desenvolve.

São estes elementos que servirão de base para identificar o que não é problematizado pela identidade, enquanto processo de subjetivação, construída pelo dito formal

Assim, será possível apresentar a identidade real através do sujeito de direito que fica de fora da concepção formal de identidade, na medida em que este sujeito é constituído de ações que traduzem consciência e processo de subjetivação (Dussel, 2000 e 2007)

¹⁶ Garfinkel (1967) compreende a etnometodologia como uma observação específica das atividades dos membros de um grupo em função da organização e do sentido extraído de palavras e expressões. A realidade é constantemente produzida, negociada e construída por atividade do cotidiano e rotina dos componentes do grupo social. A etnometodologia se afasta assim de compreensões pré-existentes atribuíveis aquele grupos social.

1.1) Concepções de quilombo e quilombola

A permanência da comunidade Sacopã na área reivindicada é marcada por conflitos com a vizinhança e com órgãos públicos em função de interesses sociais e econômicos distintos que se desenvolveram ao longo do século XX, com as políticas de modernização da região.

A família resistiu às políticas de remoção das favelas da região, ao processo de urbanização e às investidas do mercado imobiliário. A região da Lagoa deixou de ser industrial, passando a residencial de alto padrão, e a vizinhança passou a ser também de classe social elevada.

Luiz Sacopã atribui a legitimidade e a legalidade de sua permanência na área à permissão que os antigos patrões de seus avós deram para construção da casa, posse e exploração do terreno.

Para fins de subsistência, o uso da área incluiu, desde o início, nos anos 1930, a construção de casas para as famílias dos descendentes, plantação, colheita, criação de animais e venda de quitinhas para vizinhos e moradores da região.

Com o aprofundamento do processo de urbanização e a consolidação da área como residencial, na década de 1970, estas atividades econômicas, cujo principal público era a vizinhança, sofreram restrições de natureza urbanística, ambiental e sanitária, por agentes econômicos, estatais e pela nova vizinhança que chega com os condomínios de luxo.

Como alternativa, Luiz Sacopã passou a promover feijoadas com samba aos domingos com o objetivo de arrecadar recursos para subsistência do quilombo. O público era composto de alguns vizinhos simpatizantes da região, artistas e pessoas influentes, moradores da zona sul.

Tais atividades foram igualmente coibidas por ações judiciais propostas pela vizinhança, na década de 1980. Em seguida, ele criou um bloco de carnaval, com o auxílio de artistas consagrados. Este bloco sai todo carnaval, até os dias de hoje.

Sacopã afirma que, entre os motivos dos conflitos que se aprofundam ao longo do processo de urbanização, está o que ele compreende por racismo, que será retratado mais adiante.

Em função de ter tido uma criação muito próxima dos antigos vizinhos da região, industriais e políticos, Luiz Sacopã acredita ter desenvolvido experiência e capacidade de desenvolver as estratégias de resistência ao longo das décadas.

Entre tais estratégias, estão feijoadas com rodas de samba semanais, o bloco de carnaval que sai anualmente, as músicas de protesto que são divulgadas por shows em todo o Brasil, além de conscientização e mobilização de sua e de outras comunidades quilombolas.

Além destas ações coletivas, Luiz Sacopã acredita que seu convívio com a vizinhança durante sua infância e adolescência lhe garantiram capital cultural e político para brigar e negociar com agentes econômicos, estatais e da sociedade civil. Ele acredita dominar linguagem e conhecimentos necessários para impor limites à atuação abusiva desses agentes, conseguindo resultados suficientemente satisfatórios que culminam na permanência na área até os dias de hoje.

Luiz Sacopã atribui, assim, sua posição de liderança na comunidade e seu papel central no movimento social quilombola no Rio de Janeiro a sua capacidade de mediação e de defesa de interesses dos quilombolas perante órgãos públicos, agentes econômicos e sociedade civil.

Como as entrevistas foram realizadas de forma livre, a fim de reduzir ao máximo o risco de sugestionamento de respostas pelo entrevistado, os temas aqui apresentados foram organizados a partir da captação das concepções e expressões relevantes para a análise das hipóteses deste trabalho.

Ao começarmos perguntando genericamente “Como vai o processo no INCRA?”, Luiz Sacopã começa a nos descrever conflitos que deram origem e outros que decorrem do processo administrativo de identificação e titulação.

As conversas se desenvolvem com uma fala livre e algumas perguntas pontuais nossas, dos pesquisadores presentes nas entrevistas, a fim de extrair compreensões relevantes para o trabalho presente.

Nesse sentido, ao explicar a necessidade da identificação e titulação administrativa quilombola para garantir sua permanência na área, Sacopã faz referência expressa ao fato de a vizinhança e outros agentes estatais e econômicos afirmarem que a comunidade é um falso quilombo.

Esta percepção decorre do fato de Luiz Sacopã transitar em campos de interesses divergentes e em função do contexto no qual a comunidade se desenvolveu desde sua instalação, nos anos 1930. Nesse sentido, Luiz Sacopã desenvolveu compreensão específica de direito, racismo e quilombo.

Perguntado especificamente sobre o que seria um falso quilombo, Sacopã responde que:

O falso Quilombo que eles dizem, quando partem desse princípio e falta de conhecimento deles. Que eles não sabem o que caracteriza um Quilombo, ainda mais um Quilombo plano de frente para o Cristo Redentor e para a Lagoa. Sendo uma área super valorizada, área urbana dentro do Bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas. Então na cabeça deles, o que rola é o seguinte a pessoa chegou e usou dessa artimanha, desse artifício para tomar essa atitude, para tomar essa decisão. Mas não é verdadeiro esse propósito deles, vão lutar contra, porque ao lado deles né a especulação imobiliária, o negócio deles é a especulação imobiliária, então eles fazem qualquer coisa, porque é o que eu estava conversando com o presidente do INCRA e ele falou: “O caso é o seguinte: nós estamos lutando pra ter uma moradia, sabe, em paz que deixe que a gente lute com os nossos trabalhos internos dentro da nossa comunidade como reza a Constituição. E eles não, eles estão lutando para fazer ali um logradouro de um montão

de prédios, de um aglomerado de prédios, fazer condomínio”. Aí eu mostrei para ele, uma coisa que também foi chato eu, eu, cara eu tava com um troço na mão e eu não sei, onde eu deixei uma maquete, uma maquete daqui. Essa maquete eu fiz um sacrifício para conseguir essa maquete, cacete, e eu não sei como é que foi que eu saí e eu tava crente que estava dentro da minha bolsa. Quando eu chego aqui eu procuro, procuro, procuro, não encontro, entro em contato com o .. que é uma maquete de um projeto deles aqui. Que é entrar por ali por onde nós entramos, passar por aqui, subir aqui, e lá embaixo uma quadra de tênis, que aliás a quadra de tênis eles até fizeram do lado deles. É uma quadra de tênis, uma quadra de tênis e mais o que? É uma área enorme assim de lazer e... para crianças e essas coisas todas. E saía lá. Os caras entravam por aqui e saíam por lá. Quer dizer aquilo estava tudo na maquete. Campo de vôlei, futebol de salão (18/05/2014).

E nós arreventamos com o projeto deles. Simplesmente nós não nos curvamos à iniciativa deles. Eles subestimaram muito a gente. Sabe como é que é? Para ter uma ideia nós entramos ali, não sei se já te falei Isso? Você vê aquilo tudo calçadinho ali, aquela entrada do estacionamento. É os caras aqui, os quilombolas aqui são organizados, gastaram dinheiro. Aquilo lá não fomos nós que fizemos. Não fomos nós que fizemos. Foram eles que fizeram. E quando eles começaram a fazer aquilo, eu falei com eles, olha vocês estão fazendo uma obra dentro de um território quilombola. Território que não é de vocês. Eles disse: “Olha o negócio é o seguinte procure os seus direitos, brevemente você vai ver de quem é isso aqui”. Quer dizer eles tinham aquela certeza (18/05/2014).

Foi em 1992,1993 por aí, que eu lembre. É, é eles tinham aquela certeza absoluta da nossa expulsão. Tinham certeza absoluta. Aí eu falei, bom, já vocês acham que é para nós procurarmos os nossos direitos, nós vamos procurar nossos direitos. Mas nós já tínhamos usucapião em curso. Por isso que eu falei para ele. Não pertence a vocês (18/05/2014).

Luiz Sacopã relaciona falso quilombo e direito ao caracterizar o falso quilombo como uma má compreensão do que seja o verdadeiro quilombo para fins de efetivação de direitos por parte de agentes de Estado.

Para Luiz Sacopã, aqueles que são contrários a sua causa e a causa quilombola atém-se a uma concepção obsoleta de quilombo, que Luiz Sacopã considera estar na base da segregação racial e social sofridas pela comunidade.

Nessa perspectiva, perguntamos a Luiz Sacopã pontualmente sobre a concepção que ele tem de Direito, ao que ele respondeu:

Acho que o direito é o seguinte: é a gente partir do princípio de tudo daquilo que nos respalda junto a nossa Carta Magna que é a Constituição, entendeu? Então isso é o que eu acho que é o direito. Então o que está escrito ali, é o que realmente deve ser respeitado, e não para ser estuprado do jeito que a maioria faz, haja vista agora com essa atitude desse Juiz de intolerância religiosa. Então acho que a partir do momento que as pessoas respeitem os principais itens, aqueles que estão ali dentro da Constituição e reza aquilo, é o direito, por exemplo: você mora em um lugar... é, há 50 anos, um exemplo. Com cinco, dez anos você tem direito a usucapião. Então aquilo é um direito que você tem. Então se é um direito que você tem, eu acho que os órgãos, que estão imbuídos daquele, de prestar aquele tipo de serviço automaticamente poderia chegar diante da comprovação de que aquela pessoa realmente está ali, que é

fácil de provar, basta pegar uma conta de luz, um registro de nascimento, e tomar as providências sem deixar essas pessoas ficarem expostas, se estressando como é o meu caso e o caso de outros movimentos quilombolas que existem por aí em outros territórios quilombolas. Porque acontecem coisas hilárias dentro de nosso País, entendeu. Eles revertem, eles reformam sentenças, tomam atitudes. Agora nós temos um quilombo intitulado Santana, lá em Quatis, e simplesmente um Juiz depois de as coisas estarem em fase final, o Juiz entrou com um processo de Inconstitucionalidade junto ao decreto 4887, que regulamenta a permanência dos quilombolas ali. E veja bem, o Decreto 4887 que foi instituído pelo Lula em 2003, que dá justamente os direitos da permanência do quilombola, ele é Constitucional, está na Constituição. Então se está na Constituição o Juiz não pode a nível regional, principalmente a nível regional, que é um cara lá de Volta Redonda, ele não pode tomar uma atitude de entrar com um processo de inconstitucionalidade e ser acolhida, entendeu? Aquela tese dele. Entendeu? Aquela tese dele é uma coisa bestial, uma coisa que nem essa agora desse cara dessa intolerância religiosa. Isso é uma coisa horrenda, cara, isso não tem condições de aceitar. No entanto o Tribunal simplesmente acolheu a causa do Juiz e o decreto 4887, o Juiz se baseou porque ele está para ser julgado no STF a inconstitucionalidade dele, mas ainda não foi julgado. Então enquanto não foi julgado ele é Constitucional (18-05-2014).

E, mais uma vez, pontualmente, ao perguntarmos sobre a concepção de direito que ele compreende que a comunidade tem e se ele percebe alguma consciência da comunidade quanto à existência de normas constitucionais que garantem direitos que não são cumpridos, Luiz Sacopã responde que:

Existe consciência quando eu passo para eles (risos) (18-05-2014).

Imediatamente, Luiz Sacopã prossegue em sua fala, apresentando a relação que ele estabelece entre sua característica pessoal de ser músico e sua posição de liderança na comunidade e de protagonismo no movimento social quilombola.

Ah eu sou músico desde de moleque, porque a minha família é de músico. Minha mãe por exemplo era compositora doméstica e meu pai arranhava lá muito bom no cavaquinho, cantava um ritmo que vocês nunca ouviram falar, chamado Calango. Vocês já ouviram falar nesse ritmo? (18-05-2014)

É chato a gente pensar só nisso, eu quero que tenha uma liderança que me substitua, eu sou músico, então eu fiz um enredo da nossa vida aqui, do jeito e coloquei e transformei isso para virar uma música e no show... (18-05-2014).

Não. Isso é um documentário, mas é um documentário cantado. A gente começa a fazer um show, aí eu chego conto, falo como é que a gente chegou aqui, cantando...né, dando uma explicação falando e aí a gente começa o show. E nesse show tem a participação de um neto meu, é, que tem um rep, que ele cantava, dizendo a música que o meu tataravô chegou antes da abolição...nessa terra que gostou, começou, a evolução, plantou, colheu e assim sucessivamente, contando a história do jeito que é. Nós tínhamos um projeto que se chamava Quilombo Aché. Que era um projeto que os artistas corriam todos os quilombos do Brasil e alguns até de outros países, apresentando esse tipo de trabalho, esse tipo de show. O garoto, eu a princípio, eu

tinha dúvida sobre o desenrolar dele, mas ele foi tão bem, que eu falei parece que foi um espírito que baixou nele. O moleque era aplaudido pra caramba.... (18-05-2014).

Só sei que o que significava para mim, para nós, para a comunidade, era ele como neto, cantar uma coisa que caracterizava aquilo. Que quando ele chega e fala: meu tataravô aqui chegou antes da abolição, nessa terra se assentou, começou a evolução aqui ele plantou, aqui ele colheu, aqui ele resistiu, aqui ele morreu, meu bisavô herdou a sua grande ambição não parar de cultivar sua afro tradição, tocar o seu tambor, fazer sua oração. Meu bisavô também morreu, meu avô herdou o dom de cantor compositor e compôs essa canção e me deu para cantar e eu sou a sexta geração. Sou quilombo, quilombola, sou rei congo, sou zumbi, sou pó rei da resistência. Não quero sair daqui. Sou a raça brasileira que sofre humilhação. Mas sua história verdadeira que construiu essa nação. (18-05-2014)

Eu chorava, vinha lágrima nos meus olhos, quando eu via ele cantar. Daí ele interpretava da forma que eu queria que ele interpretasse (18-05-2014).

Então eu conto com essa dificuldade também, por exemplo o meu neto que falou aqui “Ah, eu fazia um trabalho junto com o meu avô, cantando, cultural, mas depois eu vi que meu lado não era esse, meu lado era dança, saí pra dança...”. Ele não sabe o que ele causou para a comunidade com essa renúncia dele. Quer dizer, a partir do momento em que ele se recusou, quem eu ia colocar? Mas ele deu uma porrada violenta na gente (30/08/2015).

E, perguntado especificamente se os shows que faz como músico tem relação com a causa quilombola, Luiz Sacopã articula o aspecto hereditário da música em sua família e relaciona diferentes tipos de conhecimento e percepção de mundo dentro do movimento quilombola.

Luiz Sacopã reconhece, ainda, descompasso entre a compreensão de mundo presente no movimento quilombola e a compreensão de mundo que ele adquiriu com o convívio com antigos vizinhos políticos e da alta sociedade.

Meu show era só música minha e da minha falecida mãe. Narrando a história, justamente (18-05-2014).

Aí quando eu comecei, porque eu começo fazendo uma fala em relação aos meus ancestrais, então eu começo a falar como eles chegaram aqui e essas coisas todas. Aí depois então eu chamo o garoto pra cantar, pra cantar o Rep. Aí ele chega e começa a cantar o Rep. Foi uma hora assim de rara inspiração, peguei aquela letra tem coisas que a gente faz que não podemos explicar. (risos) Então o Rep dá um impacto emocional na pessoa muito grande, várias pessoas ficavam naquele estado emocional, choravam tudo e depois daquilo, aí minha irmã já tinha falecido. Aí depois veio o lado de uma música da minha falecida irmã que fez também pra ela, eu falo na atuação dela, do jeito que ela foi brigando com Deus porque ela era uma pessoa que cantava na igreja, era super católica e de repente levou ela sem avisar nada a ninguém. E depois eu canto músicas da minha mãe que na época que foram compostas por ela e eu não dava a mínima atenção. Eu achava...e falavam canta música da sua mãe aí da década de 80, ela ... (18-05-2014).

Ela falava várias coisas como por exemplo quando houve aquela época que o homem foi a lua. Ela cismou de fazer uma música. Eu vou fazer uma música em relação a

isso, mas eu não acredito que chegou ninguém a lua. Aí eu falei: Se você não acredita porque vai fazer uma música? Não faz música nenhuma. E se eu fizer uma música assim eu não acredito que ninguém foi a lua. Ela falou assim eu vou fazer uma música que já está na minha ideia e quero que alguém escreva, porque ela era analfabeta. Aí eu falei ta legal eu escrevo, não tem problema nenhum. Aí um dia eu comecei escrever a música dela e coisa e tal aí nós vamos gravar, naquele tempo era fita-cassete. Mas eu não tinha coragem de chegar no palco com uma plateia de 1.000, 2.000 pessoas e cantar aquela música que era uma aberração. Pô, no entanto, por incrível que pareça, hoje, num dia eu cantei assim por acaso e as pessoas adoraram. E agora quando eu chego aqui e estou cantando, nego, todo mundo pede para cantar a música eu fiquei assim espantado...(risos) aquela música com a inspiração dela, á moda dela, na condição dela de ser uma pessoa analfabeta, essas coisas todas e no entanto a música dela hoje está inclusive dentro de um contexto... O próximo CD que for gravado vai ter três músicas dela (18-05-2014).

Então lá na caverna eu compus uma música para minha irmã e que fazia parte também é, é desse documentário. Essa música ela fala é, é “Vai em paz /o senhor lhe chamou /para uma nova missão, /Você não avisou foi demais para corações, /Que tanto te amo, e que tanto lhe quero. /Vai em paz/quilombola guerreira e seja feliz./ A esperança e a herança que você deixou?/ E um exemplo de vida /de uma grande mulher/ Oh! Meu Deus/ Venho te questionar/Com todo respeito/ Você extrapolou/ Não tinha o direito/ De levar quem te ama/ E que tanto lhe quer/ Oh! Meu Deus/ O que vamos fazer? /Com essa dor no peito? /Tente nos conformar/ Pois não há mais jeito/ De voltar a cantar e ser feliz [pausa] Desculpa me emocionei [Palmas] (18-05-2014).

Você vai ouvindo e você vai vendo que o CD começa com as músicas de quilombo, né. E depois entra nas músicas é irreverente desse tempo passado. Que a pessoa que eu tenho a oportunidade de conversar como vocês é que eu posso dar alguma explicação. Porque aquelas pessoas que acompanhavam, que acompanham desde o início, muitas falam comigo pô Sacopã você mudou completamente a forma, você falava nas músicas tão bacanas, tão irreverentes, tão sacanas e mais não sei o que, e agora você está mais sério, falando de quilombo. Aí eu falei, só eu sei o que isso representa para mim, cara, entendeu? (18-05-2014)

Na sequência, Luiz Sacopã especifica seu papel de protagonismo no movimento quilombola com sua função de Presidente da AQUILERJ – Associação de Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro.

Porque eu sou presidente da AQUILERJ, da Associação dos Quilombolas. Eu estou até em vacância. Eu vou ter que agora parar para fazer uma eleição, essas coisas todas. E bem que os órgãos oficiais faz parte do nosso avanço, dessas coisas todas, não querem de maneira nenhuma, pelo seguinte que eu saía, que eu saía. Não querem que eu saía, mas também não me dá uma sustentação, vamos dizer, de ordem econômica, para mim poder, entendeu? eu tenho que sair, de repente eles ligam, o telefone toca, oh! Está havendo uma invasão e mais não sei o que... Aí eu tenho mobilizar INCRA, tenho que mobilizar não sei o que e sair correndo. Até o INCRA nas formalidades deles lá de liberarem um carro, eu já peguei um ônibus e já cheguei antes. Você entendeu como é o negócio? Então eu vejo de uma forma interessante a ideia deles, o interesse deles é de Brasília e do INCRA é da Fundação dos Palmares, é de outros órgãos que também tem aqui. Pô mas eu não tenho condição..., eu estou a três anos e pouco e são quarenta quilômetros (18-05-2014).

Perguntado sobre o motivo pelo qual outros membros do movimento quilombola do Rio de Janeiro não querem que ele deixe a Presidência da AQUILERJ, Luiz Sacopã enfatiza sua localização física privilegiada, que lhe garante disponibilidade e facilidade de acesso a órgãos públicos, a agentes econômicos e à sociedade civil.

Eles dão o motivo de estar estabelecido, morando na área urbana, onde funcionam todos os órgãos diretamente ligados a essa causa. Então se colocar um Presidente, por exemplo, lá de Campos, como é que vai ser? Vai resolver por e-mail, vai fazer uma conferência por e-mail. Não tem condição. E tudo acontece aqui. Por que quando os bacanas saem lá de Brasília, o governo quando sai de outro país, ele vem se hospedar aqui. Em Copacabana, no OTHON, nos melhores hotéis cinco estrelas que tem. Então daqui, para vir para cá para Sacopã é um pulo. Agora para ir lá para São José, lá em Valença é diferente. Não tem realmente esse tipo de.... Mas eu não seguro essa barra, porque eu no outro dia estava fazendo com a minha sobrinha, que é a minha secretária, estava fazendo uma conta aí, aí ela falou assim “Pô você sabe quanto a gente tem enterrado nesse negócio, nesses três anos teu? Não. Eu disse não faço a mínima ideia. Ela falou treze mil e setecentos reais. Quer dizer treze mil e setecentos reais em três anos para quem tem condições boas, não é nada. Agora para mim, pra mim é, eu sou um humilde músico, que não estou na mídia e que faço uns trabalhos aí de terceira, aí dentro do COBAL de alguns Bares e restaurantes... Porque quando eu tinha condições de fazer aqui, aí era uma coisa. Porque eu colocava aqui umas duzentas pessoas. É feijoada, é bebida, então eu arrumava, realmente eu tinha uma condição de vida, um lado econômico bom.... (18-05-2014).

Entre as estratégias de resistência que Luiz Sacopã desenvolveu para permanência da comunidade na área, está a criação de um bloco de carnaval, após a proibição das feijoadas de domingo, a partir da década de 1980. Sobre este bloco, relata que:

Surgiu como bloco [Rola Preguiçosa], porque eles tinham silenciado a gente aqui [com as feijoadas] e eu não queria de maneira nenhuma perder aquele tipo de visibilidade que a gente tinha, né. Então vamos fazer um bloco, vamos fazer um bloco. E como eu sou uma pessoa muito irreverente, aí surgiu essa ideia eu e mais o Hans Donner que frequentava aqui. Você deve conhecer também. E até hoje, o design da rola depois de vinte e um anos, é dele. De nós dois, né. Então logo no início, quando o bloco saiu, ele saiu falando em AIDS (18-05-2014).

Mas quando começou essa ferrenha luta daqui, de sai, não sai. De vizinho dizer que é falso quilombo, que é mais não sei o que pepepe. Eu fui obrigado a mudar a feitura, né, os enredos e tudo. Então eu passei a falar só do quilombo. Igualdade racial, sacanagem da parte da burguesia. Que eu tinha raiva da burguesia e o caramba. E aí você vai para Ipanema e coloca vinte mil pessoas na rua cantando isso, né. Quer dizer, então também deu uma resposta muito boa com a arte, que eu queria. Aquelas pessoas todas cantando e eu gravo um CD e aquele CD a gente coloca à venda no dia da saída do bloco, e as pessoas compram aquele CD, compram as camisas. Já dá uma força. E me deu uma resposta muito positiva. Uma resposta muito positiva, porque inclusive houve camisas que foram enviadas para países a fora aí. Alemanha, Argentina, se é que a gente pode falar que Argentina é um país, mas é, pode ser (risos) (18-05-2014).

Mas esse intercâmbio e as músicas que foram feitas de 2004 para cá, são todas a respeito de quilombo. Tudo fala a respeito de quilombo. As sacanagens que eles fazem, das sujeiras... É eu dizendo que comigo vai ser diferente que eles não derrubavam, que eu ia encarar, que eu era referência e vou continuar sendo e coisa e tal. E graças a Deus, eu estava falando uma coisa que eu mesmo temia (risos). Mas graças a Deus deu.... (18-05-2014).

Em relação a todas essas estratégias de resistência, Luiz Sacopã relata as vantagens do reconhecimento e titulação da comunidade como quilombola para fins de proteção de seu território contra invasões e proteção de suas atividades culturais.

Veja bem, com o pessoal da comunidade é claro, né que houve uma doze de Lexotan é calma tomou conta do pessoal, porque uma portaria de ... um registro de domínio sobre o território. Então chegou ao um nível, que a especulação imobiliária, as pessoas que eventualmente estavam esperançosas de adquirir o nosso espaço, essas coisas todas, foram descartadas, então realmente houve esse tipo de reação. O pessoal de casa está mais tranquilo. É eu próprio não tenho mais aqueles estresses, sair para trabalhar e de repente ouvir o telefone tocar e pensar que estar havendo alguma coisa. Por que do jeito que estava anteriormente, eu saía, ia para fazer um trabalho, um show, uma coisa qualquer .. quando alguém, me falava tem telefone pra você. Eu já ficava assustado porque era alguém da Secretaria de Meio Ambiente, Urbanismo, a nível Municipal, ou mesmo Oficial de Justiça, que vinha com alguma notificação para a gente. Então deu, graças a Deus uma tranquilidade geral. Para o pessoal da Comunidade. A gente não sofre mais esse tipo de assédio de violência. Agora quanto a vizinhança, quanto a vizinhança é uma parcela minúscula de pessoas que tem esse tipo de implicância quanto a nós. São umas pessoas que fazem parte é da especulação imobiliária, ou seja, já é um desembargador, que foi o 3º Presidente do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Então nada que nós pudéssemos agilizar dentro do Judiciário, surtia efeito positivo para o nosso lado por causa deles. Então esse pessoal realmente ficaram frustrados, porque eles não tem mais condições de estar nos cerceando que nem nós ficamos aqui uma vez, acho que eu já tinha falado isso para você, nós ficávamos aqui 10 dias impedidos de sair porque eles bloquearam o portão, botaram uma corrente no portão... (07/03/2015).

Luiz Sacopã reconhece também a existência de aspectos negativos e frustrações referentes à portaria de reconhecimento. Luiz Sacopã dirige-se especificamente à portaria de domínio, de titulação de propriedade da área, e relata que:

Não, eu acho que nessa Portaria, a única coisa que chateia, não só eu como toda ... é a delimitação. A delimitação, ela caiu de 18.000 metros quadrados para 6.000 metros quadrados (07/03/2015).

[a área de 6.000metros quadrados] é esse que estamos aqui. Foi o que eles falaram. Vocês ficam dentro dessa área, mas o prédio lá que está dentro da nossa área, e o prédio daqui, eles tiraram fora da delimitação (07/03/2015).

É, porque eles achavam que se continuasse essa briga com o prédio dentro dos 18.000 metros quadrados, eles não iam de maneira nenhuma lograr êxito. Mas eu aí na reunião eu falei, mas vem cá, isso aí é uma questão de direito, né. Se é um direito que nós temos. Ah mas isso morre você, morre seu bisneto e não é resolvido. Eu falei, mas

dane-se. Vai morrendo gerações, mas ao menos tirar a gente daqui eles não tiram. E uma hora vai ter que estourar isso. Mas aí ele [INCRA] falou assim, o caso é o seguinte (07/03/2015).

O INCRA [falou] Você leva isso a apreciação de sua Comunidade, se você conseguir o acordo de 6.000 metros, com dois anos a gente Titula vocês. Aí fiz uma reunião aqui, e nessa reunião eu expliquei o que eu estou falando para você. O povo ficou revoltado, porque inclusive essa delimitação de 6.000 metros quadrados ficava fora da nossa área a nossa caverna (07/03/2015).

Pois é ficava fora.. Aí o pessoal estava chateado com isso, mas aí eu falei, olha gente ficou chateado ou não temos que ter uma votação. Vamos fazer uma votação aqui, porque eu tenho 24h para resolver esse negócio. Nessa votação o pessoal acharam que desde de quando todos estivessem enquadrados dentro desses metros quadrados e desde quando eles cumprissem a palavra deles e dois anos para titular. Houve quase uma unanimidade nisso, aí eu assinei o documento. Assinei e mandei para lá (07/03/2015).

E moral da história, tem quatro anos. (Risos) Tem quase quatro. Essa Portaria é de domínio dos 6.000 metros quadrados (07/03/2015).

Quanto a percepção que os membros da comunidade tem sobre a portaria de reconhecimento, Luiz Sacopã relata que:

No visual ficaram radiantes, ouve, aqui eu tinha uma dificuldade tremenda de fazer uma reunião e da quórum, por que o pessoal, um vai para não ser aonde, outro vai fazer não sei o que. Então eu falei gente vocês têm que prestar atenção a onde vocês estão morando, a onde vocês estão pisando, né, e vê a nossa luta. Vocês têm que ter o comprometimento com a nossa causa. Porque eu já tenho uma certa idade e tenho que ter, vocês que lutem e tem que ter alguém, eu saindo fora aí, faltando, tem que ter alguém... e eu não conseguia lograr êxito usando esse tipo de argumento com eles. Mas a partir do momento que foi feita essa celebração aqui, as coisas mudaram de uma forma radical. Eles começaram a... é que bem da verdade o pessoal anteriormente, eles achavam que não iam conseguir ficar aqui, essa é a verdade. A única pessoa que sempre levou fé, sempre fui eu. Sempre fui a única pessoa que ... eles achavam que devido o processo que existe dentro do nosso país, não só do ponto de vista político, como econômico, eles iam tirar porque dentro de nosso país não existe uma obediência a Constituição. Eu estive fazendo uma palestra essa semana. Aí eu estava falando a respeito desse caso do lava jato. O Promotor lá, o Procurador lá da República achou que pela Constituição a Dilma não podia ser investigada, que a Constituição tem lá um parágrafo que não permitia que ele fizesse esse tipo de investigação e colocar a Dilma lá. Mas acontece que a Constituição, ela só funciona pra eles, pra nós não. Pra nós pela Constituição reza que os Quilombolas têm direito de fazer as suas manifestações culturais, a fazer seu meio de produção interna e a gente aqui está judicialmente proibido (07/03/2015).

As estratégias de resistência da comunidade têm como foco principal afastar as ameaças de invasão do território e de proibição de atividades de subsistência. Há, no caso da comunidade Luiz Sacopã, a peculiaridade de o quilombo ter sido a única comunidade que

sobreviveu às remoções das favelas da região a partir dos anos 50 e ter sobrevivido às construções de condomínios em suas terras, a partir da década 70.

Nesse contexto, perguntado sobre o fato de o quilombo não ter sido destruído com violência física, a exemplo de outras ocupações, Luiz Sacopã estabelece relação entre sua perseverança e a religiosidade da seguinte forma:

Em primeiro lugar eu acho que é uma força divina, né. Porque, realmente, nós já passamos aqui por 4 ameaças de expulsão. E já teve uma, que inclusive, eles subiram aqui e um telefonema acompanhado de um ofício que fez com que eles voltassem. Já tinha entrado carro aqui, Prefeitura, Comlurb, Polícia, Polícia Militar, Polícia Civil, aquele aparato, aquele aparato deles. E o telefonema e nesse tempo não tinha celular, o telefonema foi de fixo para fixo, e uma pessoa que chegou e falou...olha aqui... e aí surtaram. Mas eu tenho também muita fé, se bem que isso, de uns tempo para cá, né. Eu tenho muita fé da nossa, de nossos protetores, dos nossos orixás. Apesar de eu não ser uma pessoa que seja praticante desse lado aí do Candomblé, essas coisas, mas essa minha falecida irmã, ela dizia, poxa Luiz como foi lá onde você foi? Eu dizia Graças a Deus tudo bem, por ora está tudo resolvido, mas nós temos de continuar... Aí ela falava para mim Ah! Meu São Jorge, Graças aos Orixás, graças a Deus. Aí eu ficava puto, porque eu é que ia lá e era os Orixás que... (18-05-2014).

Porra dá uma revolta. Mas aí ela dava algumas explicações para mim entender, mas eu não queria entender. Mas quando você me faz a pergunta agora o que, que você acha que fizeram para que vocês resistissem até o fim e vencer essa questão? Eu aí já coloco essa parcela, realmente desse lado mais místico da causa aí, entendeu? Porque realmente tem coisas que, tem coisas impressionantes, cara, aí até, é uma energia, tem pessoas que chegam aqui... (18-05-2014).

Aprofundando a relação entre seu convívio com vizinhos políticos e de alta sociedade e as estratégias de resistência e de negociação, Luiz Sacopã detalha alguns relacionamentos políticos e sociais que lhe serviram de aprendizado, favorecendo, assim, a defesa de sua terra até os dias de hoje.

Porque eu fui criado com alguns. Quer dizer, por exemplo o Chagas Freitas foi, teve mandado duas vezes aqui dentro do Rio de Janeiro. O filho dele vinha aqui pra brincar comigo. Brincar comigo que é o caso do Luiz Sacopã, Quando ele falava. Vamos na casa do Luiz. - Que Luiz?- O Luiz Sacopã. Por isso que tenho o nome de Luiz Sacopã. Éra moleque de 7, 8 anos. E a gente saía daqui e descia para dentro do mato descia para a lagoa, a lagoa vinha até mais aqui embaixo (18/05/2014).

E então a gente descia brincava e o pai dele era Parlamentar, aí às vezes o pai dele chegava aí me via junto, e coisa e tal e aí, pô, aí conversava, aí daí ali foi surtindo, é onde eu vou falar as vezes em minhas palestras eu falo é a minha existência ela tá muito ligada a esse tipo de infância que eu tive, porque muitas coisas da burguesia eles deixavam que soubesse, então eu aprendia muitas coisas, né. Tem coisas que você não aprende no colégio, você aprende no seu dia a dia, né. Então esse dia a dia é realmente eram coisas que eu aprendia e usava para me defender e eu era, eu era não, eu sou um cara também meio... meio ousado assim, e o cara falava... já parei Desembargador na rua (18/05/2014).

Perguntado especificamente sobre o que Luiz Sacopã aprendeu com o contato com o que afirma ser “burguesia” e o uso que ele faz disso para se proteger, ele responde que:

Olha eu acho que o principal é você ler. O principal é você ler. Ler Jornais, ler livros, mesmo que você não tenha..., na hora de dormir tira 10, 15 ou 20m e você lê, porque é o tal caso o saber não ocupa lugar. E o que deixa realmente, os é os opositores mais putos da vida, é ele falar com você e você olhar na cara deles e responder, falar a mesma língua deles. Isso é que deixa eles putos. Como é que ele entende disso? Então é eu acho que é aí é que tá, quando eu chego nesses Quilombos que eu fico explicando as coisas 10, 15 vezes, que cansa a gente, né, você está falando a coisa o cara está lá Então eu fico pra morrer, porque não está prestando a atenção cara. Quer dizer. Aí depois quando chega lá um tipo de uma violência seja ela de que tipo ou de origem for, eles ligam pedindo pelo amor de Deus para eu tomar uma providência de encarar os caras (18/05/2014).

Luiz Sacopã reconhece que seu conhecimento advém de um convívio que lhe é específico, que não é acessível a todas as comunidades quilombolas para fins de luta e resistência. Nesse contexto, quando perguntado se demais comunidades têm consciência e informação necessárias para fins de resistência, Luiz Sacopã responde que:

Não têm consciência, são mal informados, não tem nenhuma informação... Pois é na hora que a gente vai dar informação, eles fazem isso que eu estou falando, entendeu. Ah fulano foi trabalhar... oh vai ter um seminário em tal lugar assim, assim. Quantas pessoas têm aí? Tem 40 pessoas. Olha, então a gente vai providenciar comida para essas 40 pessoas... Chega no seminário tem 10,15. Um está na birosca bebendo... (18/05/2014).

Pois é. Tem que ter saco, ter saco e ter paciência. Isso que eu estou dizendo para você, eu não posso falar para eles, para eles é uma ofensa... para eles é uma ofensa, por exemplo eu tenho um problema de saúde eu sou uma pessoa diabética, então eu tenho uma comida especial. Quando chego nestes Quilombos, comida de quilombo é angu, farinha, aipim, macarrão, aquele feijão que chega a dar aquela.... Falo vocês comam que quando chegar a tal hora assim, assim retornar aí a nossa fala e coisa e tal. Ei você não vai almoçar, não? Não eu vou almoçar sim, mas eu não vou almoçar aqui não, eu vou almoçar, vou almoçar, vou sair vou almoçar ali e coisa e tal. Porque? Eu vou almoçar ali porque tenho problemas de disso coisa e tal bababa. Aí eles acham que eu sou fresco da zona sul, fresco da zona sul, desfeita (risos) (18/05/2014).

Para você poder conscientizar essas pessoas, é muito difícil, você tem que chamar em particular, e conversar, conversar, conversar..., porque ela com 480 de glicose, ela.... (18/05/2014).

E especificamente em relação à concepção que as comunidades têm sobre o que é ser quilombola, Luiz Sacopã responde que:

Tem muitos que não gostam que fale do lado quilombola tem outros que dão exemplos de ancestrais deles, de sofrimento que passou. Não eles acham que agora quilombola, que não é um quilombola a moda antiga (18/05/2014).

Considerando as especificidades que Luiz Sacopã vê entre sua e outras comunidades, pelo fato de estar localizado numa área urbana rica e considerando a falsa concepção que Luiz Sacopã acredita que agentes econômicos e estatais têm sobre o conceito de quilombo, referente à visão legal colonial, de negros escondidos na mata, perguntamos a Luiz Sacopã o que demais comunidades entendem sobre ser quilombola a moda antiga.

Hoje por exemplo, tem um Quilombola aqui na zona sul, tem quilombola, quilombo urbano, aqui. A quilombola essa é uma das diferenças que eles acham e antigamente, não os quilombolas viviam escondidos entendeu área rural e simplesmente eles viviam recolhidos (18/05/2014).

Eles acham que eles próprios não têm uma forma Quilombola do jeito que era antigo. Alguns, não estou generalizando. O meio de produção deles, como aqui já foi, é produção externa, aquelas coisas todas., Hoje a maioria deles trabalham no comércio, numa coisa qualquer. Então hoje eles são praticamente refém do poder econômico e não tem coragem.. Ali na, na região dos lagos tem pessoas, tem Quilombolas ali que tem firmas que trabalham dentro da limitação deles da área deles e eles defendem o cara com unhas e dentes. Tem cara que oferecem para eles meio de subsistência, explorando eles, é difícil (18/05/2014).

É o Quilombo do Preto graças a Deus. Foi até na minha gestão. Mas antes existia uma indústria que eu não me lembro o nome, e lê todos..., para ter uma ideia eu cheguei lá com o INCRA. O cara disse não posso chegar sozinho, porque eles não deixam eu entrar na Comunidade deles. Não deixa nós entrarmos lá na delimitação deles. Porque seu os padrões deles passarem e verem aquele carro lá escrito INCRA, depois vai em cima deles. Então eles não acreditam na proteção Quilombola, entendeu? Eles acham que quem manda realmente são aquelas pessoas que estão estabelecidas ali. Aquelas é que têm o poder pra mandar eles embora ééé o que sustenta eles, que pra onde eles trabalham. Então de repente o INCRA sai de lá, e se vocês saírem daqui, quem vai sofrer somos nós. Você entende, como é o negócio? Então eles partem desse princípio, não são todos, não são todos (18/05/2014).

É não são todos. Tem alguns que quando a gente chega, eles pô que legal, coisa e tal. Quero ver agora fulano chegar aqui e dizer que isso é dele, mais não sei o que, bebebe... Mas são raros. São raros, mas é dessa forma que as coisas.... (18/05/2014).

Nesse sentido, perguntamos a Luiz Sacopã o que ele compreende por ser quilombola verdadeiro:

O que faz o Quilombola, Quilombola é a Fundação Quilombola, mais, porque você se reconhece e a questão do Quilombola é a auto identificação, somos nós que nos auto identificamos, chega lá e fala: eu sou Quilombola. Agora consiste a Instituição provar se realmente aquilo tem fundamento e o que realmente é feito? É feito uma prática, vamos fazer uma prática, vamos fazer uma investigação, vamos fazer um estudo em cima dessa comunidade pra saber a origem dela, dá onde ela veio, coisa e tal isso forma o que? Isso forma um laudo antropológico. Esse laudo antropológico só é válido pela ABA, que é a Associação Brasileira dos Antropólogos que é feita pela UFE. Então esse antropólogo vai fazer um laudo tudo em cima daquela comunidade pra saber se realmente consiste a realidade de que aquilo é realmente remanescente. Porque tem uma palavra chave que se chama remanescente. Esse negócio de remanescente é que realmente deixa os opressores puto da vida. Veja bem, eu sou Quilombola Zona Sul sou do Quilombo daqui do Rio de Janeiro. Então eu estou aqui

a 100 anos. Então os quilombos, os verdadeiros Quilombolas, pra eles realmente, foram meus avós, tataravós, que vieram fugidos que estavam não sei aonde, coisa e tal, sei lá. Então eles têm esse tipo de concepção, de achar dessa forma e acha que nós realmente nós não somos, porque nós estamos instalados aqui no lugar, apesar de estar esse tempo todo. Aqui é um lugar dentro da Zona Sul, uma área privilegiada, com 28 pessoas de uma família, mas aí vem a palavra... (18/05/2014).

Aqui são 28 pessoas todos do mesmo laço sanguíneo. Têm [sem laço sanguíneo, por casamento] por causa disso, as mulheres vêm, casam, separam, as mulheres ficam e os Quilombolas saem. (risos). Então, nesse meio tem um lado remanescente, quer dizer essa palavra remanescente, quer dizer que nós somos descendentes dos Quilombolas de outrora. Então isso é que realmente prova a legitimidade do Quilombo. Mas pra os opressores eles vão à luta assim como tem antropólogo que chegou e provou que aqui é uma família de Quilombola, vai ter o antropólogo que vai também fazer laudo do lado deles provando que realmente não existe esse laço... que não é bem assim..., e é isso que extrapola tudo que vai pra julgamento, daqui, vai pra julgamento dali, até saber se A é A e se B é B, entendeu? É um processo lento, é... (18/05/2014)

Considerando que sua primeira resposta sobre ser quilombola se baseou em concepções legais e institucionais, perguntamos a Luiz Sacopã como ele se vê como quilombola, independente das Instituições:

Eu sou Quilombola porque eu sou neto de avós, ex-escravos, que fugiram de Quilombo, que vieram pra cá, se situaram aqui na Catacumba onde era um reduto indígena e com o tempo foi chegando os Quilombolas..., e que na década de 40 é... foi se transformando em uma enorme favela... Era uma das maiores favela da América Latina, porque vocês sabem que a maioria das favelas, simplesmente antes era um Quilombo. Tem exemplo daqui, tem exemplo de Rocinha, tem exemplo da Providência, por exemplo, o Shopping Leblon, o Shopping Leblon, era o quê? Era um Quilombo, era um Quilombo. Então as favelas de repente cresceu e houve uma tremenda migração do povo da região Norte e Nordeste para cá, hoje você chega na favela você não vê negro... (18/05/2014).

E aquela das Pedras. Alí é só... você não vê negro ali. Você chega ali se você vê 10% de negro e muito, entendeu? Quer dizer essa migração transformou, mas antes a maioria das favelas simplesmente eram Quilombo, eram Quilombo. A história daqui que eu estou te contando não é a minha família que passou para mim. Como eu disse, os meus pais escondiam, esses tipos de coisas eles não falavam. Meu pai, quando eu falava alguma coisa a respeito do Quilombo, ele se transformava, e minha mãe lembrava do caso da mãe dela, que se suicidou, não sei se vocês lembram que ela foi estuprada por um filho lá de Sr. De Engenho. Minha mãe se transformava e meu pai não queria ouvir falar disso de forma nenhuma por causa dos avós, dos pais dele dos avós dele, do sofrimento. Então eu sou um Quilombola nato, só que eu sou um Quilombola, me sinto realmente, como muitos acham um privilegiado, porque vindo parar aqui, e porque resistindo e ter garantido isso aqui. Isso aqui é uma coisa algum aborto da natureza. Aqui é o único Quilombo da Zona Sul e do Rio de Janeiro, porque os outros todos virou especulação imobiliária, virou prédios e eles usavam da seguinte..., da seguinte opinião deles, fulano está numa área de risco, fulano está numa área de risco. Aí a pessoa era removida, daí é o que eu estou te dizendo nessa década de 50,60, por aí. Fulano era removido ia lá pra Paciência, Santa Cruz. E aí depois essa

área de risco eles chegavam riscavam o S aí ficava era área de risco. Aí plantava prédio (risos) (18/05/2014).

Em função do contexto de resistência a que Luiz Sacopã se referiu e em função do caso específico da família que foi removida durante a fase de remoções da década de 1950, para dar início à fase de urbanização, perguntamos o fator que ele considerou essencial para a remoção da família a qual ele se referiu.

A violência. Mas ali existia na Comunidade um racha, sabe... Aqui exerço uma liderança mansa e pacífica, entendeu? De vez em quando existe pequenas coisinhas que levamos a apreciação aí. Aí às vezes nem vai a apreciação de nada. Pô cara vai a merda, que é isso.... Tem um por exemplo, que acha que a participação dele aqui, ele pode vender. Eu soube por intermédio de fulano de tal que eu sou posseiro e que a minha parte eu posso vender e não sei o que e fulano está interessado em me pagar X. É por essa parte é só mas só que o inventariante dessa parte aqui sou eu e fulano não vai levar porra nenhuma, e não vai vender nada. Aí já viu, né. Não mas não sei o que, coisa e tal. Tu não me dá nada, não sei o que...Então eu falo é você tem a rua pra trabalhar, mas na área internamente isso aqui é dividido irramente para tudo mundo. Quando nós estamos não estamos trabalhando não dá, e eu não vou tirar do meu porá ti dar, então vai à luta. Agora aqui tem uma Associação vamos levar a apreciação da Associação e vamos colocar, se por acaso eles acharem, se tiver a maioria da votação para o teu lado, aí você trata de falar com seu fulano, vai lá no Cartório e vende a dita parte... aí as pessoas daqui nem quer ir na reunião resolver nada. Resolve já com antecedência já. O cara deixa de ser babaca. E, e coisa e tal(risos) Nem chega, nem chega na reunião, porque o pessoal daqui fica revoltado daqui. (18/05/2014)

No Chico foi isso. Teve uma pessoa de lá que vendeu uma parte. O Hélio. Aí o que fizeram o cara chegou deu um dinheiro na mão dele e deu uma casa pra ele lá em Niterói. E ele era o Inventariante, entendeu? Ele era o Inventariante e aí saiu fora, e assinou lá, e aí começou aquela força daqui, força dali, e os irmãos foram em cima pra reverter, mas aí o que, que fizeram? O Poder Público entrou lá dentro com aquelas máquinas lá, destruidoras... né, jogou as casas no chão com gente dentro..., fogão, cama, machucou lá uma pessoa, que tinha um filho de colo. Botou no chão, chegaram e falaram. Eles chegaram e falaram foi dado prazo, tá aqui, a Justiça tá aqui, tudo bonitinho lá em... Aí o pessoal não tinha pra onde ir e eles arranjaram um hotel aí na cidade, para o pessoal ficar até... e aí pagaram um mês, pro pessoal no hotel. Na forma que agiram sempre agiram dessa forma. Chegar colocar uma corda lá. Quarenta homens puxar lá, botar no chão como fizeram com a maioria. Porque eu acompanho a maioria dessas barbaridades. Até semana retrasada aqui vocês devem estar acompanhando também do Horto Florestal. Pô, eles foram lá no Caxinguelê, numa praça de esporte lá, que já tem 300 anos funcionando lá e o caramba. Chegou mostrou lá e foram botando no chão. Entrou logo a draga lá pra dentro lá, quebrando tudo, arrebentando tudo, quem ficasse na frente eles, entendeu... Agente foi fazer uma pressão, coisa e tal, mas fazer o que? Começaram lá já o negócio da devastação. Estamos no Século XXI, não é possível ter esse tipo de violência. É um a coisa que não é necessária. Às vezes nas minhas palestras converso com as pessoas eu fico decepcionado, veja bem se vocês me entendem, sinto-me decepcionado estar aqui conversando sobre isso. Agora não é uma decepção com relação a vocês... fico decepcionado em relação ao povo desse País, aos Parlamentares, que ainda deixa essa questão que em pleno século XXI ser matéria de discurso. Isso não era mais para ser

matéria de discurso de estar a gente brigando por uma coisa que é Constitucional (18/05/2014).

Na sequência, considerando sua afirmação reiterada quanto ao aspecto constitucional dos direitos dos quilombolas, perguntamos sua concepção de direitos humanos, e Luiz Sacopã responde que:

Os Direitos Humanos... ele é usado só para os bandidos, praticamente. Direitos Humanos é realmente uma coisa pra encher o bolso lá, de quem está lá. Eu trabalhei inclusive com eles. Estão chateados comigo também, porque eu meto o pau neles (18/05/2014).

Perguntado porque a resistência em usar a expressão direitos humanos, porque não diz que luta por direitos humanos, Luiz Sacopã responde que:

Eu, nem nunca vou usar. Porque não funciona, não funciona. Olha não funciona. Os Direitos Legítimos das pessoas deveriam ser automaticamente, entrar nesse tipo de coisa, né. Como o Direito Humano da pessoa, coisa e tal.. Eu acho que parte do princípio que esse lado de Direito Humano, ele não funciona pra, por exemplo, pra Quilombola. Olha Sacopã está lá, chegaram lá, silenciaram, fecharam lá o portão, ficamos dez dias presos. Vai lá na Secretaria de Direitos Humanos formaliza um processo, que vai pra não sei aonde, pra sala de não sei quem, você vai ficar aqui três anos sem poder sair. Eu saí dali, porque é uma droga de uma burocracia tremenda. Direitos Humanos eles são usados, eles são usados contra, é, por exemplo, agora ele vai ser usado no caso do mensalão, escreve o que eu estou te dizendo, ele vai ser usado no caso do mensalão. Trata-se de um caso legítimo de Direitos Humanos (18/05/2014).

Mas eu trabalho com a secretaria de Direito Humano e eu não vejo nada que eu possa dizer para vocês aqui louvável, né. Não vejo nada louvável, que possa chegar aí e falar. E, é uma Secretaria que tem uma parte econômica, é boa, entra uma grana ali... agora na semana retrasada, uma das participantes a secretária dos direitos humanos..., eu entrei com uma discussão com ela, que a reunião acabou, porque a gente tinha, tava num seminário, que era para começar às dez horas e começou ao meio dia. Mas o pessoal estava desde de 9h, o pessoal tava ali, inclusive eu, desde de 9:00h. Aí, começou meio dia e foi se transcorrendo, o negócio foi transcorrendo, endo, endo e quando deu, e veja bem todo mundo com fome, todo mundo com fome, olha os direitos humanos, todo mundo com fome. Não tinha uma garrafa d'água ali na sala, pra gente, sair ir no banheiro se agente quisesse, entendeu, lá éé... Era ali na Secretaria de Segurança, ali no prédio da Central. É então, ééé, de repente ela pega lá um microfone e diz eu vou ter que me ausentar, mas o professor fulano de tal, ahahah quando ela falou isso, puta, aí eu falei, opa opa um adendo, um adendo, um adendo.... –Não..., - um adendo, pera aí, pera aí, o nome é Ruth pelo que eu saiba. Eu falei, a senhora não vai se ausentar, pelo seguinte, a senhora não está aqui fazendo favor pra ninguém, a senhora está aqui porque é obrigação da senhora. A fome que a senhora está passando aqui, a senhora vai sair pra comer pra almoçar, todos nós estamos aqui passando pelo, é pela mesma coisa, entendeu? E no entanto nós estamos calados aqui, estamos aqui aguardando os acontecimentos e agora vai entrar uma pessoa que chegou agora, com certeza já almoçado, entendeu, já está calmo, abastecido, numa boa, pra queimar o gás dele com agente, e a gente aqui morto de fome. Vocês não colocaram

aqui, nem um cafezinho se quer, pra gente tomar. E veio Quilombola aqui da Região dos Lagos, de Campos, e estão aí com fome. Vocês não botaram aqui, entendeu uma quentinha. E o orçamento desse, aí eu falei e o orçamento desse ano de Direitos Humanos foi o maior que teve, a nível Estadual. Aonde é que está essa merda desse dinheiro? Porra o pessoal é a é coisa e tal. Moral da história quer dizer eu tenho esse lado mau (18/05/2014).

Insistindo um pouco mais em sua concepção sobre direito, perguntamos por que Luiz Sacopã não achava que a luta pelo direito à terra não é um direito humano, e ele responde que:

É, é...é direito humano. Eu não digo porque não funciona, não adianta eu dizer. Na prática não funciona, na prática não funciona, entendeu? Por isso que eu falo, de repente eu acho que, um lado até é de um direito humano. A pessoa vai chegar perto de mim e falar aqui assim, mas direito humano, o sentido, o lado judicial esse outro lado vocês não têm direito, são direito humano..., só que o direito humano ele faz parte desse ééé ele engloba essa coisa toda o direito social e isso de junto da causa. Mas realmente é a única Secretaria e não é só a de origem Estadual não, é a de origem também Federal, ela não funciona (18/05/2014).

Mas não sou só eu que parto desse princípio não. A maioria das Comunidades Direito Humano, não fala de Direito Humano porque não não.... Agora o orçamento quilombola desse de 2013, o orçamento quilombola pro Brasil Quilombolas foi de 540.000.000,00 foi gasto 14%, foi gasto 14% disse que foi gasto mais que fez que vai fazer , diz que foi gasto (18/05/2014).

Nesta concepção de abordagem crítica quanto a dificuldade de aplicação dos direitos humanos, perguntamos se Luiz Sacopã faz relação com a igualdade racial e Luiz Sacopã responde que:

Passo, tenho um samba que saiu aí depois no carnaval que você vai ouvir depois, que eu vou te dar um CD. “Vou cair nessa folia pra ficar legal / Vestir a fantasia da igualdade racial/samba pra esquecer meus as/No carnaval somos iguais.” Porque no carnaval ali, não tem branco, não tem preto, pelo contrário no carnaval é na elite aqui de Ipanema, então você vê ali 20% de negro e o resto é tudo branco. Então eu falo muito também em igualdade racial. E sinceramente, o que eu tenho para te dizer é o seguinte, por eu estar localizado num local, vamos dizer assim privilegiado, numa área nobre. E por quem mora, melhor dizendo, nesse tipo de área é só quem tem grana. Então você parte de um princípio, só quem tem grana são os brancos, os brancos é que têm grana. Então eu lido muito mais com branco, do que com negro (18/05/2014).

Quer dizer, eu estando aqui onde estou, quando tem uma manifestação cultural aqui, 70% da frequência são brancos. Pessoas daqui de perto que vêm, também artistas pessoal da Globo, coisa e tal bababa... Agora os negros que não estão acentuadamente aqui, não vêm porque não querem, porque moram longe, não querem. Não é proibida a entrada de negro coisa nenhuma. Então eu também tenho um luta desse lado, quando eu quero por essa igualdade, porque esse racismo que existe é uma minoria, graças a Deus, graças a Deus. Mas são fortes, são poderosos. E, mas porra a grande maioria da raça...e outra coisa também raça comigo eu dou muito atenção, eu acho minha consideração, eu dou muita atenção, não sei se eu estou certo, a raça humana, porque

pra eu me igualar, eu tenho que ser como o branco é. É a raça humana, né. Existe a minha raça negra, claro que existe minha raça negra. Mas eu pra mim igualar, eu sou raça humana, sou raça humana como eles são. Não tem diferença nenhuma o que. Não há diferença, acabou (18/05/2014).

Especificamente sobre a percepção de igualdade racial pelo movimento social quilombola, Luiz Sacopã relata seu desconforto com a visão que o movimento tem em comum, por considerar prejudicial a certas negociações que poderiam ser benéficas ao movimento.

Veja bem, R\$120.000,00 para o cara botar umas barraquinhas ali na Praça XV e coisa e tal. Vender nossos peixes, vender nossas causas coisa e tal. Porra aí tem uma mulher lá que falou assim: Vem cá, mas não dá pra colocar aí um adesivo sobre essa loira aí? — Ele disse: ô Sacopã, o caso é o seguinte isso aqui é o símbolo da nossa Cervejaria.- Aí eu falei: pô eu não estou questionando esse negócio não.. muito pelo contrário, agora o caso é o seguinte, acho que a gente já está na fase final, nós temos que lutar para manter o símbolo, porque isso é de vocês, e eu vou ver o que ,que eu consigo fazer junto ao movimento.- Sabe que saiu uma discussão lá as mulheres caíram em cima e falaram, Já que ele quer ficar com..., a gente faz a nossa, com o nosso pessoal (18/05/2014).

E outra coisa quando ele falou mulata aí. A palavra mulata eu que significa mulata é a mistura de branco com negro, né, no meu entender. Mas não, mulata pra linguagem Nazista da parte feminina desse gênero quer dizer o seguinte mula, era como os feitores lá tratavam, lá os senhorzinhos do engenho tratavam como mula. Porra essa coisa vem lá dos tempos... aí eu sacaneei eles que era lá do tempo antes de cristo. Como é que eu vou saber disso! (18/05/2014).

Aí veio a discussão... e moral da história, né não fizemos o evento. Por que não tinha patrocínio, você entendeu como é difícil... (18/05/2014).

Luiz Sacopã prossegue, referindo-se à visão de igualdade racial pelas instituições:

É a cesta básica eu paguei durante seis meses, e eles queriam me botar para fazer serviços comunitários. Se for serviço comunitário vocês me colocam na cadeia. Então vamos chamar o Juiz para você falar isso. Aí o Juiz, me levou lá na mesa do Juiz lá, entendeu? Aí o Juiz falou assim, você prefere ficar preso do que fazer serviço comunitário? Aí eu falei, pra pegar na vassoura, eu prefiro pegar na cadeia...; Aí ele falou Pô você, hein.... é porque você deve ter uma idade que te sustenta para você falar esse negócio?- Não Meritíssimo, estou falando isso porque realmente, você sabe do nosso caso? Aí ele falou ah! Eu ouvi...___Ah eu posso, o Srº. pode me dar um minuto de atenção para eu explicar o caso qual é.? Então eu expliquei pra ele, falei assim eu simplesmente houve uma desobediência Judicial, é porque esse é um caso Constitucional, está na Constituição no artigo 25, está escrito no Estatuto da Igualdade Racial, também está escrito e eu me baseei por isso. Mas como nesse País não existe... Aí ele falou então vamos fazer o seguinte, vamos arranjar uma outra opção para você. Opção pra você, vai lá resolve o caso dele lá, dá uma outra opção pra ele. Aí o cara falou negócio de cesta básica, aí converteu em cesta básica. Aí ... (18/05/2014).

Olha o presidente do INCRA, me ligou dizendo que estava no Rio e que eu fosse correndo que ele queria falar comigo, isso no mesmo dia, no mesmo dia. Quando cheguei lá pra conversar com ele, ele falou aqui assim, Olha Sacopã, é... eu queria te

falar o seguinte você passa pra teu pessoal como Presidente aí dessa instituição que eles tem que ser, entendeu, mais coerente com quem a gente está, na nossa causa que a gente está lutando. Aí eu falei aqui assim, de que forma essa coerência, que coerência? Aí ele falou, não coerência por exemplo no sentido, tem um cara lá que quer 400.000 alqueire e outros querem 300.000. A gente está brigando contra ruralistas mas não sei o que, não sei o que... coisa e tal você tem passar pra eles que eles tem que ceder também. Eu falei pra ele, o Guedes isso acontece, Sacopã tinha 23.000 m² e ficou agora com 6. Foi 6 que vocês colocaram aí. De 23 então isso já ocorre. Então eu não considero isso como coerência. Isso não é coerência, coerência é outra coisa. Coerência é se vocês do meu modo acessível é se vocês brigassem por aqueles 23, aí vocês estavam tendo coerência com o caso Quilombola, Quilombola. Esse negócio de vir para 6 eu considero isso como uma sacanagem, (risos) simplesmente como uma sacanagem(risos), Aí quer dizer um Presidente de uma Instituição que é o INCRA pra fazer isso (18/05/2014).

Ainda sobre as dificuldades de ser quilombola em termos de praticar resistência e defender o território e as tradições perante necessidade de interagir com outros atores sociais, Luiz Sacopã relata casos específicos:

É em Campos. Então nós estivemos lá, e não foi o Miguel que tomou essa atitude, essa decisão. Quem tomou essa decisão foi eu, meus diretores, que fizemos uma reunião, e falamos assim olha o Miguel tem dúvida quanto o reconhecimento daqui, mas eu não tenho dúvida, eu tenho certeza, eu estou vendo que essa comunidade daqui, não tinha comunidade nenhuma. O cara estava reivindicando uma área, que tem uma lagoa, tem uma terra, mas não tem comunidade nenhuma. Ele está reivindicando aquilo. Agora em Rasa tem um problema, o pessoal mora em lugar, mas eles não tão reivindicando o lugar que eles moram, eles estão reivindicando um outro local que não tem nada lá, eles querem aquele outro local, porque o local que eles moram, eles acham que já é de fato e de direito. É deles, e o INCRA fica ... (08/06/2014).

Eu to falando agora é o caso de Rasa, que está fazendo a mesma coisa da Lagoa Feia. Quer dizer Lagoa Feia o cara que tomar a posse, quer se tornar quilombola, de uma área que não tem nada que justifique o lado do quilombola, que se julga quilombola. Mas não tem uma Comunidade lá, não tem nenhuma residência, não tem nada. Não tem nada lá dentro é só uma área, uma lagoa. E aqui em Rasa, acontece o seguinte o pessoal está lá dentro da Comunidade, mas tem uma área que eles querem entrar com um processo pedindo a titulação da área, e o INCRA não pode fazer isso. Aí por mais que eu explico a eles, que eles tem que brigar pela área que eles estão, não é por lá...— Não... mas não sei o que e coisa e tal, está parado o processo. O processo não anda. É isso (08/06/2014).

Ele pode dizer que é quilombola, mas pra ele ser quilombola ele tem que auto identificar como quilombola (08/06/2014).

Muito complicado, e nós temos vários conflitos dentro do nosso movimento mesmo. Nós temos conflito dentro do nosso movimento. Existe agora, está existindo agora do lado de umas Comunidades aí da Região dos Lagos, um movimento que eles colocam com a SHELL, com a SHELL lá do oleoduto, dentro de Comunidades Quilombola, então a contrapartida deles é chegar é dar um qualquer lá para as Comunidades (...)Aí simplesmente e eles à revelia da Associação tomaram a deliberação de fazer aquilo. O que, que eles causaram? Uma briga deles com a Associação. Briga essa que não é

legal pra nós, que não nos fortalece nada. E que eu tento fazer ver a ele a responsabilidade e o que vai causar, não a eles, mas os próprios filhos deles, a outras Comunidades que estão ali, outros moradores. Que aquilo é uma agressão ambiental, e que não pode acontecer, e coisa e tal. E um dos quilombolas de lá, uma das Comunidades de lá que me deu razão, aí passou a não fazer parte desse faz-me rir, aí eles cortaram esses aqui não levam. Então compete a mim, a mim, né de repente, é fazer duas coisas, ou me omitir, ficar na minha deixar pra lá ou fazer um ofício para a Secretaria do Meio Ambiente que está em conluio com a SHELL. Acionar o Ministério Público, entendeu? Para tomar uma providência, mas aí vou prejudicá-los porque eles estão ganhando dinheiro, entende que situação, eles estão ganhando lá um dinheiro em cima disso. Aí já viu é uma coisa muito difícil. Existe muita coisa entre nós mesmo. Quando o pessoal pede continua, continua, eu falo, não cara, não minha saúde não está me ajudando (08/06/2014).

Mas aí é que está o pedido deles é porque eu estou aqui. Então eu aqui eu dou um pulo ali no Metrô, estou no INCRA em 15 minutos. Estou na Fundação Cultural Palmares, to no Ministério Público, aí então eles falam por isso. Mas veja bem, eu não sou remunerado pra isso. Eu não sou remunerado pra isso. A secretária passou aí falou eu fiz às contas, aí já tem 13.000 e pouco, investiu aí nessa brincadeira. Mas veja bem, esses 13.000 e pouco que eu investi, eu não corro atrás, para ser ressarcido, nem porcaria nenhuma, eu quero é resultado para isso. Eu quero é resultado pra isso. Você investiu 13.000, mas em compensação fulano foi titulado, sicrano foi entendeu? Então eu,,, mas infelizmente, nem todos... Tem pessoas que ta, nós temos uma instituição chamada CONAQ¹⁷. CONAQ é uma Coordenação Nacional de Quilombos. Então temos uma outra que surgiu agora que se chama Frente de Defesa de Território Quilombola, que é lá do Damião e coisa e tal. Então a CONAQ ela chegava e absorvia essas coisas todas tomava conta disso tudo..., mas o pessoal da CONAQ tem uma teta, todos tem uma teta no Governo. Um trabalha na Secretaria de Turismo outro trabalha mais não sei o que, mas não sei o que. E essas pessoas que tem essa teta, ganhando 3,4 ou 5mil reais, eles vão chegar como eu chego no INCRA, como eu chego na Fundação Cultura dos Palmares falar e não vão, não vão, de forma nenhuma (08/06/2014).

Tem hora que eu chego à conclusão, fico pensando aí minha mulher falou assim vem cá tu já resolveu realmente o caso daqui, mas você também não resolveu os casos deles também? --Já.-- Então dane-se você não vai fazer mais nada. Sai fora. ---Mas eu tenho impressão cara, eu acho o seguinte isso pra mim também é uma cachaça.(risos) Eu gosto, eu gosto. Eu gosto de bater de frente. Quando tem oportunidade de falar e meter pau, entendeu eu gosto, eu tenho certeza que eu vou sentir falta (08/06/2014).

[área titulada do quilombo da Marambaia]Diminuiu também mas pegou uma grande parte lá, aí o pessoal ah nós queremos um posto de saúde. Bom isso é uma coisa lógica, é uma coisa (08/06/2014).

A última comunidade identificada é a da Boa Esperança que é em Areal. Essa tem um ano que nós fomos lá identificá-la. Mas a de Areal a gente quer mesmo ser Quilombola, coisa e tal e lá é um Quilombo até a senzala do tempo antigo. Aqueles Quilombos rurais mesmo (08/06/2014).

A de Itapera, que é aqui em Itaipava estão ali, já tinha uma ação contra eles. É claro o pessoal está doido para colocar eles pra fora pra fazer um condomínio. Nós chegamos

¹⁷ Coordenação nacional de articulação das comunidades negras rurais quilombolas

lá eles não queriam se identificar como Quilombolas. Falaram que Quilombola é escravo, já tinha contado isso (08/06/2014).

Me disseram que era ali, mas não tenho certeza. Mas tem uma comunidade também ali em Miguel Pereira que eu gostaria de identificá-la. Inclusive quando passa tem uma placa na rua escrito Quilombo, não sei o quê (08/06/2014).

Conga, não tem um Quilombo de Maria Conga lá em Magé. Mas agora o pessoal arquivaram o processo de reconhecimento. O pessoal do INCRA realmente chegaram à conclusão de que não é Quilombo. E aí eu bati o pé, porque a vice-presidente da AQUILERJ é da Comunidade de lá. Ela não liga, não liga para nada. Isso é Quilombola? mas realmente cara você chegando, olhando, você não tem a característica de um quilombo, não tem casa, só pessoas de classe média poderosas onde é o quilombo? Ah, o quilombo, nós temos uma biquinha ali da população não tem, não tem (08/06/2014).

1.2) A organização interna da comunidade

A comunidade é composta por descendentes de um único casal, que se instalou na região na década de 1930. Conforme filhos e netos foram constituindo suas famílias e permanecendo na área, outras casas foram construídas.

A economia de subsistência da comunidade associada aos trabalhos domésticos que o casal originário prestava para a vizinhança modelou a extensão do território, a disposição das casas e a preservação de uma área comum, a cozinha, como espaço de convivência, trabalho conjunto e local de reuniões e tomada de decisões pelos membros da comunidade.

Nesse contexto, perguntado sobre a organização interna da comunidade, quantidade e distribuição de moradias e tarefas entre membros e famílias, Sacopã responde que:

As famílias são.... são oito famílias. Quantidades de pessoas são vinte e nove pessoas. Eu moro com minha mulher. Sozinho. Porque os filhos são todos casados (08/06/2014).

Moram [os filhos]. Um filho mora aqui e o outro mora fora. Um filho mora aqui com família, com mulher e dois filhos. Mora um sobrinho também com a família, com a mulher e dois filhos. Mora um outro sobrinho sozinho. Sozinho não, tem mais duas pessoas que moram com ele mas não faz parte da família (08/06/2014).

Especificamente quanto aos filhos que moram fora do território físico da comunidade, perguntamos se eles fazem parte, e Luiz Sacopã responde que:

É praticamente fazem. Estão mais assim de passagem, mas faz parte. Mora uma cunhada, que é viúva do meu irmão. Mora com filhos e o neto. Mora uma cunhada com a filha, essa que passou aí. Mora um outro neto com três filhos (08/06/2014).

Tenho um bisneto de três anos e tenho um de um ano (08/06/2014).

Adoro, o maior é muito safado ele. Daqui a pouco ele vai está perturbando aqui. Fala, quer dizer, começa a balbuciar ueueue. Grita é o maior barato. Deixa ver quem mais.

Um outro sobrinho. O sobrinho que mora aqui, tem um, dois, três, quatro, cinco, seis. Moram seis sobrinhos. Todos os seis foram (oi tudo bem), todos os seis com família, entendeu (08/06/2014).

Meu filho mora lá. Volta e meia ele está aqui. Ele separou e deixou uma casa aí. Ele é pai do Tiago. Deixou a casa aqui com mulher e dois filhos. Aí depois Tiago casou também, aí nós fizemos aquele negócio que eu te falei. Fizemos um puxadinho. Mas ele está para lá já uns 10 ou 15 anos (08/06/2014).

Sobre as crianças que brincavam no dia da entrevista, Luiz Sacopã respondeu que:

É veja bem aqui no Quilombo as pessoas chegavam e falavam e as crianças, hein? Aí eu ficava todo sem graça por que não tinha criança. Mas de repente apareceu uma porção de criança. Porra foi um tal de neto se juntando, outro não sei mais o que. Hoje em dia aqui está uma verdadeira creche (07/03/2015).

Perguntado se as crianças eram todas familiares, Luiz Sacopã respondeu:

Todos laços sanguíneos. Aqui não tem, as únicas pessoas que chegam aqui que não são de laço sanguíneo são as mulheres, as namoradas. Chegam aqui e ficam aí. Não tem ninguém aqui de fora. Existe claro, muitas pessoas loucas pra chegar, mas existe dentro de nosso estatuto... existe um parágrafo que proíbe esse tipo de negócio da entrada de pessoas que (08/06/2014).

Considerando que o quilombo é todo constituído de descendentes de um único casal, e a possibilidade de casamento com não quilombolas, perguntamos se havia alguma especificidade e Luiz Sacopã respondeu:

Trouxeram as esposas, as esposas é que são de fora, são de fora (08/06/2014).

Avançando nessa temática, perguntamos sobre a possibilidade de aceitação de pessoas de fora na comunidade, de alguém originariamente não quilombola e não cônjuge de um consanguíneo da comunidade e Luiz Sacopã responde:

Pode ser gente de fora, branco.. Vem para morar aqui. Eu encontro uma dificuldade fora daqui, em outros Quilombos, em relação a isso. Mas por ignorância, falta de saber informações, conhecimentos, essas coisas, sabe... Eu encontro (08/06/2014).

Sim ora Comunidade. E com o tempo, esse quilombola morre, aí fica essa loira. Aí essa loira se arrumar um loiro....Porque às vezes o Quilombola pega aí uma loira pra namorar. Pega a loira, leva a loira pra Comunidade. [são quilombolas] Por afinidade... (08/06/2014).

Sei lá cada um tem uma forma de encarar. Eu acho o seguinte, eu acho que ela tem todo direito de ficar na Comunidade, ela tem o tempo, tem os direitos dela já adquiridos, é ficou lá quinze anos com o cara, então ela tem o direito dela. Agora entre ela chegar trazer um cara de fora e botar lá aio já é diferente (08/06/2014).

Talvez se for um cara negro, aí houvesse uma revisão dos caras, coisa e tal. Que não deixa de ser um racismo. Eu considero assim. É como esse negócio de cota. É uma

coisa muito complicada de se explicar. Uma palestra de cotas enrolado uma ilegalidade (08/06/2014).

Para mim por exemplo eu até acho que aceitaria, de uma forma meia estranha, mas aceitaria e tenho a certeza absoluta que a comunidade não (08/06/2014).

O fundamento da Comunidade é o seguinte, aqui só tem pessoa de laço sanguíneo. De repente então, se, é, acontecer um caso desse, a loira que fica aqui, vai pegar um de fora, ela não tem o nosso passe. O filho dela tem, mas ela não (08/06/2014).

Ela não pode botar... Isso na cabeça deles. Na minha não. Na minha eu parto de um outro princípio. Como eu falei para você, eu parto do lado da igualdade. Quero ser igual, não quero ser nem mais, nem menos. Quero ser igual. Entendeu (08/06/2014).

Mas, já houve casos aqui parecido com esse. Pois veja bem aqui tem três mulheres que moram aqui. Que eram mulher de irmão (08/06/2014).

Então irmão se separou, morreu, foram embora e as mulheres ficaram. São três casas aqui. As mulheres ficaram e eles foram, morreram, foi embora. Foi embora daqui e as mulheres ficaram (08/06/2014).

Então, o que acontece, pra elas conseguirem colocar uma pessoa aqui é difícil. Tem uma aí, que veio conversar comigo, não sei o que “bebebe”, não sei o que... Olha por mim, não tem problema nenhum você trazer o seu namorado pra cá, mas você tem que ver a Comunidade. Não adiante eu Inventariante aí, chefe autorizar isso daí e a pessoa não ter condições de ficar aqui. Né vai aguentar a pressão. Está subindo, ninguém fala, ninguém conversa eee.... Num dá, não vai dá. Mas você quer tentar, você tenta; E ela tentou. E o cara ficou aqui uma semana (08/06/2014).

Uma semana, e quase que ela vai junto com ele. Se não fosse eu pedi aqui, Trabalhando na expedição, quase que ela foi, mas os filhos dela. Do meu filho. Você falou dessa história de bastardo, praticamente uma relação assim. Com uma pessoa de fora, esse filho aqui não pegou bem. Esse caso que eu estou contando é da mulher dele que ele se separou. Quer dizer eu com dois netos e eles tentando expulsar ela daqui. Ela ia levar meus netos que eu adoro, como é que vai ficar? Não, vai ficar aí,. Com os netos e está trabalhando aqui e os netos... (08/06/2014).

E ela ficou. E o namorado dela foi embora. O cara era casado, relacionamento com outra mulher. Além de ser casado tinha relacionamento com outra mulher. Ela era a terceira (08/06/2014).

É isso aí, sentimental. Tem mais duas aqui. Uma até passou aqui agora. Ela se separou do meu irmão, meu irmão mora em Copacabana, e ela mora aqui. Ela não saiu. Tem uma outra, que é uma viúva do meu irmão mais velho. Meu irmão morreu, e ela ficou com o filho dela. O filho dela não é filho de meu irmão. Ela começou a ficar com meu irmão, ela trouxe esse filho. Está também tem trinta e cinco quarenta anos aí. Um das filhas do meu irmão veio conversar comigo. A meu pai morreu e ela vai ficar aí... Aí eu falei, ela não vai sair nada não. Estou falando e ela está chegando aí (08/06/2014).

Especificamente sobre as casas, que se localizam em volta da cozinha, e a distribuição de famílias entre as casas Luiz Sacopã relata que:

É, é as casas... são o seguinte. São cinco casas, mas sendo que, quando eu falo em oito famílias, tem casas geminadas né. Por ser proibido construir, Sobre nós tem uma espécie de controle de natalidade. Não pode reproduzir, não pode construir. Então isso que nós fomos fazendo, é que a alternativa era uma casa, a gente ir aumentando essa casa. Então chegava uma família nós vamos fazer um puxadinho aqui de um quarto, banheiro e assim vai... Por exemplo essa casa aqui. Essa casa aqui por exemplo mora nela é uma, duas três, quatro, cinco, seis famílias aqui. Para você ter uma ideia seis famílias. E eu fiz uma conta errada, quando eu falei oito famílias. Não são oito famílias, são nove. Porque aqui são seis, aquela casa são dois e tem uma casa lá embaixo que é do meu sobrinho mais velho. Construção mesmo são uma, duas, três construções. É que uma delas abriga seis famílias (08/06/2014).

Nós temos uma cozinha comunitária. Mas também as pessoas têm sua própria cozinha. É mas a maioria das coisas é feita na cozinha comunitária (08/06/2014).

Por exemplo hoje, hoje é domingo, então junta todo mundo para poder colocar papo em dia, ver como esta andando o andamento dos processos, o que é colocar pessoas para correrem atrás de algumas questões que realmente está fora do meu alcance. Que realmente eu estou é carregado com outras coisas, entendeu, são muitas coisas. Para ter uma ideia, nós temos doze processos é muita coisa (08/06/2014).

Sobre a intimidade e o relacionamento dos membros da comunidade, Luiz Sacopã relata que:

É a família é muito dispersa, impressionante. Você quer ter uma ideia. Eu por exemplo, estou aqui na Comunidade, como Inventariante, e você sabe que tem casas aqui que eu nunca entrei? (08/06/2014)

É no outro dia eu estava perguntando o tamanho que o INCRA fez, medição e coisa e tal e eu nunca entrei. Se passo pela porta falo oi, e o pessoal... E o resultado também, como é que foi lá e coisa e tal. Mas não é uma prática minha... (08/06/2014).

É. Essa prática, é uma prática quase que da família toda. Um não vai na casa do outro. Eu não sei o que é (08/06/2014).

É um espaço bom [cozinha]. Quer dizer cada um tem sua intimidade e se tem que falar alguma coisa coletiva vem aqui. É interessante (08/06/2014).

Eu por exemplo na casa do Tiago, eu nunca entrei lá (08/06/2014).

Em relação aos reparos e reformas das casas e espaços da comunidade, Luiz Sacopã relata as dificuldades financeiras de manutenção, e equipara a organização e distribuição de despesas a de um condomínio:

É e eu para angariar para essa Associação, então a gente vai se mantendo com o que a gente consegue, e com esse dinheiro a gente vai fazendo as melhorias... (08/06/2014).

Além de uma Associação nós temos uma espécie de condomínio. E condomínio é uma coisa muito.... sabe... É o condomínio é uma quantia muito ... (08/06/2014).

Sobre o financiamento e captação de recursos públicos para atividades políticas e culturais da comunidade e do movimento, para fins de promoção e defesa da causa quilombola, Luiz Sacopã ressalta as seguintes dificuldades:

É cada família paga fora o lado da Associação. Na Associação a gente tem que captar recurso aqui dentro. E nós não somos expert nesse assunto. Temos que arranjar pessoas para fazer, e tem pessoas aí que são oportunistas aliás é muito difícil. Agora mesmo nós tivemos um projeto aí, da Secretaria de Cultura, que então o cara e que segurou R\$ 30.000,00 daqui, que disponibilizado para nós. E como estava no nome dele, e agora para justificar junto a Secretaria de Cultura ele vão te que se explicar, porque nós não vamos chegar e dizer é nós construímos isso, fizemos aquilo, não sei o que. Alguém que, mas os R\$30.000,00 chegou aqui com um computador, para vocês aqui, mas cara os R\$ 30.000,00 foram disponibilizados, o que você fez? E cadê os 30? Aí a secretaria resolveu dar um aperto (08/06/2014).

Então, a gente tem essa dificuldade... Será que tem várias oficinas para se especializar nisso. Era em Brasília, o Governo não segurava... e eu não tenho recursos próprios para meter lá. Então quando o Governo paga 2, 3 dias lá de estadia lá aí tudo bem, mas se tenho que ficar 15 dias, aí já não dá para mim. Não tenho condições de segurar, pagar hotel, refeição... Mas a gente vai se virando. Fazendo as coisas devagarinho, a gente também se cotiza, para, vai ter que fazer isso. Vai da tanto para cada um. O condomínio tem quanto? Vamos tirar esse do condomínio e vamos completar. Dá, dá. Vai da quanto? (08/06/2014)

Luiz Sacopã comentou em seus relatos que um dos motivos de enfraquecimento do movimento quilombola era a existência da prática de venda de espaços de terras ou casas em algumas comunidades. Segundo Luiz Sacopã, esta prática levou a extinção algumas comunidades porque o mercado imobiliário se aproveitou das divergências internas da comunidade, fomentando-as, comprando espaços com o intuito de gerar discórdia e enfraquecimento dentro do movimento.

Luiz Sacopã relatou que os membros que vendem espaços de suas comunidades são considerados muitas vezes como desleais em função do prejuízo que causam a sua própria comunidade e à causa quilombola.

Neste sentido, quanto às divergências entre os membros sobre questões relativas à comunidade e à possibilidade ou não de venda de espaços entre si ou para terceiros, Luiz Sacopã relata que:

É, é. Eu graças a Deus nesse ponto de vista não existe... Porque senão eu ia pirar. Acho que se houvesse aqui divergências, entendeu, eu ia pirar. Você já luta contra o poderio econômico, e chega dentro de casa está com problema. É discussões banais existem. Às vezes eu fico chateado porque eu saio me rebento todo, e tenho uma vizinha que não pode sair, e às vezes tem um seminário, tem várias representações em vários Quilombos e aqui vai eu, e às vezes vai eu e esse menino aqui. Vai em um Quilombo dez pessoas. Não parece nada, mas nisso no meio ali é reparado. Tem gente que fala cadê o pessoal? Então isso realmente existe uma discussão em relação a esse... Todos estão ganhando e por que tem que ser só eu? Só eu que estou lá. Aí se tem ganho,

bebe, comemora, solta fogos. Mas graças a Deus, com coisas assim mais graves... Tem Comunidade aí que diz aquele pedacinho de terra lá na minha casinha eu quero vender. Mas não pode. Ah, mas tem fulano que diz que me dá 15mil réis. Viu uma coisa que vale 200.000,00, 150.000,00. Eu digo sabe que isso aí dá cadeia. Você não pode vender uma coisa sem permissão. Não há permissão, não tem permissão para vender (08/06/2014).

Luiz Sacopã narra as atividades de subsistência da época de seus pais e os impactos das mudanças decorrentes do processo de urbanização.

Não, não. Isso era feito no tempo dos meus pais. No tempo dos meus pais, meus pais faziam e intimavam os filhos a ajudar a essas coisas todas né. Com o falecimento dos meus pais, as coisas que tinham aqui foram acabando. Quer dizer tinha uma manifestação cultural do Umbanda, da minha mãe que de vez enquanto, minha mãe era espírita. Não era uma coisa assim que fazia semanalmente mas de vez em quando ela baixava o velho lá, o preto velho dela. Na morte dela não dei continuidade nisso porque ninguém se interessa (08/06/2014).

Ah era uma coisa mais pessoal. Ela ignorava completamente esse tipo de palavra cultura; Era uma coisa mais espontânea, mais dela. E de repente quando as coisas estavam ficando ruins, brabas, naquele tempo tínhamos nosso sustento e pelo nosso trabalho interno... (08/06/2014).

Trabalho interno meus pais plantavam, colhiam, saíam pelas periferia vendendo. Criaram uma imagem com os vizinhos. Matavam porco, matavam um porco por semana ou de quinze em quinze dias aí saíam, já tinham os clientes para entregar aquela carne de porco fresquinha, aquelas coisas todas, e essas coisas foram cessando devido ao avanço da modernidade e da subida dos poderosos, porque antes ninguém morava no morro, era só cabrito e pobre, né (08/06/2014).

Aquí. E como a maioria dos pobres são negros, a maioria era negro. O nome do morro cabrito, por causa da criação de cabrito. Que meus avós faziam e outras pessoas trabalhavam juntos, nesse negócio de criar cabrito. Nessa época não era feito não só para matar e comer a carne, mas também para se vender o couro. O couro era vendido para fazer instrumentos musical, é tamborim, tarol, essas coisas. Era couro, hoje em dia é.... (08/06/2014).

Sintético. Essas coisas foram terminando, com o avanço. Os favorecidos foram chegando, ficaram sabendo que era melhor morar no morro onde foram construindo suas mansões, mas veio a avalanche aí de mansões. O modo mais prático de terminar com a produção que dá renda a pessoa. Se você não tem produção acaba falindo (08/06/2014).

O fato é que você vai saindo da sua região que produzia para ir para fora para poder se manter. Indo para fora você tem que pegar uma condução, vai ter gasto muito maior. Enquanto você fazendo as coisas para você aqui dentro é que é muito melhor, porque você não tem desgaste. Por exemplo agora eles proibiram da gente, agora não, de fazer a nossa manifestação cultural. Nossa manifestação cultural é que nos mantinha. Que nós fazíamos a feijoada com uma roda de samba. Vinham aproximadamente duzentas pessoas... (08/06/2014).

Vinha mais pessoas da classe média daqui de perto. Quer dizer vinha pessoas de longe também. Pessoas de afro descendente são poucas. Porque as pessoas não têm uma economia saudável. E tinha um custo, por mais que a gente cobrar dessas pessoas eles

tinham o sacrifício deles. Aqui então era um local que era frequentado mais pelo pessoal daqui da alta, daqui das proximidades e do que das próprias pessoas que nosso nível social. E com isso eu arranjei algumas discussões em relação a isso. Se aqui é um Quilombo as pessoas não vêm a distinção eu acho como é Quilombo só pode ter a frequência de negros e nós somos um Quilombo urbano, estamos em área nobre, e quem mora em uma área nobre urbana não é Quilombo não é negro. É a classe privilegiada são os brancos. Nós vivíamos dessa forma e tínhamos um meio de sustentação econômica ótima, boa, que ninguém precisava sair daqui da comunidade para fora para trabalhar, porque trabalhavam aqui e faturavam duas ou três vezes mais do que saíssem daqui e ai... (08/06/2014).

Nesse contexto, Luiz Sacopã relata sua concepção de racismo, e os impactos que o racismo gera para as atividades de subsistência e culturais da comunidade:

[ficava] Para a comunidade, era revertido para a comunidade. Fazia alguns investimentos aqui, calçamento, telhado e assim por diante, né. Não é nada e eles caçaram isso. Desestabilizaram totalmente. Estamos à uns dois anos assim. Sem manifestação. Está rolando aí na justiça e é uma coisa constitucional, que está na Constituição e está também no Estatuto da Igualdade Racial. Nosso direito a manifestação cultural. Mas as coisas acontecem de uma forma... Agora por exemplo não sei se você soube aí do Juíz que falou que Umbanda e Candomblé não era... entendeu então as coisas acontecem dessa forma. Eu já passei por muitas coisas assim que dá vontade de você estourar. Não parece que você está em um país... Sei lá chegou um Desembargador dizendo que a gente, Desembargador que está aí para defender a Constituição, dizer que aqui não é lugar da gente morar, fazer o que a gente faz, que a gente tinha que ir para Cascadura, Madureira (08/06/2014).

Vários alunos ouviram isso ficaram pasmos. A fala dela, foi bom, pelo menos, porque a gente conta e a pessoa não acredita nas coisas que acontece. Por exemplo estava com o Procurador do INCRA expliquei para ele a nossa causa aqui e ele falou é isso aí cara é desavença de vizinhança. Dr. Diogo, isso não é uma desavença simplesmente de vizinhança. Ele disse: ah, não é... Tá então a gente não pode fazer uma manifestação cultural até às dez horas da noite. Como que eles podem proibir uma festa até as cinco da manhã? Mas acontece que eles não estão ali fazendo essas coisas. Estão, tão fazendo sim. E a lei do silêncio é até as dez horas e é para todo mundo e eles não estão com nada. A mim não me interessa que eles estejam cobrando ou não. A mim o que interessa é que tem uma lei que é até as dez horas. Até comprovar isso no fim de semana tem e fim de semana tem foi até às três horas da manhã. E estavam aí fazendo... (08/06/2014).

Não tem polícia. Com sirene ligada, fazendo estardalhaço, para dizer que cheguei. Para dar satisfação do Barão lá do Desembargador a que chamou "auauau", não tem, não tem nada disso. Você pode chegar ligar que.... não existe então para eles chegarem a conclusão que realmente foi obrigado a ir a uma Audiência de Conciliação e ouvir uma Desembargadora dizer, andando do INCRA a pé e completamente não passava pela cabeça. Porque só quem passa é que sente né. Contar as pessoas, tem muita gente que não acredita. No outro dia estava vendo um programa na televisão, um artista que foi muito amigo meu, ele está questionando no programa esse caso de racismo de jogar banana no campo, e que Daniel Alves pegou a banana comeu, aquela coisa. Estava conversando ali, perguntaram para ele Jair negócio de racismo no Brasil coisa e tal. Ele disse eu nunca vi, eu nunca sofri racismo no Brasil, com setenta e cinco anos de idade. Artista que é a classe que realmente mais sente porque asa vezes as coisas

que a gente vai fazer exige uma separação [em relação aos outros artistas] (08/06/2014).

É um show primeiro ele toma uma atitude está entrando agora em nosso recinto “Sacopã, falei para o pessoal, isso é um princípio racista”. “Ah, Sacopã está cheio de coisas.” Não estou cheia de coisas, eu moro no meio deles. Então eu tenho condições de conectar com muito mais facilidade do que vocês. Porque meu sensor é muito mais afinado do que o de vocês. Isso aí já é um modo de racismo e ele está querendo justificar está chegando aqui, porque vem aqui para cantar samba. Chegou lá falou fica aqui nessa sala quando chegar a hora de vocês se apresentar a gente chama vocês, vocês vêm e se apresenta e voltam para cá se vocês tiverem necessidade de alguma coisa vocês apertem essa campainha ... (08/06/2014).

Não. Que era camarim, o que... Era um quarto, era um quarto que a gente chamava de camarim, mas não era camarim. Então, por ser em Angra dos Reis e sendo uma ilha estava cheio de gringa. E a gringa quando viu a negada batucando e sambando ficaram todas encantada com aquilo. Ficaram doidas (08/06/2014).

Caramba, foi uma coisa desagradável, porque é nós ficamos assim completamente isolados. Ficamos até da hora que estava marcado, praticamente aquela escolta de segurança, né protegendo assim com agente, e as mulheres pedindo para sambar, sambar... Nós entramos lá. Quer dizer isso agora há uns dois anos passados. Entendeu? Quer dizer que é esse lado de racismo que já existe pessoas negros que não têm percepção que está sendo discriminada. A pessoa não tem lá a mania de um jeito de captar a discriminação. Às vezes é discriminado de vários jeitos, várias formas. Mas ele não. Eu por estar aqui tenho muito mais condições detectar que estou sendo discriminado. Porque eu estou no meio da classe dominante. Eu sou de uma família de negro no meio desse aglomerado aí de altos.... (08/06/2014).

Sobre as mudanças no estilo de vida da comunidade após a morte dos pais de Luiz Sacopã, ele afirma que:

Plantação principalmente. O lado das pessoas trabalhar fora, né. Meus irmãos... Algumas coisa continuaram. Mas o resto são coisas naturais. É banana, manga, jaca. É colher. O aipim, é que ele plantava, colhia fazia na hora. Se tinha lá nossa feijoada, o porco era morto na hora, Naquela época, nós pegávamos o aipim, pegava milho. Tinha plantação de café. Aliás até hoje tem alguns pés de café (08/06/2014).

Entre as atividades de subsistência e resistência, perguntamos a Luiz Sacopã detalhes sobre a organização da feijoada de domingo, onde compram os produtos, quem prepara, bem como público e divulgação, Luiz Sacopã relata que:

Isso aqui é uma coisa que já data de quarenta, quarenta e poucos anos. Então é muito tempo. Então existe fora o lado do boca a boca, e a facilidade, e a natureza, também o lado ecológico e aí conta muito, então a gente chega a um ponto de a gente chegar e a pessoa chega aqui e no estacionamento pode parar uns trinta carros mais ou menos, Pode trazer criança e a criança fica aqui brincando na maior segurança que tem espaço, coisa que eles não têm. E as pessoas que ficam tão aqui são jogadores de futebol, são estudantes, universitários é são políticos. Uns na sua maioria inclusive políticos, artistas da TV Globo, tenho conhecimento bom com eles porque eles trazem do lado deles diplomas de carnaval, essas coisas todas (08/06/2014).

Sobre atividades tradicionais da comunidade e sobre a existência de alguma data, algum santo, algum evento que a comunidade considere tipicamente quilombola, Luiz Sacopã responde que:

Teve uma festa de 20 de novembro é aqueles feriadão de nós temos uma festa. E tínhamos uma festa de treze de maio, mas ambas as festas estão proibidas pela justiça (08/06/2014).

Não era do movimento [movimento social negro]. Em relação ao lado de festa era festa mesmo de aniversário, entendeu. Não existe uma data assim específica que a gente comemora é de casamento, aniversário, é batizado (08/06/2014).

Os avós de Luiz Sacopã tinham uma religiosidade mesclada entre matriz africana e católica. Utilizavam uma gruta na floresta como local religioso e sagrado para questões e momentos delicados da família. Perguntamos a Luiz Sacopã como os membros mais novos lidam com esse passado, se há manutenção ou não de costumes religiosos tradicionais africanos e / ou católicos.

Especificamente em relação à religião eleita pelos membros para realizar batizado das crianças que estão nascendo na comunidade nos últimos anos, Luiz Sacopã relata que:

[o batizado foi na] Católica. É por isso que essa sequência do lado da minha mãe na Umbanda ela não tomou forma. Porque os filhos nenhum deles tentaram se desenvolver. Teve acho dois [filhos] que foram [batizados na Umbanda], mas são falecidos (08/06/2014).

[Sacopã e sua irmã foram batizados na] Igreja Católica também (08/06/2014).

Mas veja bem, esse lado e falta mesmo de ela [a irmã] não ter esse dom. Não é que existe uma discriminação. Eu quero ou... Eu sou louco para fazer esse tipo de manifestação aqui. Pior que eu tenho que ver pessoa de fora aí. Tenho que fazer isso... Eu tive uma ideia de fazer uma manifestação ecumênica, entendeu? Mas eu senti muita dificuldade no sentido de locomoção dessas pessoas. Eu não tinha recurso. Inclusive a minha mulher mesmo ela era contra. Ela detesta essas manifestações. Sei lá é formação mesmo Católica Aqui, graças a Deus, é Católico, é aquele católico fervoroso, minha mulher vai a missa, Eu sou católico, católico mas não sou fanático. De igreja de estar assim.... (08/06/2014).

A reivindicação da área de 23 mil m² pela comunidade inclui área de uma gruta ou caverna que era usada pelos avós de Luiz Sacopã para cerimônias religiosas. Esta área é constituída de floresta e fica afastada da área construída onde estão as casas e a cozinha, utilizadas no cotidiano pela comunidade.

Um dos pontos de conflito entre a comunidade e vizinhança, agentes estatais e econômicos refere-se ao domínio, ao uso desta área. A comunidade afirma ter direito em função do uso da gruta e os demais atores não reconhecem o domínio da comunidade.

Nesse sentido, agentes econômicos reivindicam judicialmente ou invadem fisicamente a área para exploração do mercado imobiliário. Agentes estatais aplicam normas urbanísticas e ambientais para restringir o acesso da comunidade a essas áreas. Parte hostil da vizinhança pratica ações de diversas naturezas, inclusive ilegais para deslegitimar e incriminar a comunidade, restringindo assim, seu acesso à floresta.

Nesse contexto, sobre a preservação da área não construída do quilombo, Luiz Sacopã relata que:

É, antigamente a gente fazia um mutirão e limpava. Mas depois eu tive um papo com a síndica em relação a isso, e ela veio com um papo de quem era, de quem não era. E eu não estou chegando aos méritos de quem é, eu estou so querendo preservar a natureza, para não sujar (08/06/2014).

Não, lá em Laranjeiras. Daqui desceu muitas pirambeiras aí e teve um prédio ali embaixo que foi invadido por barreira, mas aqui com a gente não aconteceu nada. Aí vieram, fizeram uma contenção aqui, fizeram essa vala para a água descer lá para baixo, lá para a Lagoa. Vieram trabalhar ai muito e foi muito caro. Mas em razão dos condomínios lá debaixo. Não pela gente aqui (08/06/2014).

Nós aqui tivemos de fazer um trabalho de escoramento de encosta aqui na frente da casa e que eles já vieram umas três vezes aí, falando que vai fazer, que vai fazer... (08/06/2014).

A partir da década de 70, com a intensificação do processo de urbanização, a comunidade precisou restringir suas atividades tradicionais de subsistência. A partir da década de 80, a comunidade diversificou suas atividades econômicas, criando, entre elas, um estacionamento para moradores e taxistas da região, tendo como objetivo adicional ocupar um espaço ameaçado de invasão por agentes imobiliários.

Sobre a área que a comunidade usa como aluguel de estacionamento, Luiz Sacopã relata que:

É o estacionamento é nosso. Muita luta, muita brigas aí, mas eles quiseram se impor aí, eu disse aqui não. Aí chegaram um dia colocaram uns carros aí para guardar aí. Eu cheguei e falei vamos montar um jogo de futebol. Vamos chutar essas bolas aqui. Isso não é coisa realmente da minha índole, proposital, mas tem hora que se você não ... Os carros ficaram todos amassados, foram para a polícia, deram queixa. Falei estávamos jogando bola e eventualmente ela batia no carro. Isso aqui é nosso. Aí peguei o IPTU e mostrei tudo pago. Eles brigam, brigam aí na justiça dizendo que é deles, não sei mais o que. Mas RGI na mão, escritura, nada... (08/06/2014).

Tem carros de moradores e carros também de aluguel, que pessoas trabalham na praça e tem a liberação de um banheiro aqui. Então eles sobem e pagam também uma quantia assim simbólica... Os moradores também que cuidam, eles pagam, não deveriam pagar, mas pagam também. Tem um prédio aqui que o cara lá tinha 2 vagas. Uma vaga por R\$600,00. Aí o cara veio aqui falar comigo aí eu falei tem gente que cobra R\$300,00. (08/06/2014)

Tem cara que tem só carrão e paga R\$300,00. Tenho que pensar em um reajuste... (08/06/2014).

Na década de 90, depois da promulgação do art. 68 do ADCT da CR/88, a comunidade se valeu de instrumentos jurídicos de reconhecimento cultural.

Entre eles está a Lei municipal 5503/2012 que reconheceu juridicamente a comunidade Luiz Sacopã como “área de especial interesse cultural”, garantindo a regularização urbanística da área fundado na preservação de sítios culturais que conservam modo de vida e cultura da cidade.¹⁸

Perguntado sobre a concepção de cultura usada para fundamentar o pedido de reconhecimento de área de especial interesse cultural, Luiz Sacopã responde que:

A cultura são manifestações culturais da parte afro ou seja, é você praticar junto. É praticar...é,é,é samba de roda entendeu? E aquela porcária que fugiu da minha memória... Capoeira e manifestações mesmo do lado religioso, né. Que é dado para nós esse tipo de direito (18-05-2018).

Teve, teve, teve que fundamentar você tem que entrar inclusive com certidão do Registro da Fundação Cultural. Mas, entendeu? Você tem que fazer um enredozinho lá para poder convencer os vereadores, porque você está pedindo essa área (18-05-2014).

É, se intitula em nome do Território Quilombola (18-05-2014).

1.3) As origens da comunidade

O quilombo tem como origem um único casal, D^a. Eva e Sr. Manoel Pinto, vindos de Friburgo para a cidade do Rio de Janeiro, nos anos 1920, em busca de melhores condições de vida, em função da condição específica de serem descendentes diretos de escravos.

Perguntado sobre como o quilombo se instalou ali e como se deu a ocupação, Luiz Sacopã responde: que:

Bem da verdade a chegada não foi aqui. A chegada foi lá na Catacumba, no parque da Catacumba onde era o local que se chamava Praia Funda. Era um local que quem habitava era índio quando meus avós chegaram. Muitos poucos já estavam em extinção, acabando. Mas eram índios (08/06/2014).

É eles [os índios] vinham fugidos. Vieram para Macaé e de Macaé eles vieram para cá. Vieram juntos com outros escravos. Não vieram sós. Eram vinte trinta escravos que foram dirigidos pra cá por uma cara, sabia até o nome, mas não lembro agora. Trouxeram e deixaram eles aí. Mas a Catacumba... (08/06/2014).

¹⁸ Entrevista com Sr. Miguel Pedro Alves Cardoso, concedida em 25/01/2013, membro do Grupo de Trabalho constituído pela Superintendência do INCRA no Estado do Rio de Janeiro, nos autos do processo administrativo nº 54180.000712/2005-08.; Entrevistas com Luiz Sacopã (18/05/2014) <http://www.eliomar.com.br/lei-de-eliomar-garantiu-regularizacao-urbanistica-a-comunidade-do-sacopa/>

Pra tirá-los de trabalho escravo. Mas acontece que a Catacumba como toda favela. É como toda favela foi simplesmente, foi refúgio de escravos. Então era um Quilombo. E com o tempo virou favela. A maioria delas virou favela. É o caso daquela ali da Central da Providência que foi o primeiro Quilombo do Estado do Rio de Janeiro que teve, tem o da Praça Mauá, da Pedra do sal aqui. Aqui na Catacumba também foi um ponto só que aqui na Praia Funda. Só que aqui era local de indígenas. Foi chegando. Virou uma das maiores favelas do Rio de Janeiro (08/06/2014).

Meus avós vieram antes da favela terminar. Ficaram aqui bem... antes da favela terminar... (08/06/2014).

Isso aqui era uma fazenda tinha trabalho escravo. E antigamente, quando eu era moleque eu achava várias coisas ... mas a gente não sabia, criança, não tinha conhecimento de nada. Então eu achava pires, prato, é encontrava é corrente, ferro ... Meus pais quando se falava em escravidão eles logo tentavam passar pra outra fala. A mãe da minha mãe suicidou-se depois de sofrer um estupro do filho de sinhozinho de engenho, essas coisas. Então minha mãe às vezes, quando se aborrecia com a gente aqui, eu me lembro. Minha mãe a vou fazer igual minha mãe fez. Vou me jogar na lagoa, vocês vão ver, vou me jogar na lagoa. Só que as mãe dela teve um motivo para fazer isso. Então o meu pai num olhar pra gente sai daqui. Era assim que ele criava a família. Só olhando, só. A gente não podia tocar nesse assunto. Meus avós morreram e meus pais ficaram (08/06/2014).

Sobre a forma de aquisição da propriedade e sobre o trabalho de seus avós e de seus pais, como fundamento para a ocupação da terra e delimitação territorial, Luiz Sacopã relata que:

O meu pai trabalhou muito nessas casas. Ele era empregado doméstico. E naquele tempo negro trabalhar no comércio era mais difícil. É trabalhava na casa de (08/06/2014).

É minha mãe era uma pessoa que era uma rezadeira, mas ela não ganhava por isso, ela não cobrava. E trabalhava como... Ela dizia que quebrava o encanto se..... A minha mãe lavava roupa para fora, passava, cuidava, e às vezes eu ia com ela. Minha mãe trabalhava nas casas dos bacanas (08/06/2014).

Meu pai quando foi na hora de entrar com o usucapião ele não quis. Ele achava que, na santa ignorância e ingenuidade dele, ele achava o seguinte: Falou para mim meu filho você é bem forte criado, os brancos deixaram a gente criar você, não cobraram nada da gente. Você acha que agora eu vou tomar terra dos outros. Agente tem escritura disso aqui? Não isso aqui não é nosso (08/06/2014).

Aí eu falei. Mas pai a mulher [no terreno de quem o pai trabalha] não deu [a terra] para você? Ela deu meu filho. Mas cadê o papel. Ela falou, Manuel você não precisa se preocupar... por que ele foi pedir... Mas que história e essa? Ele foi pedir um dinheiro a ela para comprar um terreno em Niterói. Aí ela falou: Manuel você não precisa se preocupar coisa nenhuma, você já está morando ali há tanto tempo. Todas as terras daqui era dela. Era da empresa chamada Mobiliária Dark. Então falou. Quer dizer. Entrou por um ouvido e saiu pelo outro (08/06/2014).

Foi por ignorância mesmo, meu pai era semi-analfabeto. Minha mãe era semi-analfabeto. É ele acreditou, mas na hora de prova, né então esse era um lugar que era abandonado, ninguém queria provar, ninguém queria saber disso aqui. Ainda mais

depois do crime que houve aqui em 52. É, é. Então houve um crime aqui que abalou a sociedade brasileira. Então isso aqui ficou mais desvalorizado ainda. Ninguém queria saber. Aí a gente pegava um carro lá embaixo, taxi e quando falava que era para subir, ninguém queria subir, ficou renegada mesmo (08/06/2014).

O nome Sacopã decorre da localização geográfica da família na região. A área de localização da comunidade que já era conhecida por Sacopenapã, uma nomenclatura de origem indígena dada ao que hoje é a Lagoa Rodrigo de Freitas.

Por ser bastante conhecida na região em função dos serviços domésticos e das vendas de produtos da plantação, de animais e de quentinhas para a vizinhança, a comunidade ficou conhecida por Sacopã, como uma abreviação do nome extenso Sacopenapã.

Perguntado sobre a origem do nome Luiz Sacopã, ele responde que:

Esse nome é histórico. Nossa família não. Era Sacopenapã. Sacopenapã. Esse nome foi dado a Lagoa Rodrigues de Freitas (08/06/2014).

Quem ficou conhecido como Sacopã foi eu, devido ao meu lado de infância, porque naquela época a gente ia jogar futebol, ia tomar banho na lagoa. Naquele tempo era limpo. E o pessoal quando se juntava falava pô vamos chamar o Luiz. Aí tinha quatro Luiz. Aí perguntava que Luiz? Luiz lá da Sacopã (08/06/2014).

Foi pegando aí também eu não liguei. Pra dizer que era José Luiz em vez de Sacopã. Eu não liguei, aí a coisa veio a se afirmar mesmo depois que eu gravei meu primeiro disco em 89. O produtor falou nessa época o que estava em evidência era o Pagode. Ah vamos colocar o nome desse LP aí vamos lançar como Pagode. Não vamos lançar como SACOPÃ. Ele é conhecido como Luiz Sacopã e vai continuar como Luiz Sacopã. Aí foi uma divulgação tremenda e hoje ninguém sabe que eu sou José Luiz (08/06/2014).

A rua já tinha esse nome já (08/06/2014).

Sobre as divergências entre historiadores e outros acadêmicos sobre a origem do Morro dos Cabritos e do nome Sacopenapã, Luiz Sacopã relata que:

É fazem muita confusão. Tem até um historiador... Um historiador que eu estarei com ele, porra porque ele é um cara quer saber mais do que quem viveu aqui (08/06/2014).

Quer saber mais do que quem viveu aqui, do que passou aqui. Então ele começou a falar por ai que aqui era uma favela. Que essa foi removida nos anos de 67 e que essa família aqui, nós, essa família retornou, veja bem, o que ele quis dizer foi o seguinte. Tinha uma favela chamada Sacopã, uma favela chamada Morro do Sacopã. Tinha aqui na Eptácio Pessoa, bababa tem uns quinhentos metros ali pela Lagoa. Tinha uma favela enorme ali e foi removida nos anos 60. 66, 67. Uma das primeiras favelas a serem removidas. Que naquele tempo eles usavam a famosa frase área de risco. Falavam área de risco (08/06/2014).

Foi o que eles fizeram. Então as pessoas confundem uma Sacopã com o morro do Sacopã. Quer dizer essas pessoas da antiga. As pessoas novas nem tem idade... Primeira a ser removida aqui da Zona Sul tinha sete, oito anos saia aqui por dentro do mato e a nossa trilha saía justamente, como eu estava aqui em uma região que q minha

comunicação aqui era mais com pessoal da classe média alta. Aqui não tinha prédios. Era só casas. Então o racismo era mais acentuado. Então me lembro que, até você tocar se misturar, mais difícil, e os moleques e as crianças não queriam saber disso. Os brinquedos que a gente fazia, soltar pipa, jogar pião, fazer um carrinho para ... Então as famílias ficaram apavoradas, ficavam malucas. Porque os moleques vão querer ir lá para os Estados Unidos, queriam ficar aqui brincando, jogando futebol, bola. Então o pessoal faz confusão dessas duas localidades, né, Rua Sacopã e... (08/06/2014).

Quanto à nomenclatura “morro Sacopã”, Luiz Sacopã afirma ser uma tentativa de deslegitimação da comunidade por compará-los a favela. Luiz Sacopã responde que:

Nilton Teixeira, esqueço o nome do safado, que veio trazer esse tipo de declaração e jornais da mídia dizendo, quer dizer tentando descaracterizar... Tenho a impressão que ele se aliou aos moradores para ver se ganhava alguma coisa e se ganhou... Queria descaracterizar uma realidade. Mas pessoas que vai, inteligente, que estudaram, foram procurar saber e houve perícia, e eu estou fazendo investigação essas coisas quero descobrir realmente (08/06/2014).

Diante destes aspectos plúrimos de nomenclatura, perguntamos a Luiz Sacopã como a comunidade refere-se a si própria e ele responde que:

Mas isso foi um problema também de socialização. Mas no bem da verdade ele só foi oficializado mesmo foi em 2004. Por que foi em 2004 que nós ganhamos a certidão da Fundação Cultural Palmares, aí foi que sacramentou aí... (08/06/2014).

Quer dizer fazer um laudo antropológico para então realmente ver se a validade, para ver se realmente é, se não era e coisa e tal, então foi feito o laudo Antropológico. O Laudo Antropológico foi em oficializado, foi aprovado, e então das regulamentações latifundiárias, está até hoje. Mas o caso do Quilombo realmente foi à partir de 2004. E foi o que fez eu estar conversando agora aqui contigo, porque isso no princípio de Justiça, nós já estaríamos longe daqui, por que o Desembargador aqui era vice presidente de Justiça do Rio de Janeiro. O que, que nós arranjamos, só um processo. Nada dava certo, nada dava certo. Para você ter uma idéia em pleno século XXI, o Juiz deixou agente preso acorrentado deve ser para dizer que tem uma força, mamãe eu sou forte. Quer dizer, muito sofrimento (08/06/2014).

Sobre as origens da família Pinto, no município de Nova Friburgo/RJ, Luiz Sacopã responde que:

Na verdade, a minha família mesmo é de Amparo. É é isso, mas ali eu já fui uma vez para ver se eu vejo uma coisa da família Pinto ali. E dois dias ali, com um amigo meu, não levantei nada (08/06/2014).

É, no local tinha essas fazendas, essas coisas todas. Lá tinha, eu entrei lá no lugar da fazenda, um cara que cultivava flores. Aí ele falou que já comprou aquilo, daquela forma. E que o cara já tinha falecido a muito tempo. Não encontrei nenhum remanescente da família. É a família que já morava ali há um século, e essa família que eu quero conhecer. Aí fui lá conversei com o cara, mas ele era jovem e .. Nada,

não sabia de nada. E seu pai ele disse que estava na roça. Perguntei que hora que ele chega? Ele disse é capaz dele não vir não, por que ele estão arando não sei o que. Como é que a gente chega lá? E eu não consegui. Esse pessoal...Não, não. São da família Martins (08/06/2014).

Então esses têm lá primos, tias, mas já é na cidade mesmo. Alí em Olaria. Em Olaria mora um cunhado meu. É ali chegando Lumiar, Lumiar conhece? Meu sogro tinha um prédio lá, depois ele vendeu e aí veio morar aqui com a gente (08/06/2014).

Tinha, tinha dentro da cidade, mas já morreram. Tinha o tio Zé. Eu era moleque jovem e ele já estava lá com os seu 70 e tal (risos). Já deve estar com 120 anos. (risos). (08/06/2014).

É a família é muito dispersa, impressionante. Você quer ter uma ideia. Eu por exemplo, estou aqui na Comunidade, como Inventariante, e você sabe que tem casas aqui que eu nunca entrei? (08/06/2014)

Sobre as origens de sua família no tempo da escravidão, Luiz Sacopã relata o processo de silenciamento imposto por seus pais:

Meu pai e minha mãe detestava falar em coisa de escravidão. Mas detestava mesmo. Quando a gente falava qualquer coisa a respeito, dizia vamos arrumar um jeito de ver outro rumo para essa prosa. Não queriam, não gostavam. Porque, minha avó materna, ela suicidou-se, jogou-se dentro do rio, suicidou-se por ter sido estuprada por um filho de fazendeiro... lá no interior chamado Amparo em Friburgo. E minha mãe aqui quando se aborrecia aqui com agente, ela brigava, coisa e tal, mais comigo por eu ser mais rebelde e por ser o caçula. Ser o mais influente, porque fui eu que tive a chance e a oportunidade de ter um pouco mais de estudo, né. Então, eu era o que mais questionava eles. Os outros não, abaixavam a cabeça, fazia as coisas e tal mamãe, coisa e tal. E eu não, eu encarava. Às vezes ela fazia as coisas erradas e eu queria consertar, ela queria me dá porrada (risos). A essas lembranças iii, assim, assim. E assim era a minha vida. Então a gente quase não falava quase nada em relação a vida deles. Dali eu sabia que meus avós se refugiaram tempos passados, século passado. Aí de vez em quando eu ia para lá [gruta]. Só não ficava mais lá por causa dos mosquitos (08/06/2014).

1.4) A comunidade Sacopã entre “Eu” e os “Outros”

1.4.1) A relação com agentes públicos

Depois do processo de urbanização, Luiz Sacopã sofreu restrições em suas atividades culturais e econômicas. Denúncias caluniosas e processos judiciais foram usados pela vizinhança para proibir as atividades do quilombo.

Sobre denúncias aos órgãos públicos decorrentes da não aceitação das feijoadas de domingo por parte da vizinhança, Luiz Sacopã relata que:

Por que a maioria das pessoas sabe, o que acontece, por exemplo, como eu estava te falando a respeito desse negócio da Patrulha Ambiental. É foi uma denúncia que houve, porque nós temos aqui uma caverna (08/06/2014).

Essa gruta o que que acontece, ela já estava a temporadas assim sem ninguém lá e caiu barro e coisa e tal. E a trilha foi completamente interdita, né. Está completamente tomada, né? Era tomada por uma porção de detritos e outras coisas. Aí a gente contratou uma pessoa para limpar a trilha. Mas aí acontece que o cara do Condomínio viu o cara limpando, aí ligou fez a denúncia. Aí eles vieram e quando chegaram aqui eu mandei eles inspecionar, olhar. Aí eu disse: a única coisa que eu fiz aqui é foi limpar um terreno. Eu acho que não há necessidade de eu pedir uma autorização pública para eu poder varrer a minha casa, limpar a minha casa ué. Ah, mas não sei o que o que que foi? Aí eu mostrei, aí ela pegou lá um auto de infração e começou a encher. Aí eu falei. A senhora está fazendo isso porque? Porque você tem que pedir autorização. A senhora acha que eu vou pedir autorização. Os próprios caras que estavam com ela que eram dois guardas ficaram assim abismado. Um falou pro outro não teve corte de árvore de nada, só limpeza, só pra chegar lá na gruta. Aí de repente eu falei assim... “o nome dela é Cátia.” Eu falei “olha Dona Cátia o caso é o seguinte: nós estamos aqui em contato com o governo Municipal, que nos prometeu a desafetação dessa área. A área a que ela se refere que também é um parque. E chegou a conclusão que isso é nosso, que isso nos pertence. Então nós estamos construindo uma minuta. E eu tenho um ofício dele aqui pra mostrar para a senhora” Aí eu vim aqui e mostrei o ofício do parque que estava em conversa com a Comunidade para desafetar a área, pra titular a área do parque em nome do Quilombo. Quando ela viu aquilo, ela falou assim:... Mas só quer ela já tinha escrito lá, ela não tinha preenchido totalmente, né. Ela só ia falar qual era a infração. Aí eu falei de qualquer maneira a senhora toma as providências da senhora, porque se isso aí é uma coisa realmente efetiva que a senhora tem que fazer, a senhora está cumprindo com o seu dever. A senhora faz e quando eu tiver com o Prefeito lá, eu levo pra ele o que realmente ocorreu. Ela falou: não escuta uma coisa eu vou colocar aqui o seguinte que você falou limpeza de terreno e uma infração (08/06/2014).

Pois é, ela sentiu.. Aí eu falei para meu neto, o Tiago, eu já estou cansado de n processos. Eu estou cansado de ir lá. Aí eu falei com o meu neto e o meu neto foi lá. Aí quando chegou lá o cara que estava lá que recebeu ele falou: Vem cá é do SACOPÃ 250? Sou. Você então é da comunidade do SACOPÃ? Eu sou neto dele. Eu vim porque ele não está muito bem de saúde. Ele falou: Olha ouve uma queixa em relação ao caso de lá e para você ter uma ideia já está até arquivado aqui. Talvez seja aquele caso, quantos anos você tem ele perguntou. A eu tenho 23. Eu conheço aquele cara a mais de trinta anos sei tudinho, tudinho sobre aquele cara (08/06/2014).

Sobre a ocupação da terra e o processo de usucapião, ajuizado pelo pai de Luiz Sacopã na década de 1980 diante das ameaças de invasão do mercado imobiliário, Luiz Sacopã relata que:

É isso que eu falo para você. Miscigenado porque tem essas questões de raça. Sabe credo. É impressionante, tem algumas coisas que você tem que parar para pensar. É tão mesquinho, é tanta hipocrisia. Vou te contar, minha missão é essa, que graças a Deus. Dentro de um processo administrativo que um Quilombola. Tem um processo que é de usucapião. Então esse processo que administrativo praticamente no final dá o título para gente que vai deixar completamente tranquilo. Hoje a gente já não passa aquele sufoco que nós passávamos antigamente. Ma ainda existe porque partindo do

princípio que o país e nossa legislação eu não passo a minha comunidade. Tenho a certeza que a gente está firme. Eu vejo tanta coisa acontecer nesse país. Haja vista agora o que está acontecendo no STF, o que jamais deveria acontecer. Você vê acontecer, você vê a reversão do Ilícito. No nosso caso aqui, existem coisas tão agressiva, né como o caso do nosso julgamento na 2ª Instância. O Desembargador que foi o relator do nosso processo de 2ª Instância, nos condenou. Em 1º Instância nós ganhamos e na 2ª nós perdemos e nos ganhou lá de 3X0. Três meses depois veio uma petição aqui de reintegração de posse. Acho que eu já te contei esse lance. E moral da história o Desembargador um ladrão, um vendedor de sentença, foi caçado e foi para casa. E na nossa sentença, entendeu como é que é? Eu, eu tentei (08/06/2014).

Diante da insistência de outros agentes em expulsar a comunidade ou adequar seu comportamento aos novos padrões urbanos residenciais de alto luxo, Luiz Sacopã relata a dificuldade de reconhecimento da luta de sua família pela permanência na terra.

Perguntado se a vizinhança e agentes do Estado tem conhecimento da história deles, Luiz Sacopã responde que:

Na verdade eu vou dizer eles devem ter. Tem muita coisa que rola na Internet... Sim. Tem outras coisas que rola na Internet e nós temos amigos, e muitos deles tem ideia da ligação de... É que no prédio deles tem umas coisa legal. É todos eles é, são contra não. Tem muita gente que vem para a feijoada, brinca, dança, vai embora, entendeu? E em conversa às vezes alguns solta (08/06/2014).

Perguntado se a vizinhança e agentes do Estado tem conhecimento do significado da luta da comunidade pela permanência na terra, Luiz Sacopã toma a gruta como exemplo do problema e explica que:

Para mim é muito significativa. Para mim simboliza ao nosso passado, né. E essa luta quando a gente falava nela, meus pais saiam de perto, não queriam saber de nada, entendeu... (08/06/2014).

É onde eles faziam as manifestações dele. É, realmente como se fosse um santuário. E ela ficou muito abandonada. E nessa nova delimitação feita pelo INCRA, ela ficou fora, ficou fora da nossa limitação, pelo INCRA. Ficou fora (08/06/2014).

Botou fora pelo seguinte. Porque o processo aqui pelo INCRA quando veio fazer a delimitação aqui, nós tínhamos 24.000 metros quadrados de área, de terra. Esses 24m tinha três condomínios (08/06/2014).

A gruta está dentro. Aí, o pessoal do INCRA achou, você vê como é esse prédio... O pessoal do INCRA achou que esses três Condomínios seriam o tendão de Aquiles da nossa vida, porque dentro dele tinha Desembargadores, juízes... Dificilmente a gente ia conseguir reverter aqueles 24.000 m para a comunidade. Eu ia morrer, meu filho ia morrer, meu neto ia morrer e não iam resolver e talvez eles iam até colocar agente para fora daqui... (08/06/2014)

Uma das fontes de recursos para promoção da causa quilombola advinha do Poder Público. Em relação ao apoio de agentes públicos para a realização de projetos de divulgação e defesa da causa quilombola, relata que:

Isso [Projeto Quilombo Axé] não foi uma ideia nossa. Foi uma ideia da Secretaria da Igualdade Social lá de Brasília. Então eles é que deram essa ideia. E como a Melissa teve aqui na época da entrega da certidão, é Certidão de Quilombola pela Fundação de Quilombola dos Palmares, ela esteve aqui. A Melissa Matilde aí ela viu a nossa apresentação. Aí ela chegou e falou “olha vou contratar para participar do nosso projeto do Aché. Foi uma coisa mais maravilhosa, excelente, a gente tem que levar para o nosso povo. Você está de parabéns”. Eu fiquei até bobo na hora, porque era uma coisa assim grande, enorme, porque viajava pelo país, eles foram para Genebra, essas coisas todas, e eu falei pô, será verdade? Mas era verdade mesmo? Mas tinha esse tipo de sacrifício, trabalhar hoje e só receber daí a 180 dias, entendeu... Você tinha que ter um suporte financeiro para alguma eventualidade, porque senão você dançava. Porque, por exemplo, nessas ondas por exemplo fora que ela falava, por exemplo eu vou mandar que venha uma quentinha. Quando ela falava isso... Pra mim não tinha necessidade, porque eu já tinha comido. Para o povo em geral. Quer dizer... Mas ali tinha muitos artistas famosos, ali tinha Toni Garrido a Lecy Brandão, Zezé Mota que inclusive trabalhou na Secretaria de Igualdade Racial também. Tinha mais quem? Numa participação de Alcione e pessoa que tinha, mas na maioria era pessoa que não tinha nada. E que dependia ali e a gente ficava olhando essas pessoas que não tinham condições (18/05/2014).

Esse show nós fizemos em Campinhos, Rio Grande Do Sul, em Recife. Porque esse projeto, depois que a Matilde saiu do Ministério, esse projeto, ele foi suspenso. Está para voltar hoje, amanhã, depois, mas ainda não voltou. Foi naquela crise que teve de ela achar, usar cartão corporativo. Então quer dizer, ainda tais coisas, né cartão corporativo que ela usava realmente era para o Quilombolas. Mas isso realmente não interessa para a mídia. A foi no barzinho comprou não sei o que. Uma vez eu me lembro que eram 3h da tarde e ninguém tinha almoçado, ela falou “olha minha gente eu não posso entrar dentro do restaurante e realmente mandar todo mundo sentar, porque vai sair realmente uma fortuna”. Tinha muitos artistas, “mas eu posso de repente encomendar uma coisa mais quentinha em um lugar mais barato, vai no hotel onde vocês estão e se servem...” (18/05/2014)

Então a gente via aquele sacrifício. Para ter uma ideia a gente fazia um show hoje para ganhar em 90 dias e aqueles 90 se transformavam em 180. Você entendeu como era o negócio? Mas de qualquer maneira aquilo é uma luta e o garoto estava comigo, estava minha falecida irmã, que ainda estava inteira lá e tudo a gente cantando. De repente entrou na cabeça do moleque que não era aquilo que... e nós já tínhamos saído da base desse projeto para coisas particulares, quer dizer.... (18/05/2014)

Em relação ao grau de possibilidade de êxito no processo de reconhecimento identitário administrativo em Brasília, considerando interesses políticos e econômicos envolvidos, Luiz Sacopã relata: que:

É. Estava para ser julgado, não. Foi julgado o processo daqui, que foi para o Conselho Diretor. Conselho Diretor é um órgão... Do INCRA. É um órgão Diretor do INCRA, que é uma última Instância onde julga os recursos dos reclamantes da área

confrontante, essas coisas, do cara que está dentro da área. Essas coisas todas. E nós tínhamos muito medo desse julgamento, dessa avaliação, isso não é bem um julgamento é uma avaliação. Pelo seguinte, porque eles estavam muito bem articulados. Tinha vários Desembargadores, Juízes. Isso tudo e em conversa com Daniel Sarmento. Ele falou “é Sacopã, fora você estar cheio de razão essas coisas todas, eles têm um poder econômico e um tráfico de influência, então você tem que ter fé e rezar porque, entendeu?” Tudo bem. Então realmente eu fiquei meio preocupado com o julgamento, mas graças a Deus ele foi julgado procedente (18/05/2014).

Perguntado sobre os desmembramentos do processo de reconhecimento na relação da comunidade com os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, Luiz Sacopã relata:

Mas com essa medida agora realmente nós estamos numa forma muito mais tranquila, e eu acredito que a tendência agora é esperar a titulação, agora que já temos 3 fases pra prosseguir, né. Uma delas é agora desapropriação que a gente não tem ninguém para desapropriar aqui seria o Município, e o Município, eu junto com o Prefeito ele aceitou de desafeta a área Municipal e fazer a parte de Parque José Guilherme Belquior. Dentro da nossa limitação e titular a parte do Município também para o Quilombo, então isso já está em andamento de fazer esse tipo de questão, e esse lado de desapropriação então tem uma outra construtora imobiliária eu tive no Cartório de Registros Jurídicos lá e não consta o RGI desse pessoal. Então eles dizem que é dono, mas eles não provam que é dono. Então simplesmente esses aí não vão ... Então essa fase que é mais uma ano no máximo, pela minhas contas, acho que a gente vai ter uma tranquilidade total, Pois eu acho que a tranquilidade total mesmo é depois da Titulação. Porque em quanto você não tiver uma Titulação nossa, é você ainda tá, sei lá um tanto quanto você ainda está sofrendo algum risco, porque nós estamos com um processo agora rolando no STF o 14857 quer é em relação a inconstitucionalidade do nosso processo, do nosso decreto lá do Lula, né. Então ele está para ser julgado, já esteve em pauta, mas não foi julgado e está para voltar para plenário para ser julgado, e caso esse processo ele seja julgado inconstitucional, a gente continua correndo o risco. A Inconstitucionalidade desse decreto 14857 vem justamente é deslegitimar a nossa condição de verdadeiros Quilombolas. Aliás não somos nós, são todo os Quilombolas, todos os Quilombos que não estão titulados, vão sofrer algum tipo de e a única coisa que a gente tem medo é isso (07/03/2015).

Luiz Sacopã avança em seu relato, relatando limites quanto aos efeitos do reconhecimento, em função de interesses políticos e econômicos divergentes por parte de órgãos estatais.

É nesse processo. [proposto pela vizinhança contra manifestações culturais, com base na lei do silêncio e por ser a região residencial]. Eu já tive no Ministério Público, a onde a gente está com o processo lá. E simplesmente esse processo não andou. Esse processo não progrediu. Então eu estava explicando para eles, que Constituição é essa? Constituição que só vale pra eles. Pra nós não vale nada. Simplesmente pra nós eles estupram com a Constituição e acabou, terminou, não acontece nada. E teve casos assim gravíssimos que nem o do Desembargador que julgou o nosso caso, que foi expulso da Magistratura Orgânica Como vendedor de sentença. Cadê a repercussão disso junto ao Judiciário, pô Desembargador que julgou eles lá e condenou ele é um

ladrão de sentença, foi expulso da Magistratura Orgânica, mas o castigo dele você sabe qual é, né? (07/03/2015)

Perguntado de onde veio a força política para o processo de reconhecimento, Luiz Sacopã responde que:

Essa força política veio do partido que está na posição que é o PT. Foi o partido que realmente nos acolheu, não só do lado Federal, como do lado Municipal também que o vice prefeito do Rio de Janeiro eu tive no gabinete conversando com ele e explicando a situação e ele falou, o que depender de mim, do prefeito, a gente está te dando uma força (07/03/2015).

Ele não atuou de uma forma é efetiva ali de estar presente, mas pelo menos me deu uma atenção, me ouviu, na hora da votação estava do meu lado, nós temos uma área aqui para manifestação cultural, eu tive acesso ao Prefeito. Mas o Prefeito não foi por parte dele, foi mais por teimosia minha, de ficar ali, junto ao gabinete esperando o Prefeito chegar, porque o Prefeito ele esse Prefeito Eduardo Paes, esse Prefeito ele é um cara que às vezes ele fica dentro do gabinete dele até as 10h00 da noite, me falaram isso. Ele sai às vezes para fazer uma operação fora e chega aqui sete, oito horas da noite. Então se você tiver paciência de ficar esperando, a gente passa para você se ele vai chegar ou não ... aí fiquei lá aguardando. O cara falou está tudo dizendo que ele vai vir. Só se ele for direto para a casa dele, mas tudo indica que ele vai vir para cá. Aí ele chegou, peguei ele nos corredores e ele foi obrigado a me ouvir. Já havia vetado essa área de interesse cultural, ele vetou (07/03/2015).

Além de apoios específicos advindos de agentes dos Poderes de Estado, Luiz Sacopã relata o apoio que recebeu da Defensoria Pública e de parte do Ministério Público Federal.

Órgão Público foi a Defensoria Pública, a Defensoria Pública é um órgão que ela atua. Mas eu acho que devido ao excesso de processo que ela tem. E o excesso de mudança de Defensores, atrapalha a gente, por que você lida com Defensores ali e quando chega mês que vem, você chega lá e já não encontra mais ele. Então não dá para ninguém pegar e a forma o jeito de atuação demora um tempo. Quando pega, já vem outro, entendeu, então é eu acho que a Defensoria Pública ela peca um pouco, eles são atuantes, mas existe uma rotatividade muito grande de Defensores... (07/03/2015)

E relata sua percepção específica sobre a atuação do Ministério Público do Rio de Janeiro e do Ministério Público Federal:

O Ministério Público eu tenho minhas ... Toda Instituição tem a parte que realmente luta por uma causa justa e tem a parte dos conservadores, por que realmente não está ali para ajudar negro, nem ajudar índio, nem ajudar pobre... (07/03/2015).

Não posso dizer nomes. Não tenho condições de dizer, nem iria dizer se soubesse. Mas eu acho que tem uma ala, vou te dar um exemplo eu queria uma agenda com uma Promotora do Ministério Público sobre o nosso caso, que eu ia explicar para ela o caso do Desembargador que foi punido em relação à medida que ele tomou não só com a gente como com outras pessoas de vender sentença. Então foi uma droga pra mim ter

esse encontro com essa Promotora que por acaso eu encontrei com ela no corredor. Encontrei com ela no corredor e me identifiquei e falei para ela e pedi para ela me atender nem que fosse dois minutos ali. Aí ela começou a falar que ela tinha coisas pra fazer e não sei o que, eu falei pra ela que as coisas que ela tinha que fazer não era coisa tão grave, tão relevante quanto a minha, que Lea tinha que me dar uma atenção, nem que fosse dois minutos, que ela me desse atenção. Aí ela falou a ta, você aguarda aí que eu converso já contigo. Isso era mais ou menos umas duas horas e ela chegou as quatro. Ela chegou as quatro, talvez ela veio mais por que tinha deixado material dela todo lá dentro do gabinete que nem a secretária falou, ela vai ter que vir porque está aqui o negócio dela, bolsa, não sei mais o que... Quando ela chegou e eu fui conversar com ela, que eu expliquei tudo pra ela eu falei Promotora eu gostaria de saber que nós estamos com um processo de Recurso Especial junto ao TJ, eu queria saber a nível regional aqui, Estadual, o que nós poderíamos fazer no sentido da atuação desse Desembargador. Ela falou nada, porque você não pode provar que ele agiu mal no seu processo. Como eu não estou aqui para provar nada, eu estou aqui para denunciar, vocês e que tem que denunciar que é o Ministério Público. Veja bem, eu não estou aqui para provar. Estou denunciando. Quero saber o que vocês podem fazer em relação a isso. Aí ela nada. Porque ele pode ter feito tudo em relação a outros casos e no teu ele ter sido correto. O que a gente vai fazer. Então depois de um papo desse. Então eu falei com ela, era só isso que eu queria saber da senhora, mais nada, dá licença. Aí ela falou eu gostaria que você entendesse. Aí eu falei eu já entendi e sai fora (07/03/2015).

Perguntado sobre eventuais divergências técnico-ideológicas dentro dos órgãos públicos, quanto a causa quilombola, Luiz Sacopã responde que:

É eu sei muito esporadicamente. Sei assim, porque geralmente as pessoas do MPF que lidaram comigo foi tudo pessoa solidária a nossa causa. (...) Tudo foi pessoas solidárias, Pessoas que eram realmente comprometidas com a nossa causa, que entendiam... Graças a Deus. E mesmo pra ir era pessoa dessa forma eram pessoas que eram realmente contrárias, não iam querer se oferecer para ficar andando com Quilombola dentro de Quilombo para ser identificados, porque não faz parte da cultura dele, então ele não ia aceitar, mas Graças a Deus, existia esse tipo de conversa. O próprio Defensor Público lá, Promotores lá, falavam que eles não esconde eles falam, é se fosse fulano que estivesse atuando, talvez fosse diferente e mais não sei o que, mas de qualquer maneira vocês estão correndo risco por causa disso, por causa daquilo e coisa e tal 38:00 e quando eu vejo esse papo do Daniel Sarmento ter pedido demissão, eu não tenho certeza, me disseram, é uma fonte fidedigna, mas me disseram por alto. Quando eu escuto isso eu penso que ele ficou envergonhado com relação ao Ministério Público... (07/03/2015).

Perguntado sobre a atuação específica de membros e ex-membros de órgãos públicos a favor da causa quilombola, Luiz Sacopã relata que:

Ele [procurador da república] tem e continua. Ele é uma pessoa muito atuante. Nós fizemos agora, a pouco tempo um TAQ lá do Marambaia, termos de ajustes de conduta junto a Marinha. E se não fosse a presença e a atuação dele, nós não lograríamos êxito (07/03/2015).

Foi, foi. Estava como Procurador, me instruía muito nas horas de conciliação, conversa lá do jeito que eu tinha que atuar e coisa e tal, porque ele sabe que eu sou meio impetuoso, né. Então ele falava faz o seguinte aqui. Os caras é que estão com a razão, eles que mandam e coisa e tal, dá mais um pouco de tempo... É que eu falo, Monique, eu falo. Eu não escondo nada de ninguém. No outro dia uma menina chegou e, ah tem umas pessoas fotografando lá fora aqui pra dentro, não sei o que. Eu falei pô vai lá correndo e abre a porta pra eles entrarem aqui, pô. Podem fotografar, manda eles vir, pô. Será que dá tempo? Vai lá correndo. Aí ele desceu falou pra eles, e eles falaram que não iriam entrar por causa de não sei o que e coisa e tal e foi embora. Quer dizer não tem nada pra esconder (07/03/2015).

Dentre os meios de divulgação da causa quilombola, Luiz Sacopã usa os espaços que lhe são oportunizados para se manifestar. Entre eles, houve um convite para palestrar no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro.

Luiz Sacopã relata sua participação num seminário para o qual foi convidado:

É o Sarmento ficou preocupado. Ficou preocupado. Ele falou: não sei o que eles vão fazer contra você cara, agora isso está gravado. Não bota isso na rede não, não sei o que. Olha Sarmento, para mim fazer o que eu fiz e não botar na rede, não vai dar sustância não vai dar resultado, tem que botar. Sacopã dá um tempo, por amor de Deus e coisa e tal, espera porque só tem verme, só não falei o nome porque não sou louco. Moro dentro de meu território um membro daqui dessa casa que é o terceiro vice presidente, que era o presidente da 5ª Câmara Cível e que hoje ele é o 3º Vice Presidente do Tribunal, que não nos deixa em paz. Haja vista, que em pleno século XXI, colocou uma corrente em nosso portão, cerceou o nosso direito de ir e vir e nos deixou 10 dias sem ninguém entrar e sem ninguém sair, sendo que eu tenho meu sobrinho que é tetraplégico, tinha que fazer, quer dizer, falei. Aí chegou no final para terminar eu falei: olha senhores nem o Vaticano ficou livre de punição. E o Judiciário não é exceção (18/05/2014).

Me convidaram para ir lá participar lá de uma palestra lá e aí, foi o mal deles, porque quando eles me deram o microfone para falar, eu meti o pau neles, eu dentro da casa deles e eu meti o pau neles, meti o pau. Aí eu falei, e eu estava rodeado de Desembargadores, Juízes. Ali só estava eu como Presidente da AQUILERJ. Aí eu falei, inclusive no caso da Sacopã teve um Desembargador que nos julgou em 2ª Instância e nos condenou com um, dois meses que ele nos condenou e nos ganhou por unanimidade entrou lá com um processo de reintegração de posse e com uns dois meses depois foi provado que ele era um ladrão de sentença, um vendedor de sentença, quer dizer, e para nós esse processo foi para STJ, e até hoje não foi julgado, esse processo. E para nós porque, o que existe dentro do Judiciário. Se no Vaticano houve corrupção, aqui dentro do Judiciário não existe exceção, então uns dos Promotores que estava lá o Daniel Sarmento ele é conhecido, dizem até que ele fez uma coisa agora, ainda não tive contato com ele. Ele falou pega leve, pega leve. Mas eu não consegui pegar leve, aquilo ali era uma oportunidade única, então eu soltei os bichos. Falei tudo, falei que o cara que era vice Presidente do Tribunal de Justiça nos perseguia e falei tudo. Quando chegou no final todo mundo olhando pra mim aí falou vê o que acontece. Aí eu falei veja bem o Daniel, nós estamos em um país Democrático, então a minha liberdade de expressão tem que ser respeitada. Eu não estou mentindo. Vão nos arquivos e peguem lá, que veja lá os jornais, eu não estou mentindo. Mas não sei lá eu tenho medo, sabe como é que é, e coisa e tal (07/03/2015).

Em relação a atuação de agentes públicos como policiais e oficiais de justiça, Luiz Sacopã relata, quanto as rodas de samba e atividades culturais do quilombo que:

Aqui temos dois professores de dança de salão, o meu filho e meu neto. Ele trabalhou no James Arouche, mas agora ele achou de fazer uma carreira solo e que oficializar aqui, mas com esse negócio de perseguição Judicial, ele tem medo de me prejudicar. Eu falei com ele, a gente vive de resistência, se não fosse a nossa resistência, nós não estaríamos aqui (07/03/2015).

Então mete a cara, acabou, deixa vir prender... Antigamente a polícia chegava aqui de arma na mão, entendeu? É assim que eles faziam, de arma na mão, não sei o que. É que eles quebravam a cara, chegavam e viam gente da classe média aqui. Como nós estamos em uma área nobre, então tinha gente Coronel, filho de General, entendeu? Então eles chegavam e quebravam a cara. Teve um dia que um chegou aqui... (07/03/2015).

É quando tinha roda de samba. Tem uma senhora do movimento negro que ela faz aniversário, justamente no dia 13 de maio, quer dizer dia mesmo da negritude. O cara chegou aqui cheio de razão, armado, e que vamos acabar com isso, sabe que hora? Seis horas da tarde. Vamos acabar aqui, não sei o que, não sei o que, e coisa e tal. Aí tinha aqui uma Juíza Federal, você olha pra menina, você diz que ela é tudo, menos uma Juíza.; Devido a juventude e da simplicidade da pessoa, aí chegou e começou a falar... Aí ela chegou e tomou a frente e falou com ele que ele não podia fazer o que estava fazendo. Porque era uma coisa histórica, mesmo que tivesse um impedimento jurídico era para ser respeitado porque era uma coisa Constitucional, sabe aquele papo e o cara insistindo, aí ela falou olha vou ser obrigada a me identificar para o senhor. Aí deu uma carteirada. Aí ele não, não se trata disso, a gente está cumprindo ordem, não sei o que. Mas eu já tinha falado com o senhor, e o senhor... (07/03/2015)

E não tinha nada [mandado judicial] na mão (07/03/2015).

E prossegue, referindo-se à eficiência restrita da portaria de reconhecimento:

Então às vezes começa as discussões aqui, fazem aquele angu, por causa disso, pois quando eles chegam eu falo pra eles assim: Vocês têm algum mandado judicial aí na mão? Não houve uma denúncia.... Mas denúncia de que? O que, que houve? Eu quero saber quem mandou, porque foi e o que nós estamos fazendo? Pô trata de uma brincadeira que nós estamos fazendo aqui. Mas graças a Deus agora não. Agora acabou (07/03/2015).

Agora essa Portaria e a Brasília tinha que me mandar uma placa pra mim colocar ali em baixo. Aí eu já tive conversando com o INCRA. Aí o INCRA ah que essa placa custa R\$3.800,00... (07/03/2015).

O INCRA não está com verba pra isso, não sei mais o que. Falei Miguel, mas é necessário. É necessário, por que isso aqui agora é uma área que tem a responsabilidade Federal, então não é a Polícia Estadual que vai chegar aqui, não é a PM que vai chegar aqui, entrar e.... (07/03/2015).

Em relação a possibilidade de voltar a ter rodas de samba rotineiramente, considerando o reconhecimento oficial e a atuação dos policiais e oficiais de justiça, afirma que:

Olha eu estou me programando para fazer uma roda de samba, no segundo sábado do mês que vem. É, Vai ser todo segundo sábado, é. E veja bem vai voltar de qualquer maneira, ou com ordem judicial ou sem ordem judicial. O que pode acontecer é eles virem aqui e me algemar e me prender e me levar. Aí eu quero que resistam (07/03/2015).

É a vizinhança que chama PM pra vir, né. Mas a PM agora estão mais conscientizados... (07/03/2015).

Em relação à atuação do órgão parlamentar ao Município do Rio de Janeiro para criação de área de especial interesse cultural pelo Município do Rio de Janeiro, relata que:

Eu já tinha pedido uma área especial de interesse cultural. Mas ele vetou e o pedido voltou para a Câmara. E a Câmara então caçou o veto dele, então isso aqui hoje é uma área, é Lei 5503. Aqui é uma área especial de interesse cultural. Então mesmo contra a vontade lá do seu Prefeito (18-05-2014).

Mas aí você tem que se segurar, coisa e tal. E aí eu cheguei e falei pois é Prefeito, mas agora eu acredito que o Sr. não vai dizer não. Prefeito: Não..., anota aí... Olha chama a Secretaria, a Companhia de Meio Ambiente... Sacopã: No final eu não estava acreditando que era verdade aquilo. Mas foi verdade, cara. Fizeram lá a reunião lá, marcaram o dia, eu fui lá, fizemos a reunião, coisa e tal, foi o INCRA, foi a UFF, um antropólogo lá. E depois vieram aqui... fazer um mapeamento coisa e tal... E agora nós estamos fazendo uma minuta para poder fazer a desafetação. E o documento que eu queria que ele mandasse para Brasília na mesma hora, eles logo fizeram o documento e ele assinou o documento (18-05-2014).

Já quanto ao processo de delimitação territorial e titulação da área pelo processo judicial de usucapião, como um dos aspectos de defesa de seu território, Luiz Sacopã afirma que:

Então a gente tem esperança que nesse processo do STJ a gente possa lograr êxito, e ali tá sendo julgado o restante dessa delimitação, ou seja, nós estamos com seis mil e poucos mas oficialmente são dezoito, então tá rolando lá doze mil metros quadrados, onze mil e pouco. Então pra nós agora tá muito confortável, se a gente ganhar ótimo, porque esse usucapião é diferente do processo administrativo, em que você não pode comercializar. E no usucapião não, pode comercializar. Era tudo que eles queriam né, tirar a gente daí para poder comercializar. E eu tenho esperança, fé em deus que a gente resolve. (...)A titulação tá na antepenúltima fase, faltam três fases pra a gente pegar o título definitivo. (...)Mas isso nós não tememos porque dos 51 vereadores, 45 são do prefeito, aí podemos ficar tranquilos, não precisa nem lobby. Então se tudo correr do jeito que eu espero eu acredito que até o final desse ano, eu já falei isso nos últimos três anos (risos), a gente consiga a titulação. (...)Mas veja bem, uma explicação que tem que ser dada: no encerramento desse processo administrativo, ainda tem um processo de usucapião, que está no STJ ainda. Porque quando eles

entraram com essa medida de reintegração de posse nós entramos com um processo de recurso especial (18-05-2014).

Perguntado se a Defensoria estava atuando com eles, Luiz Sacopã responde que:

Estamos com a Defensoria, uma instituição chamada Mariana Crioula que luta muito por essas causas do povo excluído da sociedade, levamos muita fé nesse pessoal. Mas a Defensoria eu confesso que não levo muita fé, sabe? Porque lá você pega um defensor ou uma defensora hoje, quando você começa a colocar a sua situação em sintonia com eles, quando chega lá dizem “fulano não tá mais aqui”. Isso já aconteceu comigo pra mais de dez vezes. Então vai mudando e as outras pessoas que vão entrando as vezes tem outras prioridades. Eu atuo aqui com muita dificuldade mas sozinho, porque a maioria do povo aqui trabalha, com essa medida deles de proibir o lado da nossa produção interna, o pessoal todo se vira para fora (18-05-2014).

1.4.2) A relação com agentes econômicos e vizinhança

Luiz Sacopã atribui a morte da irmã a uma atitude hostil de um vizinho com interesses conflitantes aos da comunidade.

Minha falecida irmã, ela faleceu depois de ter uma discussão aí então com um Desembargador, ele mora aí. Minha irmã cantava na Igreja (18-05-2014).

E a mulher desse Desembargador, ela era frequentadora da Igreja. E aí minha irmã falou comigo: “Sacopã, o caso é o seguinte D^a Olga, ela é frequentadora da Igreja. O que, que você acha de eu dar um papo a ela para agente entrar em uma conversa e se fazer uma política de boa vizinhança?”. Falei: Olha quem não quer são eles, não somos nós. “Mas você acha?” Mas eu acho que você pode até tentar, mas tenho certeza absoluta que não vai adiantar nada, porque eles são de uma ferocidade que a gente vê que não vai ser isso que vai sensibilizá-los. Ela disse: “Mas eu vou falar, não custa nada”. Ela foi lá e falou e a mulher deu um telefone e falou “liga mais tarde que o Eduardo está lá em casa”. Eduardo é o nome da fera (18-05-2014).

Ele está em casa, e coisa e tal. Mas só que eu fazia um trabalho na COBAL, fazia um show na COBAL às segundas feiras e naquele horário que ela ia telefonar para ele que era 8 ou 9h eu não estava aqui. E ela telefonou. Aí quando eu cheguei, ela estava aí aos prantos. Eu cheguei era meia noite quase uma hora. Estava todo mundo aí, e ela estava aos prantos aí, que o cara maltratou ela, ofendeu e não sei mais o que e deu um prazo a ela de 90 dias para ela tomar uma providência para sair daqui. Que ia sair com o que fosse oferecido ou sem oferecer nada e não sei mais o que. Aí eu fiquei rindo, né. E ela falou você fica rindo... Eu disse: Nós estamos resistindo aqui a cem anos quase. Já houve várias, já houve várias outras investidas aí de remoção, e nós não saímos. Porque agora um Desembargador que está aqui do lado... “Mas ele é Presidente aí do Tribunal...” “Que seja Presidente da República, não é dessa forma que funciona não, deixa de ser boba e coisa e tal”. No outro dia a minha irmã amanheceu morta de um enfarte fulminante, amanheceu morta. Então aquilo para mim foi um..., por mais que você seja um ser humano (18-05-2014).

Porra é uma coisa violenta, você fica maluco. Minha vontade era pegar uma coisa qualquer, entrar dentro da casa dele, eu tinha certeza absoluta que foi armação aquele

impacto, ela já estava arrumando as coisas dela, para sair, ia pegar mais não sei o que... Então aquilo realmente foi uma coisa assim muito impactante pra mim, uma pessoa que segurava, conversava e coisa e tal. Mas minha revolta foi enorme, enorme, enorme. E ela morreu no Governo do Garotinho e para acabar de arrebentar eles a Rosinha que era não, que é minha conhecida. Tinha contatos junto a Secretaria de Igualdade Racial, disse assim a gente vai mandar um carro dos bombeiros para pegar o corpo de tua irmã. Você está ali naquela p'ra baixo. Você estando no normal você não acredita no que eles falam, Você estando então... Aí eu tomei minhas providências normais para fazer o funeral dela, o enterro dela e não foi minha surpresa no dia seguinte de manhã às 7h da manhã estava o caminhão do bombeiro aqui, quer dizer e o cara tocando aquela sirene, quer dizer às sete horas da manhã é a hora que os bacanas começam a dormir (risos). Claro uma hora daquela uonuonuonuon e aí pô o corpo dela foi velado aqui, descemos com ela, para colocar em cima do caminhão. Aí na hora que eu estou passando ali, o babaca lá da janela disse mas isso é hora de estar fazendo pagode aí... .foi na hora que eu tinha descido com o surdo, porque o enterro dela foi feito de uma forma simbólica de sambista, de pessoas guerreiras. Com aquelas batidas bambam. Aí o cara chegou ali falou aquelas besteira lá e tal. Estava o deputado KAO o Cara saí do meu normal e falei uma seleção de palavras para o cara. Mas muito palavrão mesmo. Depois até me arrependi, xinguei ele de tudo que foi lado, comecei a procurar pedra para jogar na janela dele, entendeu? (18-05-2014)

Sobre a relação geral com a vizinhança e demais atores, Luiz Sacopã retrata que:

É que eu falo, Monique, eu falo. Eu não escondo nada de ninguém. No outro dia uma menina chegou e, ah tem umas pessoas fotografando lá fora aqui pra dentro, não sei o que. Eu falei pô vai lá correndo e abre a porta pra eles entrarem aqui, pô. Podem fotografar, manda eles vir, pô. Será que dá tempo? Vai lá correndo. Aí ele desceu falou pra eles, e eles falaram que não iriam entrar por causa de não sei o que e coisa e tal e foi embora. Quer dizer não tem nada pra esconder (07/03/2015).

Porcaria nenhuma de ... Eles quiseram criminalizar a gente aqui, não sei se já te contei o caso da maconha que aqui. Eles quiseram, mas não conseguiram, e nem vão conseguir... (07/03/2015).

Perguntado sobre as repercussões do processo de reconhecimento como quilombola, Luiz Sacopã prolonga a fala para relatar seus efeitos sobre a relação do quilombo com a vizinhança.

Pois é, é meu sobrinho faz é terapia, é a fisioterapia na BBR e ficou sem poder sair. Pular portão não vai, né. Fizeram uma série de maldade, quanto a isso houve realmente um alívio, um alívio geral. Agora, não são todos os moradores que eu estou te contando não são todos os moradores que tem essa pressão contra a gente. A maioria dos moradores a gente se dá bem. Muitos deles reconhecem pelo o tempo que a gente está aqui, a mais de 100 anos, então eles reconhecem os nossos direitos, Sabem que a gente nunca partiu pelo lado criminal de tal.. então a maioria deles são aliados a gente, Mas aliados de uma forma isolada, ou seja sabe do nosso comportamento, mas também não defendem a gente de chegar e botar a cara na rua, botar cara pra fora e dize é que fulano, não eles sabem apenas quem nós somos, não implicam com a gente, mas também não defendem, entendeu? Mas com essa medida agora realmente nós

estamos numa forma muito mais tranquila, e eu acredito que a tendência agora é esperar a titulação, agora que já temos 3 fases pra prosseguir, né (07/03/2015).

Especificamente sobre efeitos de processos de urbanização sobre comunidades, Luiz Sacopã relata que:

E esse lado de subestimar a inteligência do outro para a gente foi muito bom. Para vocês terem uma ideia, não sei se eu já contei isso pra Monique, mas aquela entrada que vocês fizeram ali (vocês vieram a pé ou de carro? A pé), aquele calçamento de tijolinho, quem fizeram foram eles. Não fomos nós. Porque eles chegaram aqui e foram tomando de assalto, naquela certeza da remoção, eles, judiciário, prefeitura, não vão escapar. Aí fui falar com eles, amigo, vocês estão calçando território nosso. E nessa época eu nem sabia o que era quilombo, quilombola, nada disso. Mas sabia sim que era uma área pertencente a nós. Eles falaram procure seus direitos. [pergunta: em que época isso?] Isso foi em setenta. Foi naquela época que houve aquelas fortes remoções de favelas aqui na zona sul (30/08/2015).

Aqui tinha muita favela, a da Catacumba, que não é do seu tempo, tinha aqui na Macedo Sobrinho, em cima da igreja Santa Margarida Maria, tinha a favela do querosene, no Humaitá, o morro do Pasmado, em frente ao shopping rio sul, tinha a favela do sossego, a favela do pinto, ali onde é a selva de pedra, no Leblon. Ali era a favela da praia do pinto. Ali simplesmente o pessoal foi removido porque eram uma agressão ao meio ambiente e estavam numa área de risco. Só que tinha um pessoal assim parecido comigo que disse: nós não vamos sair. Aí botaram fogo na favela. Mataram umas pessoas lá. Aí depois que viu aquilo o sujeito teve que se acovardar né, botaram fogo, mataram gente, e não aconteceu nada, tem que se acovardar, sair correndo. Aí botaram a favela no chão, com dois, três meses foram pra lá com o bate estaca e acabou. São histórias que a gente assiste. Esse último shopping, Shopping Leblon, do lado da Cruzada São Sebastião. Ali botaram os quilombolas pra correr. Ali era um quilombo. Só que era um quilombo, veja bem, como aqui era antigamente. Era um quilombo mas a gente não tinha noção de que era quilombola. Eu fui ter noção de negócio de quilombo em 97/98 quando nós entramos com processo de requerimento para ser reconhecido. Que só foi sair em 2004. Então eles lá, quando souberam que iam entrar, teve uma confusão na família que aqui graças a deus não tivemos, que é do interesse financeiro. Então um dos irmão... Aqui eu que sou o inventariante, o cabeça, eu que puxo a corda. Então se eu cismar de vender isso aqui eu vendo, e pior, o cartório reconhece. Você vende a posse, não a propriedade, que você não tem. Foi o que aconteceu lá no Leblon, um dos herdeiros vendeu a posse. Aí o cara que comprou a posse começou a afrontar os outros moradores dizendo que tinha comprado, entrou na justiça e a justiça reconheceu que ele era o inventariante. Aí ele falou, olha, o que eu posso fazer é arranjar uma moradia pra vocês, coisa e tal (30/08/2015).

E aquilo ali era uma pedreira, o shopping foi construído em cima de uma pedreira, quer dizer, devastaram a pedreira, recortaram tudo lá. (...) Mas não vai rever nada. Se tu sair do lugar cara, aí já era. O negócio é não sair, você tem que resistir. Não vou, não vou e acabou. Mas resistir se puder também né, não sei se vocês tão acompanhando agora essas desapropriações que tão tendo em São Paulo, essas reintegrações de posse. É porrada comendo, tiro, bala de borracha, fogo. Aqui, graças a deus, agora a coisa tá correndo de uma forma tão mansa e pacífica (30/08/2015).

1.4.3) A relação com outros quilombos

Sobre a reação de outros membros do movimento quilombola e negro à presença de brancos de classe média como público principal das feijoadas de domingo, Luiz Sacopã afirma que:

E só essas pessoas e é por isso que do movimento negro às vezes surge algumas críticas em relação ao nosso procedimento, ao nosso modo de trabalho de eles acharem que aqui é um local de negro e que só tem branco. Eu vou fazer o quê? Eu por exemplo, eu não vou contra branco, crueldade. Eu canso de chegar nesses quilombos aí, como presidente da Associação dos Quilombolas e dizer para o povo que a luta nossa é por igualdade. É provar que nós somos igual. Que se machucar a gente, vai sair o sangue, do jeito que sai dele, entendeu. É, às vezes eu até brinco. O medo de dentista que eles têm a gente também tem, entendeu, às vezes eu até faço um tipo de brincadeira para alertar e coisa e tal. Agora eu não luto pela..., mas eu sinto que a maioria das comunidades quilombolas, não só as comunidades quilombolas mas os movimentos negro de modo geral, eles pensam assim em uma reparação do nível que foi feito com o negro no passado. E a gente não pode estar pensando no século XXI. No princípio do terceiro milênio estar pensando em ser igual. Lutar provar sua capacidade. É estudar, para poder é conversar e discutir, porque a coisa que eu sinto que mais machuca o racista, é justamente quando ele começa a falar e você começa a encarar ao pé da letra, entendeu, então ele fica para morrer. Esse Desembargador aí, mesmo quando ele dava na telha de vir, escoltado lá com cinco, seis seguranças. Vê só, só vem acompanhado, só vem acompanhado. E aí começa a falar. Aí eu simplesmente desconheço os seguranças dele e começo a responder ao pé da letra, ele fica revoltado. A vontade dele é mandar os seguranças ... pô dá porrada nele. O segurança também, ali tem dois três seguranças, também negro que sabe ... (08/06/2014).

Sobre sua percepção sobre outros quilombos, Luiz Sacopã retrata que:

É para vocês irem aí nesses quilombos vocês têm que ter muita paciência, porque o pessoal é muito mal informado. Têm vários aí, sei lá, na questão assim da covardia, das injustiças de uma forma natural que você realmente enfrentou, norma, essa confusão e do jeito que eles fazem... (08/06/2014).

Então eu fiquei realmente entusiasmado com o avanço deles [quilombo de Valença]. Eles têm avançado bastante, eles têm um sentido muito grande para a comunidade. Eles estão com uma kombi nova para a Associação, criança esperança, estão com um espaço lá grandão, com informática, vários computadores, dez computadores por aí e estão esperando uma verba para construir um restaurante... (08/06/2014).

Então, é realmente foi uma surpresa, você não vê avanço sabe. É tristeza, conformismo... É difícil, se você não lutar, não encarar as coisas. Mas é fazer o quê? (08/06/2014)

É no momento eu luto para ver se esta geração que vai surgindo tem uma outra consciência dos incentivos, existem algumas lideranças que conseguem sabe, mas é uma coisa mínima, coisa mínima. Mas os caras também está com idade, idade, problema de saúde. E as pessoas também estão cansadas, não aguentam mais estar

batendo naquelas teclas. Tem coisas também que eram feitas no passado e nós estamos agora no século XXI (08/06/2014).

Por exemplo os avanços tecnológicos. Computador, computador tem certas comunidades que o cara não pensa em computador, não quer aprender informática, não interessa. Ele acha que aquilo é uma invasão de privacidade. Não é um meio de comunicação que venha dar informações precisas... então eles não aceitam. Eu vejo algumas coisas nesse sentido. É difícil. Minha mãe por exemplo não acreditava que o homem foi a Lua. Por mais que a gente quisesse provar a ela, 'por A mais B, ela não acreditava não. Aquilo ali é poder de Deus, eles estão enganando você. E hoje eu passo por isso, que às vezes eu vou visitar esses quilombos e vejo certas falas que realmente a gente está muito atrasado em relação, tem coisinha como mula sem cabeça, sabe? (08/06/2014)

Sobre o engajamento de outros quilombos em atos de conscientização e de estratégia, Luiz Sacopã lamenta a baixa adesão das comunidades e retrata que:

E porque também estou aqui na área urbana. Estou no INCRA, estou lá dentro, resolvo as coisa, vou na Prefeitura. É que as coisas estão perto de mim e eu tenho uma ligação de muitos anos. Reconheço essas coisas todas, mas pô estou cansado, to cansado. Agora a pouco tempo nós fizemos um seminário. Então eu convoquei vários Quilombos, assinei com a Secretaria de saúde, fizemos o evento aqui na Glória, aí fomos buscá-los nas Comunidades. Cinco veículos à disposição... (08/06/2014).

Tudo pago. E depois para levá-los para casa. Vai passar em tal horário. Quando a van encosta, a outra van, a outra van. Na Região dos Lagos nós tínhamos uns 80 participantes para o seminário. Acredita você que vieram só 38 pessoas. A van que foi para a Região dos Lagos, havia 15 Quilombos, vieram só 38 pessoas (08/06/2014).

Sobre a negociação de posse de terra em outros quilombos, Luiz Sacopã retoma suas críticas ao procedimento, que não encontra respaldo legal, que:

É, é tem o terreno dela, ali com 100, 200 metros, aí faz um barraco ali. E o Cartório por incrível que pareça aceita fazer, mas não expediu o Título. Ele vende a Posse. Mas é um trabalho muito grande para nós, que lida com isso. Porque chega na hora do processo andar... (08/06/2014)

É o que eu estou te dizendo aqui. Eles vendem alqueires... Então eles vendem aqui a Posse deles aqui, e aí chegam mais adiante compram e faz um barraco. Quer dizer ali tinha Associação e aí diz sai fora e a pessoa que comprou também, sai fora. Essas são as dificuldades que a gente tem. Tem o INCRA, Governo Federal, está tudo fiscalizado. Nessas áreas hoje em dia tem que chegar e fazer assim. Então o INCRA está fazendo o seguinte, ele está arquivando o processo (08/06/2014).

O fundamento do INCRA e geralmente gera essa atitude, porque tem Comunidades que não se interessa. Veja bem o INCRA está ali para regularizar a sua situação. Mas se você não ficar em cima deles, se você não tiver em cima deles, eles também não se interessam. Faz parte dessa burguesia aí, eles também têm má vontade. Não fazem um trabalho, as coisas desenvolvidas do jeito que era para ser feito. Por que senão veja bem, desde da nossa Constituição de 88 até hoje, nós temos dois Quilombos no Rio de Janeiro. E esse mecanismo do INCRA. Ora veja 2 Quilombos desde de 88 até

hoje. Então o INCRA também tem essa liberação pelas duas coisas que você falou. Primeiro que os caras não se interessam, segundo que eles estão ferindo fundamentos latifundiários. Por um paga todos. Por exemplo esse ano nós tivemos Quilombos que e tudo de forma definitiva. De repente vai desarquivar e depende muito do pensamento da Comunidade, se a Comunidade se interessa. Que geralmente essas Comunidades... para liberação é um processo que ainda está no início, tem o laudo antropológico, que tem o IRTD já pronto. Estou cansado. Minha gestão está chegando ao fim, e tem muita gente me pedindo encarecidamente para eu ficar. Principalmente os órgãos competentes (08/06/2014).

Após relatar os desmembramentos e expectativas do processo de reconhecimento de sua comunidade, Luiz Sacopã retrata aspectos de sua participação como Presidente na Associação de Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro – AQUILERJ e da sucessão de sua função, em relação com outros quilombos:

É uma corrida contra o tempo. Está ótimo nós estamos na fase final. Das três fases, eu acredito que agora, eu realmente estava fazendo a função de presidente da AQUILERJ, Associação Remanescente dos Quilombos do Rio de Janeiro. E realmente eu, quando chegou na minha vez de tudo bem...quando chegou na minha horas de reeleição, embora todo mundo pedisse que continuasse, porque eu estou em uma área urbana e que o INCRA está a 15, 20 minutos daqui, fica mais fácil para mim lutar. Mas eu confesso a você que eu pô que realmente eu cheguei a conclusão que estava na hora de eu dá um tempo... (07/03/2015).

Não aceitei a reeleição, não. Então quando chegou a hora das chapas lá eu tô fora (07/03/2015).

Quem ficou [como Presidente] foi minha Vice Presidente, que era minha Vice Presidente que ela que foi indicada que foi eleita. Que ela atue e faça um trabalho legal. Ela é de um Quilombo que tem um problema... (07/03/2015).

Então o problema dela é o seguinte, é que ela é do Quilombo Maria Conga, não sei se você já ouviu falar ... E esse Quilombo, o processo dele de legitimidade do Quilombola foi arquivado ... (07/03/2015).

Em relação a quilombos que tiveram pedido de reconhecimentos negados, Luiz Sacopã relata que:

O [membro de quilombo] se indispôs com o Miguel foi o Marinho. Do Quilombo chamado Quilombo da Lagoa Feia, que fica em Campos, e esse Quilombo também não é legitimado.

Porque é tal caso o Quilombola mora aqui e vem pleitear uma área ali, entendeu, então quando nós estivemos lá, e eu tinha falado com o pessoal do INCRA e do Ministério Público que não dá para oficializar a onde ele está Sacopã, só está ele aqui, a área que ele está reivindicando é outra área onde não tem ninguém Quilombola lá, então ele também não tem chance (07/03/2015).

Em relação a sua recusa em continuar como Presidente da AQUILERJ e à legitimidade da nova Presidente perante outras comunidades quilombolas, Luiz Sacopã relata que:

A foi arquivado pelo INCRA, tu já viu como é que está. Ela não teria legitimidade para exercer a função de Presidente da AQUILERJ, mas eu estou fazendo tudo para legitima ela, vamos ver como que fica. Como ela conduz. Mas eu senti que a Associação deu uma caída com a minha saída. Por que era eu que ficava dentro do INCRA, enchendo o saco do superintendente, enchendo o saco do coordenador. Chegava lá com a Defensoria Pública, chegava lá com o Ministério Público, então fazia uma pressão. Ela mora lá em Magé, a Vice Presidente mora lá em Parati. Realmente deu uma caidinha aí. Mas não por eu ter saído da Presidência que eu parei com a minha militância, com a minha... eu continuo, não continuo da forma que eu estava, eu era muito visionado para uma coisa, para outra. É um cargo que também não tem um reconhecimento de remuneração, até viagem eu tive de pagar do meu bolso (07/03/2015).

A com a nova Presidência aí? A resistência poderia ser feita em relação a mim, que estou saindo como Presidente e que não vejo esse tipo de, eu poderia fazer alguma coisa em relação a esse sentido, mas eu não quero. Eu quero fazer, mas para que isso aconteça é necessário que seja desarquivado o processo dela de Quilombolas do INCRA... (07/03/2015).

Se [os outros quilombos] discordam não é por causa desse fato. Se discordam é pelo fato dela ter ficado e acham que foi uma imposição que fizeram para eu sair. Mas não foi. Houve muitas questões que respondeu para que eu não continuasse. Eu posso falar para você uma série delas. Uma delas é que existe na nossa luta, nossa demanda, algumas Instituições, por exemplo nós temos a CONAQ que é a Coordenadoria Nacional dos Quilombos de ordem nacional, nós temos a Frente Nacional, que é uma outra instituição, nós temos a Associação da AQUILERJ, então quando surgiu essa Frente Nacional, que ela é nova, essa questão ela é nova, é o pessoal da CONAQ não ficaram contentes. O aparecimento dessa Instituição... Por quê? Porque acontece que ela simplesmente ela se tem como uma Petrobrás da vida. SE tem monopolizar o movimento. Só eu que estou aqui e acabou. E eu vou como Presidente da Associação Quilombola eu pensava de uma forma diferente, a partir do momento que chegou um a outra Instituição pra se aliar a gente a brigar, nós criaríamos mais força, né. Era mais um elemento ali que nós teríamos para brigar. E não me curvei as ordens as imposições da CONAQ, eu continuo reconhecendo a Frente Quilombola como uma Instituição legítima. Eu como Presidente da AQUILERJ continuo reconhecendo uma Instituição legítima. E eles então se revoltaram contra mim, aí começaram a fazer boicote, em relação a alguns movimentos que nós fazíamos, por exemplo: Vamos fazer um seminário, e nesse seminário nós temos que trazer Quilombola de vários lugares, temos que disponibilizar veículos, vans, para esse tipo de trabalho. Então quando a gente mandava essas vans fazer esse tipo de trabalho, nós chegávamos em determinada região por exemplo na Região dos Lagos aí havia um boicote, de uma frente de umas 40, 50 pessoas, aí vinha 8 pessoas, 9 pessoas e diziam que foi falado que não ia existir mais o seminário, e as pessoas não iam ter lugar para dormir... Quando na minha gestão, um dos embates maior que eu tive junto as autoridades foi a questão dos abrigos para os Quilombolas. Porque o Quilombola na outra gestão, ele fazia o seguinte, botava um colchonete nas costas e saía para os movimentos. Aí quando chegavam botavam aquele colchonete no chão, pessoas com 60, 70 anos 80 anos ... Então eu botei uma imposição que o pessoal só ia sair da sua comunidade se tivesse realmente um lugar como as autoridades tinham. Se hospedavam nos melhores

hotéis, nas melhores pousadas. Porque os Quilombolas vai ter que ir para um colégio, ficar ao vento, na chuva. Então essa era uma das coisas muito chata, porque eu impunha isso junto aos órgãos públicos e eles liberavam as vans para fazer esse tipo de traslado, e as pessoas não viam, entendeu? Então quando a gente fazia o seminário que simplesmente o quórum era baixo, as pessoas viravam para mim e falavam, o que está havendo? Aí vinha um pra mim e dizia a porque fulana fez um movimento lá dizendo que não iria ter, não sei o quê... E aquilo também foi me tirando um pouco do meu fortalecimento, da minha vontade. E aí então eu aproveitei e porque eu dei a vez a essa instituição, a Frente (07/03/2015).

Quanto a sua participação na constituição de uma nova Federação Quilombola, e sobre as dificuldades com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ, Luiz Sacopã relata que:

E agora de novidade, de novidade nós estamos formando, fundando, é esse mês é no dia 24 nós estamos em Brasília e Abril nós estamos fundando uma Federação Quilombola. Aí vieram falar comigo em relação a isso, pedindo a minha colaboração e aí eu falei, não, não, tudo bem. E o pessoal mais uma vez da CONAQ se juntaram contra e fizeram lá uma turma, vieram o Ministério Público, vieram a Defensoria Pública, vieram a Ordem dos Advogados do Brasil dizendo que não era possível e não sei o que, mas os Órgãos disseram a gente não pode fazer nada, se eles querem constituir uma Federação, se é uma coisa legítima, nós estamos em um país democrático e a gente não pode fazer nada, e nós estamos pré-dispostos agora a fundar essa Federação para podermos ajudá-los. Se a CONAQ fosse um órgão de paz, fosse um órgão que estivesse afim de lutar por nossa igualdade, essas coisas, se juntava, né . Vamos se juntar, vamos se unir. Não, não. Eles querem ficar sozinhos. Porque todos eles, não existe exceção, todos eles têm uma teta no governo. Um é secretário de não sei o que, outro é de não sei o que e então acho que eles têm medo, medo de chegar uma outra instituição e tirar aquela teta deles. Eu não penso dessa foram para você ter uma ideia eu saio daqui, a AQUILERJ tem um débito comigo lá de R\$ 18.000,00 de dinheiro meu que eu usei, entendeu, então eu acho que nós estamos nesse patamar (07/03/2015).

Conclusão

A concepção de escravidão no país é a base temática que contextualiza e embasa os diversos aspectos da identidade para Luiz Sacopã. Ao relacionar diretamente sua condição de líder a sua condição de músico, Luiz Sacopã revela a dimensão simbólica e política da música como estratégia de resistência.

Os assuntos revelados nas letras das músicas, os shows realizados dentro de um programa de política pública de promoção da cultura afro, vinculados à Secretaria de Direitos Humanos, a insistência em promover feijoadas com samba aos domingos com a participação de artistas famosos e pessoas influentes revelam suas capacidades pessoais, sociais e políticas como capital político e simbólico.

Esta compreensão se aprofunda quando Luiz Sacopã afirma-se como músico porque sua família é de músicos, porque é neto de músicos. Esta compreensão retoma a ancestralidade como referência identitária.

E os assuntos das músicas de sua mãe revelam um aspecto cultural específico da ancestralidade negra. O tipo de conhecimento de sua mãe, por não ter acreditado que o homem foi a lua, revela a dimensão cultural de segregação entre negros e brancos.

Este aspecto de segregação social e cultural é reforçado na fala de Luiz Sacopã quando ele refere-se ao fato de que grande parte do público quilombola gostou das músicas de sua mãe, mesmo sendo “uma aberração” em termo de conhecimento de mundo.

Sua liderança se modifica ao longo do processo histórico da comunidade e se constitui de aspectos que são comuns aos movimentos e aspectos que são específicos a Luiz Sacopã e à comunidade.

O aspecto comum é o uso de estratégias para permanência na terra, conforme próprio Luiz Sacopã reconhece. Embora Luiz Sacopã apresente críticas em relação às lideranças e formas de defesa da terra por outras comunidades, ele reconhece o desejo e a forma de “se virar como pode” para enfrentar os “poderosos”.

Luiz Sacopã usa a música, atual e de sua família, não só para distinguir a comunidade Sacopã de outras coletividades, mas também para fazer pressão social e política. Desde o registro de músicas da mãe num papel, passando pelos shows e feijoadas, chegando ao bloco de carnaval. Luiz Sacopã adapta essa estratégia conforme necessidade de defesa de seu território em conflitos sociais específicos nos quais está inserido.

As letras das músicas revelam o aspecto comum de resistência a um passado escravocrata e a seus efeitos. Inclusive a morte de sua irmã, referida por Luiz Sacopã, como uma agressão de vizinhos à tentativa vã de legitimação das feijoadas aos domingos, tem como contexto a violência e a segregação da escravidão.

Outro ponto que reforça a música como estratégia de resistência e sobrevivência é o desapontamento de Luiz Sacopã com seu neto que se recusou a continuar se apresentando como cantor de uma música que Luiz Sacopã fez “para ele”.

Nesta música, retoma-se toda a ancestralidade, desde a origem da família, refere-se expressamente às atividades familiares de plantação, colheita que garantiram a coesão da comunidade e sua distinção em relação a outras coletividades. E fez para que seu neto cantasse em primeira pessoa, reforçando a continuidade de um processo histórico.

Entre as críticas a outras lideranças está o fato de muitos quilombos reproduzirem aspectos de uma concepção já ultrapassada de quilombo, que opõe brancos e negros. Para ele, a concepção de racismo presente em outros quilombos inviabiliza a implantação de projetos que dependem de investimentos de brancos.

Dá como exemplo o fato de alguns quilombolas e líderes de quilombos terem rejeitado investimento da cervejaria Devassa num evento quilombola, pelo uso da expressão mulata numa cerveja que seria colocada à venda.

Para Luiz Sacopã, uma cerveja com este nome não gera prejuízo nenhum para a imagem de quilombolas por ser uma marca forte, sem qualquer relação com a escravidão. Além disso, a expressão mulata para ele tem significado social atual muito distante da concepção racista que outros quilombolas e líderes lhe atribuíram.

Neste contexto, a dimensão peculiar da liderança de Luiz Sacopã se revela, entretanto, em função de sua capacidade de “lidar de igual para igual com a burguesia”, de “chegar a parar desembargador na rua para falar”, por ter aprendido sua linguagem durante as relações pessoais que mantinha cotidianamente com vizinhos e filhos de vizinhos, enquanto era criança e adolescente.

Segundo ele, comunidades que estão fora da cidade e que não passaram pelo processo de urbanização, numa área rica, com moradores influentes na política e no governo, não tem conhecimento nem recursos suficientes para se defender.

A distinção da liderança de Luiz Sacopã em relação a outras comunidades se dá porque ele domina a “linguagem da burguesia” e mora no centro urbano, a um passo do “hotel Othon, onde os ricos e poderosos se hospedam” a “15 minutos” do centro da cidade, podendo ir diretamente ao INCRA, ao Ministério Público e à Prefeitura, “ficar lá esperando para ser atendido.”

Esta distinção garante ainda a Luiz Sacopã, além da posição de líder, a posição de principal articulador, no movimento quilombola no Rio de Janeiro. Mesmo com as críticas que ele sofre de outros quilombos por não compreenderem sua necessidade de receber brancos e ricos como público de suas feijoadas, a atuação de Luiz Sacopã é tida como essencial para defesa da causa quilombola na cidade e no Estado do Rio.

A relevância desta concepção de identidade relacionada aos aspectos de sua liderança e a música deve-se, sobretudo, ao fato de Luiz Sacopã referir-se expressamente à concepção legal institucional de identidade quilombola quando perguntado diretamente “O que é ser quilombola”.

Quando responde que ser quilombola é o que está na Constituição e no laudo antropológico, desenvolve o tema referindo-se às dificuldades de implementação desta norma, segundo conflitos políticos, sociais e econômicos específicos que têm como base o “racismo” e a “ignorância” sobre o que é o “verdadeiro quilombola”.

Ao elencar comunidades que não são quilombolas porque não atendem à legislação, Luiz Sacopã refere-se aos critérios antropológicos da superintendência do INCRA no Rio de Janeiro. Tendo uma boa relação com os antropólogos e demais profissionais do governo que “lutam” pela causa quilombola, Luiz Sacopã concorda com os pareceres por arquivamento e os motivos pelos quais tais comunidades não seriam, de fato, quilombolas.

Entre os motivos está a não ocupação física da área reivindicada por uma comunidade, razão pela qual tal comunidade teve seu pedido de reconhecimento arquivado e negado. Uma análise um pouco mais precisa da comunidade Luiz Sacopã revela que a área de 17 mil metros quadrados reivindicada e não titulada pelo INCRA também não conhece ocupação recente.

Luiz Sacopã mesmo admite que o caminho até a gruta, que se localiza nesta área, é limpo ocasionalmente e que quase ninguém vai lá por causa dos mosquitos. Além disso, as construções das casas concentradas na área de 6 mil metros quadrados que foi efetivamente titulada, revelam a preocupação com a preservação do meio ambiente e a permanência relativamente como uma comunidade pequena, familiar.

A peculiaridade da relação “eu” – “outros” revela também a escravidão como dimensão de fundo, em seus aspectos estereotipados referentes à herança de cultura africana, de um lado, e, de outro lado, a segregação, e o racismo.

As atividades “samba e feijoada” e, depois, a “capoeira” como atividades culturais, foram implantadas como fundamento para reivindicação de título municipal de área de proteção cultural. Um instrumento jurídico que impede que terceiros se apropriem de sua área física.

A reivindicação de tal estereótipo, que hoje é comum a toda sociedade brasileira, principalmente carioca, se deu com o objetivo de provar ser a comunidade descendente de escravos africanos, quem trouxe para o Brasil e desenvolveu tais atividades desde período colonial até os dias de hoje.

Trata-se de um sinal distintivo em relação a outras coletividades, que, embora façam uso dessas atividades cotidianamente, não teriam como fundamento principal o fato de serem remanescentes diretos de quilombos ou escravos.

Uma peculiaridade relevante sobre a questão de gênero que integra a identidade da comunidade Sacopã, aos olhos de Luiz Sacopã, é o protagonismo de sua irmã, sua mãe e sua avó nas origens da comunidade, referidas às violências da época da escravidão, durante a instalação da comunidade e nas estratégias de ocupação da terra da comunidade.

O processo de apagamento que a comunidade desenvolveu em relação ao estupro e suicídio da avó de Luiz Sacopã no final do período escravocrata é a marca da origem da comunidade enquanto resistência à escravidão.

O controle que sua mãe, D^a Eva, tinha em relação à ocupação da área, à construção das casas, às atividades da cozinha para venda de quentinhas e à proibição de não familiares integrarem a comunidade.

Tais ações contribuíram para a distinção da comunidade em relação a outros grupos coletivos, sobretudo em relação às favelas. “Minha mãe dizia, isso aqui não é favela”.

As músicas escritas pela mãe, que mesmo analfabeta, era “compositora”, “emocionaram o público”, sendo isto um fator, segundo Luiz Sacopã, essencial para a coesão do movimento quilombola.

A manutenção da cozinha e das rezas, por sua irmã, Neném, gerindo as feijoadas de domingo, a venda de quentinhas, mantendo a coesão da comunidade e garantindo-lhe um traço distintivo em relação a outros grupos coletivos.

E a atitude de sua irmã em tentar conversar e negociar com um vizinho hostil para a pacificação em relação às feijoadas de domingo. Frequentando as mesmas sessões de canto

coral numa igreja da região que a esposa deste vizinho hostil, Neném aproveitou esta proximidade para pedir uma conversa pacífica com ele.

Como resposta, o vizinho optou por telefonar e determinar prazo para a comunidade deixar a região. Sua morte, por infarto fulminante, que decorreu deste telefonema gerou revolta na comunidade, segundo Luiz Sacopã.

Durante o transporte do corpo de Neném pelas ruas do bairro, Luiz Sacopã agrediu verbalmente o vizinho hostil, quando ele “gritou da janela” chamando as batidas de surdo de “pagode a essa hora da manhã”.

Revoltado com a circunstância da morte da irmã, Luiz Sacopã escreveu uma música retratando sua irmã, como “guerreira quilombola”. A música foi escrita na gruta usada por sua mãe para seus rituais religiosos, há muito não utilizada pela comunidade.

Desde a morte de Neném, nos anos 90, até hoje, há um pôster com a foto de Neném na cozinha da comunidade. “É o símbolo de resistência da comunidade contra a violência deles”, diz Luiz Sacopã.

As ações coletivas dessas mulheres referem-se a atividades que são específicas de suas condições sociais da época em que cada uma viveu. A avó, uma mulher escrava, objeto sexual; a mãe, doméstica, do lar e cozinheira. A irmã, religiosa, participante do coral da igreja da vizinhança, também do lar e cozinheira.

Todos esses papéis sociais, histórico e socialmente atribuído como específicos do gênero feminino de cada época destas atrizes sociais, constituíram-se em estratégias de resistência da comunidade, essenciais para a coesão, para a distinção em relação a outros coletivos e para sua manutenção do espaço territorial.

A atitude ativa da mãe, a negação da violência da avó e a afirmação da violência contra a irmã, como um símbolo de resistência, integram a identidade da comunidade, através de seus papéis sociais específicos femininos e da hereditariedade que distingue a comunidade Sacopã enquanto família.

Tais ações são retomadas várias vezes por Luiz Sacopã em suas longas falas. Trata-se de uma questão referente ao gênero feminino que não é problematizada em normas, nem nas referências teóricas apresentadas nos capítulos seguintes.

A peculiaridade familiar da comunidade evidencia-se também na articulação que Luiz Sacopã faz entre música e hereditariedade em várias de suas falas.

Há a caracterização de seus pais como músicos, sendo esta a origem que ele se atribui de sua qualidade pessoal de músico. Há as músicas de sua mãe, que ele retrata inicialmente como aberração e depois como elemento de coesão do movimento quilombola. E há a atuação de seu neto cantando música “feita para ele” retratando a “história de luta” da família.

A decepção de Luiz Sacopã referente a desistência do neto de continuar se apresentando revela o caráter essencial da hereditariedade e da música para a comunidade e para o movimento quilombola.

Outros quilombos que são empregados de poder econômico sofrem dificuldade em ser reconhecidos e de se assumir como quilombolas em função do choque com seus empregadores, garantindo seu sustento.

Já Luiz Sacopã assume sua identidade quilombola justamente em função dos conflitos com o poder econômico, sendo esta uma distinção que o marca em relação a outras comunidades retratadas por ele.

Em todas as falas, Luiz Sacopã mescla referências diretas e indiretas a seus algozes. Entre relatos de agressão e violência contra a comunidade e o movimento quilombola, Luiz Sacopã opõe aqueles que são favoráveis e aqueles que são contra, através da abstração "eles" atribuída a estes últimos.

Esta abstração "eles" refere-se a agentes públicos, sociedade civil, vizinhança, burguesia e vários outros atores e coletivos, a que Luiz Sacopã se refere a fim de marcar a distinção através da resistência.

A abstração "eles" também remete à segregação e ao racismo, ambos de base histórica, que se materializam nos conflitos de vizinhança, nas denúncias "racistas", decisões judiciais desfavoráveis e outras formas de violência à comunidade e ao movimento.

Todos estes aspectos, comuns e peculiares integram a dimensão empírica da identidade da comunidade Sacopã, segundo perspectiva de Luiz Sacopã.

A seguir segue a dimensão empírico-normativa da identidade da comunidade Sacopã, segundo perspectiva do Estado brasileiro, em suas funções legislativa, executiva e judiciária.

2 - A concepção normativa de identidade quilombola – o dito formal

Introdução

A sistematização dos subcapítulos abaixo segue, na mesma perspectiva do capítulo anterior, a constituição de um “tipo ideal”, agora no campo normativo, com o objetivo de viabilizar o estudo e a compreensão da questão.

Parto da análise dos anais da constituinte de 1988 por ter sido o campo institucional em que a problemática referente aos efeitos específicos do fim do regime de escravidão no Brasil sobre a população negra foi debatida e incluída pela primeira vez numa Constituição brasileira.

Os debates específicos referentes à questão negra foram identificados numa única subcomissão que concentrou discussões sobre inclusão de minorias de forma geral.

A fim de demonstrar a evolução dos debates, trago o projeto original no qual a questão quilombola não foi expressamente abordada, os debates com critérios, fundamentos e propostas variadas sobre políticas de inclusão e o texto final da subcomissão de minorias, que foi encaminhado para a comissão de sistematização.

Em seguida, apresento aspectos elementares da matriz antropológica brasileira que se consolidou durante os debates na Constituinte e que serviu de base para a confecção do Decreto 4887/2003. Em seguida, trago o laudo antropológico da família Sacopã, feito pelo INCRA, materializando as previsões do Decreto 4887/2003 e a Constituição Federal. Este é o fundamento para o reconhecimento administrativo e para a titulação da propriedade da comunidade.

Em seguida, trago também os argumentos utilizados pelo poder legislativo para propor modificações nas políticas públicas para quilombolas. São a petição inicial da ADI 3239, proposta pelo Partido Democratas - DEM e a PEC 215.

Ainda que o Supremo Tribunal Federal - STF tenha julgado constitucional o decreto 4887/2003, em 08 de fevereiro de 2018, faz-se mister apresentar a petição inicial, por ter sido proposta por partido político integrante do poder legislativo e em função da natureza de seus questionamentos em relação aos critérios legais de identificação e delimitação de propriedade.

Trata-se de impugnação direta aos critérios teórico-metodológicos de natureza emancipatória presentes no decreto.

Por fim, trago decisões judiciais referentes especificamente à comunidade Sacopã, decorrentes da judicialização de conflitos de vizinhança.

Como não tive acesso direto ao processo de usucapião ainda em curso por estar em trâmite no Superior Tribunal de Justiça, em Brasília, restringi a análise referente aos processos de usucapião aos elementos presentes na fala de Luiz Sacopã, no capítulo anterior.

O critério eleito para a distribuição dos atos normativos, administrativos e decisórios se deu em função da natureza e das funções do poder de Estado do qual emanaram tais atos, distribuídos em Poder Legislativo, poder Executivo e poder Judiciário.

Assim, sob a rubrica poder legislativo, reuni debates da ANC, PEC 215 e petição inicial da ADI. Sob a rubrica do poder executivo, reuni antecedentes teórico-metodológicos e confecção do Dec 4887, emanado da Presidência da República. Sob rubrica do poder judiciário, reuni decisões referentes aos processos de vizinhança da comunidade Sacopã.

2.1) Identidade quilombola segundo o poder legislativo

2.1.1) Anais da Constituinte de 1988

Nos anais da constituinte, a questão quilombola é retratada como uma parte específica da questão negra que, por sua vez, é discutida enquanto uma espécie de minoria.

No Anteprojeto Afonso Arinos (Decreto 91.450 de 1985), a questão específica do negro e do quilombola não aparece especificamente num dispositivo legal. O que há, é menção à necessidade de eliminar preconceito por cor e raça.

2.1.1.1) O anteprojeto Afonso Arinos

Numa concepção mais ampla, nem a palavra negro, nem a palavra quilombo aparecem neste pré-projeto.

No preâmbulo, a efetivação de “requisitos” direitos é considerada necessária para “o Estado Democrático, por via de regime social, justo, fraternal”, justificadas como um movimento de reação, de democracia e de liberdade, progressistas, em relação ao regime constitucional anterior.

O objetivo da Constituição é “apagar quaisquer resquícios de passadas lutas, para que o Estado se torne instrumento de união política, dentro da pluralidade social, justa e fraterna.” Há identificação da criança e do adulto, e dos grupos que sofrem discriminação de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião pública, origem nacional ou social. E há menção específica em relação à proteção à personalidade e aos direitos dos grupos tribais indígenas (DOU. Set 1986, suplemento, pág. 4).

De tudo isso resulta necessária à efetivação dos seguintes requisitos: direito da criança e do adulto à educação, à formação cultural e à cultura; o acesso de todos à saúde; o direito ao trabalho, ao repouso e ao lazer”; a eliminação de qualquer discriminação de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política, origem nacional ou social; riqueza,

nascimento; proteção e amparo à família, sendo dever do Estado prover a coesão e estabilidade; proteção à personalidade e aos direitos dos grupos tribais indígenas; preservação de nosso patrimônio natural e cultural.

Ao encerrar um período de contradições e desrespeito à identidade, à liberdade e à justiça devidas ao nosso Povo, a Constituição apaga quaisquer resquícios de passadas lutas, para que o Estado se torne instrumento de união política, dentro da pluralidade social, justa e fraterna.

Já no corpo do anteprojeto Afonso Arinos, as menções feitas à efetivação de direitos são igualmente positivadas de forma mais ampla, individualizados em artigos, que, por sua vez, são agrupados sob o capítulo II “Dos Direitos e Garantias”.

No art. 12, o anteprojeto é expresso em reconhecer que o rol não é exaustivo, aceitando outros direitos “decorrentes do regime e dos princípios que ela (a Constituição) adota ou das declarações internacionais de que o País seja signatário.” O direito à nacionalidade e os direitos políticos foram agrupados em capítulos seguintes.

A positivação começa de forma mais ampla, com o exercício de cidadania, direito de participação política e reconhecimento de aplicação imediata dos direitos. Os artigos seguintes individualizam os direitos e lhe atribuem regime geral constitucional.

Entre eles, destaco o art. 11 que positiva a igualdade, em seu parágrafo 1º elenca os critérios para efetivação da igualdade, em seu parágrafo 2º atribui dever de efetivação de programas ao Poder Público e no parágrafo terceiro faz expressa menção à integração “especial” dos deficientes.

Neste momento, os direitos fundamentais não são classificados entre individuais e sociais, como no texto final.

No corpo do anteprojeto constitucional, a menção específica a certos grupos minoritários se encontra no título IV, referente à ordem social. As instituições ali reguladas são o direito do trabalho, a seguridade social, a saúde, a família, a moradia.

Os grupos minoritários expressamente presentes no anteprojeto aparecem sob os capítulos referentes às tutelas especiais (maternidade, infância, adolescência, idosos e deficientes), às populações carentes e às populações indígenas.

Mais adiante, no capítulo referente à cultura, incluído no título seguinte, há menção à garantia da “liberdade de expressão criadora dos valores da pessoa e a participação nos bens de cultura, indispensáveis à identidade nacional na diversidade da manifestação particular e universal de todos os cidadãos”.

E há a afirmação de que “é reconhecido o concurso de todos os grupos historicamente constitutivos da formação do País, na sua participação igualitária e pluralística para a expressão da cultura brasileira”.

A menção à propriedade é feita quanto a seu regime, obrigatoriamente de submissão à função social, de delimitação de regime de desapropriação, de reforma agrária, bem como

usucapião (arts. 30, 316, 331 a 340). E a política pública para moradia retrata preocupação com o acesso por população de renda mais baixa (art. 368 a 370).

2.1.1.2) As reuniões da Assembleia Nacional Constituinte

2.1.1.2.1) As reuniões da sub-comissão dos negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias.

As primeiras sessões desta subcomissão foram destinadas à organização das atividades, à oitiva de intelectuais e de representantes de movimentos sociais negros.

A organização das atividades levou em consideração o baixo quórum de constituintes nesta subcomissão. A causa, segundo os relatores das sessões, seria a baixa representatividade política das categorias, o que evidencia serem, em termos políticos, minorias.

A principal demanda do constituinte José Saboia para fins de organização e debates foi a necessidade de ouvir intelectuais, pesquisadores, professores de história, sociologia, antropologia e ciências afins para apresentar critérios sobre minorias e questões sociais que explicassem o diagnóstico político-social de exclusão, discriminação e de baixa representatividade dessas categorias.

Além disso, ele evidenciou a necessidade de ouvir tanto intelectuais, como os movimentos sociais, dando-lhes voz sobretudo quanto às diferenças de percepção e de reivindicações.

diversidade dos movimentos sociais e das instituições que reivindicam para si, em algumas situações o monopólio político da reivindicação de determinada categoria” e lembrou que “Existem divergências nos movimentos dos índios, nas populações indígenas, entre as instituições, então que elas coloquem sobre nossa mesa, que elas tenham acesso para defender as diferentes posições. Existem divergências com relação aos movimentos negros, então que sejam colocadas, que não sejam privilégio de uma única visão, daquele que é o reconhecido. Nós estaríamos negando aí o próprio sentido da nossa comissão, de entender o porquê de sociedade estigmatizar as minorias, os pequenos, aqueles que estão fora da fila (José Saboia, segunda reunião, 09/04/1987, pág. 8).

O objetivo de trazer tais elementos foi construir um “resgate dessa dívida social que a sociedade tem para com cada um desses segmentos que se encontram marginalizados”. Além disso, há o reconhecimento de que a falta de representatividade, de importância e a necessidade do resgate são “o reflexo da própria cultura brasileira” (pág.2).

Por fim, ele reiterou a necessidade de classificar as propostas recebidas dos movimentos sociais e da sociedade civil. A proposta foi separar o que era matéria constitucional do que era matéria infraconstitucional, a fim de não dar esperança aos movimentos sociais de

que **todas** as reivindicações seriam contempladas no texto constitucional final (Alceni Guerra, pág. 7, grifo meu).

Florestan Fernandes desenvolveu a concepção do negro como minoria por ser remanescente de uma “cultura africana transplantada” pela escravidão brasileira. A partir disto, explica a ambivalência da cor negra como representação social desta minoria por simbolizar e materializar discriminação, resistência e orgulho.

Ressalta que, no século XX, o negro procura mais conquistas quanto ao modo de viver do que conquistas formais (pág. 28). E ressalta que:

Claro que o econômico é essencial para a sobrevivência da pessoa (...) tem que lutar para conseguir um meio de vida (...) mas Depois de descobrirem e ter um meio de vida, eles precisam também superar as limitações contidas dentro desse meio de vida. (...) Isso já vai depender do nível de aspiração e de radicalidade com que a pessoa ou o grupo de pessoas se relacionam com o mundo (pág. 29).

A antropóloga Lélia Gonzales retrata a “visão alienada” que a sociedade tem de si mesma, através da cultura dominante “branca, continental e machista”, “absolutamente hierárquica”. Afirma que essa visão alienada não reconhece que “o africano e o afro-brasileiro trabalham para os outros, ou seja, construíram uma sociedade para a classe e a raça dominante”, resultando num “processo de marginalização e discriminação” (pág.55).

Pontua a hierarquização nas relações de classe entre o branco e o negro, nas relações de gênero que cria o estereótipo de mulher negra como objeto sexual. Identifica “pontos de desencontros” entre classes sociais de negros e brancos nos idiomas, escritas diferentes; nos diferentes acessos ao estudo e ao trabalho; nas diferentes caracterizações de família, a família formal e “A grande família brasileira não é consanguínea, se une por objetivos comuns, por uma luta comum, por dificuldades comuns, por problemas comuns” (pág. 59).

Representantes de movimentos sociais evidenciam a importância da educação nas escolas para modificar esta visão alienada do negro na sociedade. Insistem na revisão de livros didáticos e na construção de um discurso capaz de dar “informação, sim, para poder depois chegar a uma modificação de comportamento” (Sra. Helena Teodoro).

No debate sobre a necessidade de medidas concretas para combater racismo e discriminação, Helio Costa propõe política de cotas que, segundo ele, na década de 80, já tinha conseguido bons resultados de inclusão no campo dos empregos.

A discussão sobre o tema se dá quanto à efetividade material da reserva de vagas, considerando que a maior parte dos negros não tem conhecimentos nem educação suficientes para exercerem determinadas funções numa empresa, nem ter mesmas notas que um branco de elite para fazer um vestibular para uma universidade. Este tipo de política poderia intensificar o racismo em vez de reduzi-lo.

Além disso, há relatos de críticas à política de cotas em função das dificuldades de estabelecer critérios e classificações sobre quem é negro e quem não é dada a intensa miscigenação entre brancos e negros no Brasil.

Daí a reiterada afirmação de que “não se acaba com discriminação, com o racismo por decreto.”. Compreende que a “única maneira” é “mobilização permanente” de todos os segmentos da população que se sentem discriminados e marginalizado, sob pena de a constituição ser “letra morta” (pág. 147).

Além disso, discutem efeitos positivos e negativos da modernização do negro e de suas tradições, que são discutidas dentro do contexto de desenvolvimento da sociedade, da economia e da política brasileiras ao longo do século XX.

O constituinte Waldimiro de Sousa questiona a ausência de discurso brasileiro, porque segundo ele: “A maioria dos discursos do Congresso é mais teoria do colonizador do que a própria teoria. Fala-se do tratadista europeu, do tratadista italiano, nunca fala da consciência jurídica nacional.” (pág. 74). E sugere a inclusão da inconstitucionalidade por omissão como medida de controle para fazer cumprir as prerrogativas constitucionais, quando a constituição for violada (pág. 75).

Por fim, a proposta de texto normativo enviada para a comissão de sistematização junto aos negros foi:

NEGROS

Art. 3º Constitui crime inafiançável subestimar, estereotipar ou degradar grupos étnicos mesmos, por meio de palavras, imagens ou representações, através de quaisquer meios de comunicação.

Art. 4º A educação dará ênfase à igualdade dos sexos, à luta contra o racismo e todas as formas de discriminação, afirmando as características multiculturais e pluriétnicas do povo brasileiro.

Art. 5º O ensino de "História das Populações Negras, Indígenas e demais Etnias que compõem a Nacionalidade Brasileira" será obrigatório em todos os níveis da educação brasileira, na forma que a lei dispuser.

§ 6º Caberá ao Estado, dentro do sistema de admissão nos estabelecimentos de ensino público, desde a creche até o segundo grau, a dotação de uma ação compensatória visando à integração plena das crianças carentes, a adoção de auxílio suplementar para alimentação, transporte e vestuário, caso a simples gratuidade de ensino não permita, comprovadamente, que venham a continuar seu aprendizado.

Art. 7º O Estado garantirá o título de propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos Quilombos.

Art. 8º Lei ordinária disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 9º O País não manterá relações diplomáticas e não firmará tratados, acordos ou convênios com países que desrespeitem os direitos constantes da "Declaração Universal dos Direitos do Homem", bem como não permitirá atividades de empresas desses países em seu território (grifo meu).

Na reunião do dia 25-05-87 da subcomissão da Família, Educação, Cultura e Esportes, há convocação de representantes religiosos, entre eles, Católica, Espírita e Protestante. Não há menção expressa à convocação de representante da religião africana¹⁹.

Nas demais subcomissões não houve intensa discussão sobre questões negras, mas apenas menções a necessidade de promover resgate histórico desta minoria, enquanto uma população historicamente marginalizada.

2.1.2) A proposta de reforma constitucional do regime jurídico de identificação quilombola

O art. 68 do ADCT da CR/88 é alvo de propostas de emenda à constituição e de ação direta de inconstitucionalidade proposta por integrantes do Poder Legislativo Federal. Os argumentos que fundamentam ambas as proposições têm em comum a crítica à perspectiva emancipatória da matriz antropológica.

Especificamente, questionam o fundamento legal de propriedade com base em identidade, estranho ao direito romano, base tradicional do direito civil brasileiro. E questionam a competência para demarcação de terras feita por um órgão do poder executivo.

A Proposta de Emenda à Constituição nº 215 de 2000- PEC 215, de autoria de Almir Sá, integrante do Partido Progressista Brasileiro, de Roraima, tem por objetivo incluir dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação sejam regulamentados por lei.

Tanto em relação aos índios, como em relação aos quilombolas, há reconhecimento da existência do direito conforme determinado pela Constituição. As deliberações parlamentares questionam aspectos formais e materiais da efetivação do direito, especificamente, a delimitação territorial.

As deliberações parlamentares em torno da PEC 215/2000 distribuem-se em possibilidade ou não de invasão de competência dos Estados-membros quanto à delimitação de terras originariamente de sua titularidade em face da competência do Congresso Nacional para delimitação e titulação em função de serem áreas de segurança e desenvolvimento nacionais e de proteção de fronteiras.

Outras deliberações parlamentares propõem a necessidade de lei formal para definição, alteração e supressão desses espaços territoriais, além de delimitação e titulação

¹⁹ “Informou ainda, a Presidência que, em sendo deliberado pelos Senhores membros da Comissão, poderão ser ouvidos alguns representantes de segmentos sociais durante audiências públicas. Em seguida, Sua Excelência concedeu a palavra ao constituinte Artur da Távola, relator da Comissão, que em vista da informação prestada pela Presidência, sugeriu sejam ouvidas as seguintes personalidades: (...) bem como um representante, a ser designado, da religião afro-brasileira.” (Diário da Assembleia Nacional Constituinte (Suplemento 90), 1987:161)
in: <http://passthrough.fw-notify.net/download/240407/http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/sup90anc08jul1987.pdf>

territorial. E outras ainda, propõem a manutenção da competência de iniciativa de lei com o Poder Executivo.

As deliberações referentes materialmente à extensão das terras e à identificação das comunidades indígenas e quilombolas questionam a extensão das terras, considerando a (il)legitimidade da ocupação ou da quantidade de indivíduos por fração de terra; quanto à possibilidade de não titular terras indígenas e quilombolas em regime de economia familiar.

Durante os discursos e debates, em que tal PEC foi debatida, a discussão manteve-se em torno dos aspectos jurídicos constitucionais formais e materiais para delimitação do território.

Representantes de movimentos sociais negros e indígenas protestaram contra a PEC 215/2000, e outras, em Audiências Públicas promovidas pelo Senado Federal afirmando que a “demarcação das terras passará a ser da bancada ruralista e de empreiteiras e mineradoras interessadas nas áreas em questão” e preveem “aumento dos abusos” já sofridos por estas populações tradicionais.

Entre os abusos, os participantes relataram “desde estupros e espancamentos até envenenamento da água e dos alimentos”.

Em relação aos índios, evitar o “genocídio”. In verbis:

Não bastasse toda essa pressão, criaram uma PEC que dá o controle da demarcação de terra para os latifundiários, os representantes deles no Congresso Nacional. É como colocar a raposa para cuidar do galinheiro, massacrar ainda mais as comunidades indígenas e quilombolas — afirmou Barela.

2.1.3) A arguição de inconstitucionalidade do regime jurídico de identificação quilombola

O Decreto 4887 de 2003 é objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, proposta pelo Partido Democratas. A ADI 3239 foi ajuizada em 2004 no Supremo Tribunal Federal.

O primeiro ponto questionado é a inadequação do decreto como instrumento normativo para prever desapropriação. Por tratar de restrição a direito fundamental individual, no caso de propriedade, somente lei formal, emanada pelo Poder Legislativo Federal, poderia disciplinar hipótese de desapropriação.

Argumentam, ainda, que na previsão de desapropriação é inconstitucional por violar segurança jurídica. Compreendem que os donos de terras particulares anteriores à CR/88 não podem ser penalizados por uma norma que “cria” direito de propriedade em suas terras. Afirmam que somente as terras particulares adquiridas a partir da promulgação da CR/88 deveriam ser objeto de desapropriação.

O terceiro ponto retrata incoerência entre a real intenção do art. 68 do ADCT da CR/88 e o critério de autoidentificação previsto no decreto. Compreendem que o critério de autoidentificação permitiria que outros interessados em reforma agrária usurpassem uma identidade quilombola para ter acesso à terra. Isto contrariaria a real intenção da constituição que, segundo os autores da ADI 3239, restringe-se apenas aos “habitantes das comunidades formadas por escravos fugidos, ao tempo da escravidão no país”.

O quarto ponto questiona que a delimitação territorial seja feita em função da reprodução física, social, econômica e cultural dos quilombos. Os autores da ADI 3239 fazem distinção entre “área do quilombo” e “área de atividades econômicas”, compreendendo que “atividades econômicas, como caça e pesca, eram comuns entre os quilombolas, o que demonstra que o desenvolvimento da comunidade também se deu fora dos limites do próprio quilombo”.

Com base neste entendimento, consideram inconstitucional que os próprios interessados delimitem fisicamente sua área, por extrapolar o que deveriam ter realmente por direito – somente a “área do quilombo”.

O pedido, ao final, é pelo julgamento procedente da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, declarando todo o Decreto 4887 / 2003 inconstitucional. O requerimento de concessão de medida cautelar foi deferido em 2005, pelo ministro relator, Cesar Peluzo, suspendendo os processos de titulação em curso, e mantendo a eficácia das titulações realizadas até então.

Com o julgamento definitivo da ADI 3239, finalizado dia 08/02/2018, julgando improcedente o pedido de declaração de inconstitucionalidade, o Decreto volta a produzir efeitos plenamente.

Como até o momento de conclusão da tese, os votos não haviam sido disponibilizados em seu inteiro teor, a apresentação da votação dos ministros será feita breve e superficial no capítulo referente ao poder judiciário.

2.2) A identidade quilombola segundo poder executivo

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e a Associação Brasileira de Antropologia – ABA participaram dos debates da Assembleia Nacional Constituinte e, depois da promulgação da CR/88, firmaram convênio para definir o conceito de “comunidades remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras” e o significado de “estejam ocupando suas terras”, texto do art. 68 do ADCT da CR/88.

Na década de 1990, com financiamento da agência de fomento Ford, INCRA e ABA criaram o grupo de trabalho Terras de Quilombo, promovendo estudos de campo de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil (O’DWYER, 2007).

Com o apoio acadêmico de diversas universidades brasileiras, os primeiros resultados de pesquisa deste Grupo de Trabalho foram na publicação da obra “Quilombos: identidade étnica e territorialidade” (2007), sob orientação de Eliane Cantarino O’Dwyer.

Entre as universidades filiadas a este convênio está a Universidade Federal Fluminense - UFF, à qual Eliane Cantarino O’Dwyer é vinculada institucionalmente como professora e pesquisadora do Instituto de Antropologia. O convênio com a ABA foi celebrado também com esta instituição acadêmica.

Embora haja divergências teóricas e acadêmicas entre antropólogos, esta obra e outras correlatas são consideradas um norteador das questões teórico-metodológicas que fundamentam o procedimento legal e administrativo de identificação e titulação de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, por ter sido utilizada para elaboração do Decreto 4887/2003 (O’DWYER, 2010 e RTID Sacopã, 2007).

A matriz teórico-metodológica adotada pelo INCRA para a identificação oficial do quilombo Sacopã afirma ter natureza emancipatória, propondo resgate histórico das populações tradicionais, atribuindo-lhes condição de ator social e de sujeito histórico (O’DWYER, 2002: 05-11).

O decreto 4887/2003, editado pela Presidência da República brasileira é fruto deste grupo de trabalho e de discussões com outros órgãos do poder executivo. Os principais conceitos operacionais e influências teórico-metodológicas desta matriz estão desenvolvidos no capítulo 4 desta tese, por integrarem a parte teórica da discussão deste trabalho.

2.2.1) O regime jurídico de identificação quilombola vigente

O instrumento normativo que regulamenta o art. 68 do ADCT da CR/88 é o Decreto 4887 de 2003. Editado pela cúpula do poder executivo federal, este decreto regulamenta o procedimento administrativo de identificação e de titulação de propriedade e estabelece competências, critérios normativos, regime jurídico e natureza jurídica da identidade e da propriedade quilombola.

Especificamente, prevê o critério de autoidentificação étnica, para fins de reconhecimento jurídico da comunidade quilombola; faz a delimitação física da área com base na reivindicação do território pela própria comunidade, com base na oralidade; determina desapropriação das propriedades particulares nas quais se assente a área quilombola demarcada.

2.2.1.2) O regime jurídico da propriedade quilombola

Quanto às definições, para fins de preenchimento da norma em branco presente na Constituição, o decreto 4887 / 2003 define o que são comunidades remanescentes de quilombo, no art. 2º caput, define seu critério de identificação no art. 2º, §1º e, por fim, define o critério

de identificação, medição e demarcação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades, no art. 2º, § 2º e 3º.

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

§1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Quanto às competências administrativas para materializar tais definições, o art. 3º prevê o Ministério do Desenvolvimento Agrário, com competência geral para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos e os Estados, DF e Municípios, como competência concorrente para tanto.

O INCRA assume competência específica para regulamentar procedimentos administrativos (art. 3º, § 1º) e o decreto estende competência a organizações civis não governamentais e outros órgãos governamentais para fins de execução do decreto, a partir de convênios celebrados com o INCRA (art. 3º, §3, art. 16, § único).

O Ministério da Cultura, por meio da Fundação Palmares, e da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial tem competência para acompanhar as ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes de comunidades quilombolas (art. 4 e 5º). Já a Secretaria do Patrimônio da União, para tomar “medidas cabíveis” para expedição do título quando as terras estiverem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos (art. 10).

O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais – IBAMA, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tem competência para tomar “medidas cabíveis” para a “sustentabilidade das comunidades, conciliando o interesse do Estado”, quando as terras ocupadas estiverem sobrepostas às unidades de conservação, áreas de segurança nacional, faixa de fronteira e terras indígenas (art. 11).

A Fundação Palmares e o INCRA tem competência para estabelecimento de regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores a publicação do decreto (art. 21 e parágrafo único).

O INCRA tem competência para promover registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais (art. 22 parágrafo único).

O decreto 4887/2003 estabelece direito e deveres às comunidades e aos órgãos competentes para participação no processo administrativo de reconhecimento e titulação. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos, iniciar e participar de todas as fases do procedimento administrativo (art. 6º). Aos entes federados, participar e impugnar a demarcação de terras (art. 8, 10, 11, 12). Aos detentores de título de domínio particular válido, a desapropriação (art. 13). Às famílias de agricultores clientes de reforma agrária, o reassentamento. (art. 15). Aos remanescentes, após a titulação, assistência jurídica para defesa da posse (art. 16) e tratamento especial para fins de política agrícola e agrária, além de assistência técnica e linhas especiais de financiamento (art. 20).

O decreto 4887/2003 estabelece, ainda: que o título de propriedade quilombola seja de natureza coletiva e pró-indiviso (ART. 17), que o regime de disponibilidade da propriedade seja de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (Art. 17), que a comunidade se constitua em associação civil (Art. 17, parágrafo único), gratuidade para expedição de título e registro cadastral (Art. 22).

2.2.2) O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade Sacopã

O documento oficial que registra os dados aqui retratados é o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade do Sacopã - RTID, publicado em outubro de 2007, como “resultado do grupo de trabalho constituído pela Superintendência do INCRA, no Estado do Rio de Janeiro, através da Ordem de Serviço/INCRA/SR-07/G/nº17, de 15 de maio de 2007”²⁰.

O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, comumente chamado “Laudo Antropológico” ou “Relatório Antropológico”, apresenta a proposta de território da comunidade a ser titulada, a partir das práticas sociais de resistência que constroem sua identidade no contexto do processo histórico de ocupação da Lagoa Rodrigo de Freitas.

Primeiramente, no relatório são desenvolvidos os elementos teóricos-base da matriz antropológica brasileira e, em seguida, com base em observação participante e entrevistas,

²⁰ RTID, pág. 4. O GT é composto por: um superintendente, um assegurado de quilombos, um engenheiro cartográfico, um procurador federal e um antropólogo. “O GT teve a incumbência de produzir e coligir as peças constitutivas do Relatório, em conformidade com as exigências legais previstas e aplicáveis, notadamente: - os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988; - o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da citada Carta; o Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003; e a Instrução Normativa (IN) nº20, de 19 de setembro de 2005; Na SR-07, o processo nº 54180.000712\2005-08 documenta os atos do Órgão relativos à titulação da comunidade de remanescentes de quilombos de Sacopã (família Pinto) e, conforme a IN nº 20, artigos 9º e 10º, cumpridos os pré-requisitos, chegou o momento da edição e da divulgação do RTID. Ao trabalho do GT somou-se o de Miriam Alves, na elaboração do Relatório Antropológico, e de Eliane Cantarino O’Dwyer, como coordenadora do projeto de pesquisa, além de outros colaboradores.

descrevem-se dados gerais e organização social da comunidade, seus meios de subsistência, sua origem e instalação, as funções dos membros principais para a constituição e o desenvolvimento da comunidade.

Em seguida, descreve-se o processo histórico de ocupação territorial da região na qual a comunidade está localizada, o contexto social e histórico referentes à escravidão que contextualizam a instalação e o desenvolvimento da comunidade. Dentro desse processo histórico, localizam-se as práticas sociais da comunidade para fins de defesa e manutenção do território e apresenta-se uma proposta de território construído a partir da origem e das práticas da comunidade, materializadas numa memória coletiva que orientam a ocupação e defesa do território hoje.

As demais partes são compostas de descrições e informações cartográficas e jurídicas a fim de preencher os requisitos processuais do Decreto 4887 de 2003, que regulamenta a propriedade quilombola, e definir a titulação da propriedade da comunidade.

O detalhamento e a análise da matriz antropológica brasileira com base na qual o Laudo Antropológico foi produzido será feita na 2ª parte, capítulo 4 – justificativa dessa escolha.

O Laudo Antropológico da comunidade Sacopã é composto de 8 partes, introdução, relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e cultural, planta memorial descritivo do perímetro do território, cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombo, cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos, levantamento da cadeia dominial, levantamento de superposição de áreas junto a órgãos públicos (pág. 03).

O método de pesquisa empregada pelo Grupo de Trabalho para a construção da memória coletiva e do processo histórico da comunidade é observação participante e entrevistas. A fonte é a oralidade, complementada com algumas fotografias que a comunidade guarda de seus antepassados e com a interpretação de alguns símbolos.

2.2.2.1) Instalação da comunidade

A comunidade Sacopã é constituída por 34 membros, distribuídos em 12 famílias²¹, descendentes de um único casal, D.^a Eva e Sr. Manuel Pinto. Este casal chegou à Lagoa Rodrigo de Freitas na década de 1930, fugido das más condições de trabalho a que eram submetidos nas fazendas do interior, após a abolição da escravidão, por serem descendentes de escravos²².

²¹ Pág. 118 e 119 – são 22 membros distribuídos em 8 famílias que “atualmente residem no território reivindicado” e 14 membros, distribuídos em 4 famílias que “residem fora do território e que pretendem residir no território.”

²² O estigma escravocrata fazia com que fazendeiros não tratassem negros com os mesmos direitos e garantias de um trabalhador assalariado. Sem legislação nem fiscalização suficientes\adequadas para a questão pós-abolição, os negros tinham dificuldade de reivindicar inclusive pagamento pelos serviços prestados.

No início do século XX, a Lagoa abrigava algumas fábricas têxteis que usava mão de obra de escravos libertos. Por isso, havia desde essa época grande concentração de moradias de população de baixa renda, pela proximidade com o trabalho.

Além dessas favelas, a Lagoa abrigava uma área residencial nobre, com sítios e chácaras, para alguns comerciantes e políticos da alta sociedade do Rio de Janeiro, por ser relativamente próxima do centro urbano da cidade, capital política e econômica do Império. Dentro desse contexto, o casal Pinto conseguiu, na Lagoa, trabalho de melhor qualidade nas chácaras da região, prestando serviços domésticos para a vizinhança.

Com autorização do dono de uma das chácaras, o casal construiu uma casa, criou seus filhos e a família ganhou a simpatia de alguns vizinhos e outros trabalhadores, vendendo animais criados no quintal, frutas e verduras cultivados e extraídos da mata. Os filhos do casal brincavam e frequentavam as casas das demais famílias da região.

D.^a Eva comandava a cozinha, exigia comparecimento dos filhos à mesa para as refeições. Exercia seus rituais religiosos numa caverna na mata e exigia que seus filhos aprendessem a rezar. Proibiu seus filhos de perguntar sobre as violências praticadas contra seus antepassados na senzala. Em especial, se recusava a falar sobre o suicídio de sua mãe depois de ter sido estuprada pelo filho do dono da fazenda.

O objetivo do silenciamento é evitar reproduzir fatos que lembrem racismo, preconceito e discriminação. O casal sabia que, enquanto efeitos nocivos da escravidão, as lembranças sobre violência deveriam ser substituídas por outras práticas que promovessem a aceitação da família na região.

A cozinha integrava os meios de produção de subsistência da comunidade por ser o local onde se processavam os animais, os frutos e as colheitas para venda. A cozinha constituía, assim, o núcleo de integração e de identidade da família.

Sr. Manuel Pinto abriu a “rua Sacopã”, que existe até hoje sob o nome de “Ladeira Sacopã”. O objetivo foi facilitar seu trabalho de motorista, melhorar a comunicação entre as chácaras e escoar mais facilmente o excedente da produção de subsistência. Uma das curvas da rua foi denominada por um dos antigos e ilustres moradores como “Curva da Eva” e este nome mantém-se até hoje.

2.2.2.2) Processo de urbanização

Até a década de 70, a região passou por uma fase intensa de urbanização e de higienização, com e a ampliação do acesso à região por autoestradas e túneis. Projetos de construção de moradias populares foram cogitados, mas não implantados, o que levou a remoção das favelas para longe da região. Nesse contexto, muitas chácaras para as quais a família trabalhava também deixaram de existir.

A família sofre com a perda de trabalho para as antigas famílias e chácaras. A família passa a se relacionar comercialmente também com moradores remanescentes da favela

da Catacumba, até então sua vizinha. Os filhos crescidos começam a constituir suas próprias famílias e a comunidade constrói novos quartos e casas para abrigar os novos membros. Além disso, os filhos do casal começam a procurar trabalhos urbanos por não ter mais a clientela das chácaras e para ter “melhores condições de vida” na cidade, na vida urbana. O interesse pela cultura da cidade e pela “modernidade” levou também à perda da cultura da reza.

A cozinha da comunidade teve suas atividades adaptadas ao novo contexto. A criação de animais e a plantação foram reduzidas por falta de mão de obra interna e por invasão do território por novas construções imobiliárias. A comunidade, então, institui uma pensão, para vender almoço para os trabalhadores da região, comprando matéria prima nos mercados novos que chegaram à região.

Os filhos de Sr. Pinto criam uma oficina mecânica dentro da comunidade e um ponto de taxi ao final da rua Sacopã. Os filhos aproveitaram a experiência que herdaram de Sr. Manuel Pinto que, quando era motorista das antigas famílias da região, desenvolveu habilidade no conserto de automóveis. O objetivo era de complementar renda e subsistência da comunidade.

Neste período, alguns bairros do entorno ganharam notoriedade pela proximidade com o centro da cidade e por se localizarem a beira-mar. São eles Copacabana, Ipanema e Leblon. Um projeto de reurbanização da área, tornando-a exclusivamente residencial de alto padrão é implantado na década de 70.

Esse processo de urbanização se intensificou a partir dos anos 70 e chegou à Lagoa Rodrigo de Freitas. Um acordo entre o governo e uma construtora decide transformar a região numa área residencial de altíssimo luxo. O plano incluía a remoção total da favela e das fábricas ainda remanescentes, além da construção de áreas de lazer e vias públicas conectando a Lagoa com a Orla de Copacabana, Ipanema e Leblon. O plano foi executado entre os anos 70 e 90.

O grau de intensidade desse processo de gentrificação definiu o grau de ameaça dos “outros” atores sociais contra a família Sacopã. Dentro de seu processo histórico, tais ameaças foram respondidas na mesma proporção com ações coletivas de resistência.

Da favela, alguns moradores tentaram se abrigar na comunidade alegando não terem para onde ir. A família resistiu e os expulsou a fim de manter o caráter familiar e comunitário que lhe era originário “Isso aqui não é favela”.

Das construtoras, diversas ações possessórias, muitas fundadas em títulos falsos²³; construções de muros e edifícios restringindo ainda mais a área de plantio e colheita da família; denúncias contra a pensão e a oficina mecânica, acusando serem atividades comerciais ilegais por ausência de autorização legal; oferta de dinheiro para que abandonassem a área.

²³ Ações movidas pelos Edifícios Camburiú, Edifício Cidade da Guarda e Edifício Lagoa Azul, vizinhos à comunidade, ano de 1986 (RTID,2007:131)

A família resistiu, atuando em juízo como autora e como ré, para defender a posse de suas terras e impedir o avanço das construções sobre seu território. A família se defendeu de ações possessórias e ajuizou ação de usucapião²⁴.

Nestas ações, a posse da família tem sido mantida a título precário, por falta de comprovação de qualquer outro título válido e graças à morosidade do Poder Judiciário. Tais ações permanecem em discussão até hoje, sem nenhuma decisão transitada em julgado, o que favorece a comunidade em parte, dada a incerteza da natureza jurídica da posse sobre a terra, que se arrasta desde 1930.

Do Estado, a implantação de planejamento urbano para fins residenciais, com leis definindo critérios de uso e manejo do espaço e dos recursos do solo; intensificação da fiscalização sanitária; restrição de comércio ilegal e sem autorização; denúncias que justificaram o uso de força policial para remoção da família à força.

Todas essas medidas extinguiram em definitivo a criação de animais, a plantação e a colheita na área da floresta. Restringiram também o uso da cozinha para venda de almoços e extinguiram a oficina mecânica, por ser atividade comercial dentro de área urbana residencial.

A família resistiu, modificando, mais uma vez, as práticas sociais para sua subsistência. A oficina mecânica deu lugar a um estacionamento informal, com aluguel de vagas de garagem para os novos e numerosos vizinhos, numa tentativa de ganhar mais proximidade e ser mais “útil” para a vizinhança.

A cozinha mantém parcialmente a venda de almoços, numa eterna batalha judicial e policial até os dias de hoje. Em busca de mais força política e social, a comunidade fundou, em 1983 o “Só na Lenha pagode bar”, uma roda de samba realizada aos domingos na cozinha Sacopã. As especialidades são o samba e a feijoada.

A divulgação na sociedade foi feita com a ajuda de antigos contatos da família, influentes no meio artístico e na mídia, o que ajudou a ganhar notoriedade e aceitação junto à alta comunidade artística.

Diante disso, a vizinhança não só manteve como acirrou a briga no Judiciário para proibir tal atividade. E conseguiu. Até hoje, todas as vezes que a Comunidade faz a roda de samba, a polícia vai lá e suspende as atividades, ameaçando com crime de desobediência.

A comunidade resiste mais uma vez e em 1992, institui uma associação civil para fins culturais, a fim de regularizar as atividades da cozinha e da roda de samba. A vizinhança e as autoridades locais, do executivo e do judiciário, entretanto, recusam-se a aceitar a natureza cultural da roda de samba e da cozinha, fazendo-se impor as normas sanitárias e de restrição a atividades econômicas da região.

²⁴ Ação judicial nº 75.001.500034-3 (0002014-29.1975.8.19.0001), em trâmite no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, atualmente com recurso para o Superior Tribunal de Justiça. Ver ainda, a ação judicial 0002015-14.1975.8.19.0001, em trâmite na mesma Corte. (RTID, 2007:131 e pesquisa no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro)

Num dos enfrentamentos entre polícia e comunidade, no início dos anos 2000, Tia Neném, sucessora de D.^a Eva no comando da cozinha, irmã de Luiz Sacopã, líder da comunidade, teve um infarto e faleceu. Desde então, há um painel de 1,5 x 1,0 metro fixo na cozinha Sacopã, para lembrar a hostilidade da vizinhança e do Estado contra a comunidade.

No laudo, este painel é um símbolo de resistência e de defesa da cozinha e da comunidade, marcando todo o seu processo histórico, sintetizando sua memória coletiva e sua origem comum.

2.3) A identidade quilombola segundo o poder judiciário.

Além da ADI 3239 acima relatada, há, em todo o Brasil, ações judiciais questionando aspectos pontuais do decreto 4887/2003 que ferem interesses de proprietários de terras ocupadas por comunidades postulantes dos direitos do art. 68 do ADCT da CR/88²⁵.

Há, em curso no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, processo judicial de usucapião proposto pela comunidade em face daqueles considerados invasores de sua área e processos judiciais ajuizados pela vizinhança exigindo cumprimento de lei do silêncio e às normas urbanísticas da região residencial.

O processo de usucapião é fundado na disputa pela posse da terra, com argumentos de fato, não havendo referência direta a questões relativas ao relacionamento entre a comunidade e outros atores. Como não consegui acesso a este processo por estar no Superior Tribunal de Justiça, não tenho como extrair trechos para exposição e análise.

O que é fato notório, divulgado pela mídia impressa, pelo próprio Luiz Sacopã e descrito no Laudo Antropológico da comunidade, é que o processo foi ajuizado na década de 70 a partir de quando a comunidade se sentiu ameaçada pelo avanço do mercado imobiliário na região, demonstrando interesse específico em suas terras, dentro do contexto de urbanização da área.

Como explicado acima, foi-me impossível acesso ao processo físico por que o processo encontra-se em fase de recurso no Superior Tribunal de Justiça, em trâmite. Para fins deste trabalho, portanto, atendo-me às ações judiciais de vizinhança que envolvem o quilombo Sacopã, às quais o acesso me foi possível.

2.3.1) Ações judiciais movidas pela vizinhança contra a comunidade Sacopã

²⁵ Entrevista com Sr. Miguel Pedro Alves Cardoso, concedida em 25/01/2013. O entrevistado é Antropólogo membro do Grupo de Trabalho constituído pela Superintendência do INCRA no Estado do Rio de Janeiro, nos autos do processo administrativo nº 54180.000712/2005-08.

Os processos judiciais ajuizados pela vizinhança, aos quais tive acesso, têm como temática comum a restrição de atividades comerciais e que causam barulho, como as rodas de samba e pagode e shows promovidos pela comunidade.

O processo originário referente aos conflitos de vizinhança data de 1989. O processo, em curso no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, foi arquivado em 2014. O processo subsequente, com mesmo objeto, é o 0097933-54.1989.8.19.0001, ainda em trâmite, sem previsão para ser finalizado.

Os apensados a este estão os números 0020902-33.2004.8.19.0000, 0034882-03.2011.8.19.0000, 0049997-64.2011.8.19.0000, 0011210-92.2013.8.19.0000, referentes a desmembramentos do conflito originário de vizinhança.

Nos autos do processo 0020902-33.2004.8.19.0000, por exemplo, ajuizado em 2004 pelo Condomínio do Edifício Cambury no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o pedido referente à interdição de atividades comerciais e sonoras foi julgado procedente em 2005.

Trata-se de ação judicial com pedido e causas de pedir similares à ajuizada em 1989 (ação nº 12.300) por este mesmo condomínio e outros condomínios da região contra a comunidade. Esta ação de 1989 já está arquivada e seus autos foram já incinerados. Entre as alegações da comunidade, então ré, está o trecho abaixo, constante na peça de contestação da ação ajuizada em 1989 e reiterada como argumento na ação mais recente²⁶.

II – Dos fatos. 9. Na realidade, o que se pretende os Autores, não só agora, mas de longa data, é a expulsão dos Réus e seus familiares do imóvel que ocupam, praticando verdadeiro terrorismo e uma perseguição racista sem precedentes como se irá demonstrar a seguir.

10. Os réus residem, com seus familiares, no imóvel designado por Rua Sacopã, 250 – Fundos, há mais de 40 anos, onde sempre trabalharam para a sua manutenção.

11. Acontece que, nas últimas duas décadas, a Região, onde se localiza o imóvel por eles ocupado, sofreu uma extraordinária valorização, constituindo-se de condomínios luxuosos de propriedade de pessoas de classe média alta.

12. Em contrapartida, a simples presença dos Réus e seus familiares, em terreno bastante extenso, ocupado por abundante vegetação – último reduto da Mata Atlântica – criou, em parte da vizinhança, revolta injustificada, em ter a sua volta, pessoas humildes, mas trabalhadoras e honestas, exercendo atividades caseiras e artesanais, porém lícitas e legais, que os incomodavam por não pertencerem à mesma classe social.

13. Realmente, torna-se bastante difícil para os proprietários e residentes de luxuosos imóveis “suportarem” a presença de vizinhos pobres, da Raça Negra, que cantam músicas, que criam animais domésticos para o seu sustento, que sobrevivem do seu modesto, mas honrado trabalho, que ocupam valiosa área, que a eles Autores interessariam ocupar para o seu próprio encanto.

14. Contra os Réus, os Autores assacam as mais torpes falácias, tais como:

²⁶ Fonte: fotografias tiradas em 2014 pela pesquisadora autora desta tese (acervo pessoal), antes do arquivamento definitivo e incineração. Tal trecho encontrava-se em páginas 140 – 150 da referida ação, de 1989. Foto nº 20140722_171410 a 455, arquivo pessoal

“... continuar sua senda criminosa...”

“... de outro feito bárbaro: estão a desmatar as áreas que ocupam!”

“... os Suplicados, exercitando seus ilegais comércios, vêm causando IRREPARÁVEIS PREJUÍZOS aos Suplicantes...”

“Não só a saúde dos vizinhos dos Suplicados está sendo colocada em risco...”

“... que se alcance a cessação do prejuízo, do incômodo e do desassossego a que estão submetidos...”

15. Dizem os autores:

“que estão os Réus a desmatar o terreno que ocupam; que poluem com esgoto a céu aberto os terrenos inferiores; que produzem queimadas no terreno para exploração de madeira e carvão; que a oficina mecânica produz ruído que impede o sossego dos Autores; finalmente, que os boêmios que saem das noitadas no imóvel dos Réus perturbam o silêncio da região.”

16. Na realidade, a segunda ré vive da venda de refeições em embalagem tipo “quentinha”, num trabalho artesanal e honesto! Fosse ela uma escultora famosa, ou uma cantora lírica que trabalhasse em sua luxuosa residência, não haveria ações para impedir o seu ofício.

17. Quanto ao terceiro réu, promove, junto com outros familiares, pequenos consertos mecânicos, lavagem e estacionamento de veículos no terreno, para manterem o seu modesto sustento. Todos esses serviços são isentos de barulho que poderiam perturbar o sossego da vizinhança.

18. Além disso, todas as construções existentes no terreno da Rua Sacopã, 250 – Fundos tem o seu esgoto canalizado (fotos nos documentos 7 a 10), jamais atingindo – como foi afirmado pelo Autores – com águas poluídas os condomínios inferiores aos terrenos dos réus.

Em fase de cumprimento de sentença, o debate se intensificou em grau recursal em função dos instrumentos usados pelo Poder Judiciário para promover a interdição. A alegação extraída pelo juízo para análise do pedido de reforma da decisão refere-se a possível perseguição em função de classe social e cor.

Irresignados recorrem os agravantes, alegando que foi proferida sentença em ação promovida pelos agravados, tendo sido a mesma julgada procedente, determinando que os agravantes se abstivessem de praticar qualquer tipo de comércio local, bem como, eventos de música popular, asseverando que respeitaram integralmente o decidido. Aduzem que os agravados tentaram, por diversas vezes empenhar-se em verificar da existência de descumprimento da decisão judicial, tendo requerido a expedição de mandado de verificação por diversas vezes, sendo todos estes deferidos pelo Juízo “a quo”, que, ao determinar a verificação, nada constataram que estivesse burlando ou mesmo descumprindo a decisão judicial proferida. Alegam que, estão sendo vítimas de perseguição por serem de família pobre, humilde e negra, e estão numa das áreas mais nobres do Rio de Janeiro, fato que incomoda a muitas pessoas.

Entre os instrumentos utilizados pelo Poder Judiciário questionado pela comunidade está a interdição física da porta de entrada do quilombo, impedindo entrada e saída de moradores.

Sustentam que, se persistir o deferimento de lacres e mandados de verificação, estar-se-á ultrajando o sentimento de dignidade e propriedade dos agravantes, como se estivessem sendo impedidos de usufruírem do ambiente que moram. Assim, requerem a reforma da decisão vergastada, em especial a efetivação através de oficial de justiça de plantão.

A decisão judicial subsequente é:

Compulsando-se os autos, não se verifica no pleito dos agravados, tampouco na decisão vergastada, a conotação de perseguição aos agravantes, por serem, como alegam, “...de família pobre, humilde e negra...” e estarem “... numa das áreas mais nobres do Rio de Janeiro...”

Como se saber, o cumprimento do julgado tornado definitivo há de ser feito segundo as suas determinações específicas.

No caso, trata-se de ação de obrigação de fazer, tendo sido a mesma julgada procedente, tornando definitiva a liminar deferida nos autos da medida cautelar, que determinou a suspensão das atividades comerciais, e a cessação do comércio diurno proveniente do conserto de automóveis e da prática noturna de shows artísticos, exploração de restaurante e bar.

Na verdade, o que se observa, é que a diligência ordenada na decisão monocrática, encontra-se em sintonia com o “decisum” proferido nos autos das Ações cautelar e ordinária proposta pelos recorridos em face da parte ora agravante, tendo inclusive, transitado em julgado.

Impõe-se consignar por oportuno, que, se for o caso, os lacres referidos devem ser colocados em locais que não impeçam o acesso dos moradores ao local. (Agravo nº 24384/04 proferido pela 18ª Câmara Cível, rel. Desembargador Jorge Luiz Habib, em 31/05/2005)

Observa-se a ausência de problematização quanto a questão histórico-social de racismo e discriminação trazida pela comunidade. O julgamento é técnico, significando o conflito estritamente no campo do direito de vizinhança e de manutenção de paz social.

Já o julgamento da ADI 3239, proposta por parlamentares pedindo declaração de inconstitucionalidade do decreto 4887/2003, teve resultado favorável aos interesses dos quilombolas.

Dez ministros votaram pelo reconhecimento da constitucionalidade do decreto, tendo apenas um votado pela declaração de inconstitucionalidade.

Dos dez que votaram pela constitucionalidade do decreto, apenas dois o fizeram parcialmente e propuseram restrições quanto ao tempo de início da posse da terra pelos quilombos. Eles elegeram como marco temporal a data da promulgação da CR/88.

Numa análise breve, superficial e preliminar²⁷, as decisões giraram em torno da compatibilidade técnico jurídica do reconhecimento de propriedade das terras ocupadas antes da Constituição de 1988 e do critério de autoidentificação.

Os argumentos mantiveram o discurso de necessidade de emancipação desta parcela da população, enquanto vítima de efeitos negativos da abolição da escravidão, como segregação e racismo.

O fundamento técnico jurídico predominantemente articulado foi a natureza de direito fundamental do art. 68 do ADCT da CR 1988.

Conclusão

Os debates na ANC e a matriz desenvolvida pelo INCRA mantém a justificativa e o objetivo das políticas de reconhecimento dos quilombolas fundadas nos efeitos prejudiciais do regime de escravidão e de sua abolição, no Brasil. Os aspectos históricos e a resistência são o elemento comum da identidade quilombola.

A PEC 215 e a inicial da ADI 3239 não fazem oposição direta a estes aspectos identitários. Procuram, por seu turno, alternativas ao processo legal de reconhecimento e de titulação, a fim de preservar características específicas universais do direito, como a centralização da tomada de decisões pelo Estado e a preservação do regime de propriedade no sentido romano tradicional.

Da mesma forma, a PEC 215 e a petição inicial da ADI 3239, propõem leitura diferenciada a esse aspecto identitário e protetivo ao proporem o deslocamento da competência para reconhecimento e titulação para o Legislativo.

Os subscritores da PEC 215 e da ADI 3239 buscam centralizar o poder de decisão em órgãos cuja concepção de remanescentes de quilombos é distinta da concepção antropológica emancipatória. Nessa perspectiva, a PEC 215 e a ADI 3239 afastam-se da concepção emancipatória da ANC, da matriz antropológica e dos objetivos do dec 4887.

Entretanto, o ponto de contato comum a todos esses atos têm em comum é a busca por uniformização, ou pelo menos de aspectos uniformes e universais, do conceito de remanescente de quilombo.

Já nas decisões de mérito proferidas pelo poder Judiciário no caso da comunidade Sacopã, a questão identitária específica da comunidade Sacopã, referida a seu histórico de base escravocrata não é apreciada.

²⁷ Até a conclusão desta tese, os votos não haviam sido publicados em seu inteiro teor. A referência que faço tem como fonte a notícia fornecida pelo setor de jornalismo oficial do STF. In: <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>

Ainda que conste menção ao racismo no relatório da decisão, tal questão é rechaçada dando lugar única e exclusivamente a equiparação da comunidade com demais condomínios na condição de vizinhos.

Nesse mesmo sentido, as atividades de subsistência da comunidade são equiparadas às demais comerciais, não havendo apreciação quanto a peculiaridade de ser uma produção artesanal, anterior ao processo de urbanização e contextualizada em resistência a um passado escravocrata.

Nesta perspectiva, tais argumentos do Poder Judiciário se afastam dos fundamentos constitucionais e presentes no Decreto 4887/2003, quanto a proteção integral da propriedade quilombola e da comunidade.

Do discurso à fabulação

3 – A escola francesa da análise do discurso (AD)

Introdução

A seleção e a distribuição dos assuntos no capítulo 3 foi feita conforme análises e avanços da pesquisa empírica. Os diferentes aspectos identitários retratados por Luiz Sacopã e pelos poderes de Estado permitiu a identificação de fronteiras que revelavam ditos e não ditos, processo de afirmação e de silenciamento, e pontos de contato e de afastamento entre as diversas perspectivas.

A escola francesa da Análise do Discurso – AD permite a investigação dos processos históricos que compõem os diversos discursos descritos no capítulo anterior por fundar-se no materialismo histórico-dialético e na linguística.

Seus limites foram revelados em função de sua insuficiência em articular aspectos históricos identitários que estão na base de todos os discursos, referidos à escravidão brasileira como elemento da condição histórica do Brasil de país colonizado por uma metrópole europeia.

Tal limitação pode ser suprida com a articulação da concepção de silêncio e de não-dito de Orlandi (1992), sendo esta sua contribuição à escola francesa da AD, a quem esta autora brasileira fundou maior parte de seus estudos e pesquisas.

A especificidade das falas de Luiz Sacopã, referentes às múltiplas relações que ele faz entre fatos, história e contextos, além das sucessivas adaptações e ressignificações de estratégias e símbolos revelou os limites teórico-metodológicos da escola francesa da AD e de Orlandi (1983 et all).

Especificamente para pensar a identidade conforme constituída por Luiz Sacopã foi necessário desconstruir o caráter linear e homogêneo da AD e de Orlandi (1983 et all) e avançar na concepção de fabulação, de Deleuze.

Os subitens abaixo estão sistematizados conforme as etapas de pesquisa acima retratadas. As noções gerais da AD revelam a coerência de sua escolha em função de sua filiação teórico-metodológica ser ancorada no materialismo histórico dialético.

A contribuição de Orlandi (1983 et all) revela os avanços da pesquisa a fim de superar limitações da AD. Em função da complexidade e da unidade da identidade revelada pelas falas de Sacopã, trago a contribuição de Derrida (2008, 2009) para desconstruir o caráter linear e homogêneo que revelam limites da AD e Orlandi (1983 et all) para análise da parte empírica referente ao capítulo 1.

E, por fim, trago a concepção de fabulação em Deleuze (1980, 1995, 1997) que, filiado a uma perspectiva desconstrucionista, permite a ressignificação do discurso e do processo histórico, em todos os seus aspectos e plúrimas ressignificações, como uma unidade, abandonando, assim, o caráter excludente das análises lineares e homogêneas.

3.1) Noções Gerais

A Análise do Discurso - AD, segundo perspectiva francesa²⁸, é uma metodologia inscrita na matriz teórico-filosófica do materialismo histórico-dialético²⁹, que toma o discurso como unidade empírica de análise (Pêcheux. Gadet, 1981, Pêcheux, 1975 e Maingueneau, 1976 e 1979).

Surgida nos anos 60, a análise do discurso se afasta criticamente dos estudos de linguística inicialmente desenvolvidos por Saussure, no início do século XX. Dentro de uma epistemologia estruturalista, até a década de 60 a linguística se apresentava como instrumento para diferenciar teoricamente os lugares e as estruturas entre língua e fala.

As críticas a esta concepção teórica, sintetizadas em Bakhtin e Barthes (1929)³⁰, precursores da escola francesa, são de natureza teórico-metodológica à visão autônoma e estruturalista da linguística. Independentemente entre si, esses autores levantam a discussão acerca da funcionalidade da linguística dentro da realidade social.

Enquanto Bakhtin afirmou que a língua é a materialidade de que a ideologia precisa para se objetivar, Barthes desenvolveu a necessidade de se pensar o conteúdo ideológico das formas da linguagem (Pêcheux e Gadet, 1981; Pêcheux, 1975).

A escola de Bakhtin manteve a fala como um fato social, mas atribuiu ao conceito de língua a característica de concretude, por ser, segundo esta visão crítica, fruto da manifestação individual de cada falante. E afirmou a necessidade de estudar as relações que vinculam a linguagem ao lugar teórico em que a ideologia se manifesta.

Já Barthes, dentro da semiologia, defendeu que a ideologia deve ser buscada não apenas nos temas onde tem sido mais facilmente percebida, mas principalmente nas formas, no funcionamento signifiante da linguagem, que, para ele, é o lugar de onde se dá sua materialidade. A semiologia, para Barthes, tem a função de fornecer instrumentos de análise e de oferecer alcance ideológico dos conteúdos (Maingueneau, 1987).

²⁸ Ainda, segundo Brandão, 1991 : 15-17, linguista pesquisadora da Universidade de Campinas – UNICAMP, que sistematizou as distinções principais entre escolas da análise do discurso e, portanto, aqui utilizada como fonte secundária, há duas perspectivas base para o início da AD, a americana capitaneada por Harris (Discourse Analysis, 1952), e a francesa, cujas origens remontam à R. Jakobson e a E. Benveniste, sobre a enunciação. Ambas tem lugar a partir dos anos 50.

A escolha metodológica da escola francesa neste trabalho se dá em função de sua perspectiva empírica, fundada no materialismo histórico-dialético. “Embora a obra de Harris possa ser considerada o marco inicial da análise do discurso, ela se coloca ainda como simples extensão da linguística imanente na medida em que transfere e aplica procedimentos de análise de unidades da língua aos enunciados e situa-se fora de qualquer reflexão sobre a significação e as considerações sócio-históricas de produção que vão distinguir e marcar posteriormente a Análise do Discurso.”(idem, ibidem)

²⁹ Pêcheux e Gadet, 1981:133, Pêcheux, 1975 e 1979 afirmam que a escola francesa de análise do discurso filia-se a uma certa tradição intelectual europeia acostumada a unir reflexão sobre texto e sobre história. Nos anos 60, sob a égide do estruturalismo, a conjuntura intelectual francesa propiciou, em torno de uma reflexão sobre a “escritura”, uma articulação entre a linguística, o marxismo e a psicanálise. A AD nasceu tendo como base a interdisciplinariedade, pois ela era preocupação não só de linguísticas como de historiadores e de alguns psicólogos. A AD nasceu, segundo eles, de uma certa prática escolar que é a da explicação de texto muito em voga na França, do colégio à Universidade, nos idos anteriores a 1960.

³⁰ apud Brandão, 1991:15.

A partir destas críticas, Mainueneau (1987) avança na sistematização da escola francesa da AD e observa que essa metodologia nasce como interdisciplinariedade entre três grandes áreas do conhecimento, a linguística, marxismo e história.

Além disso, por ser o discurso também objeto de estudo da psicologia e da sociologia, este autor afirma que a linguagem só será constituída como uma “competência sócio-ideológica”, se a integração metodológica destas áreas do conhecimento compreender outras três dimensões de investigação, *in verbis*:

o quadro de instituições em que o discurso é produzido e que delimita fortemente a enunciação;

os embates históricos, sociais, etc que se cristalizam nos discursos;

o espaço próprio que cada discurso configura para si mesmo no interior de um interdiscurso; (1987:17-18)

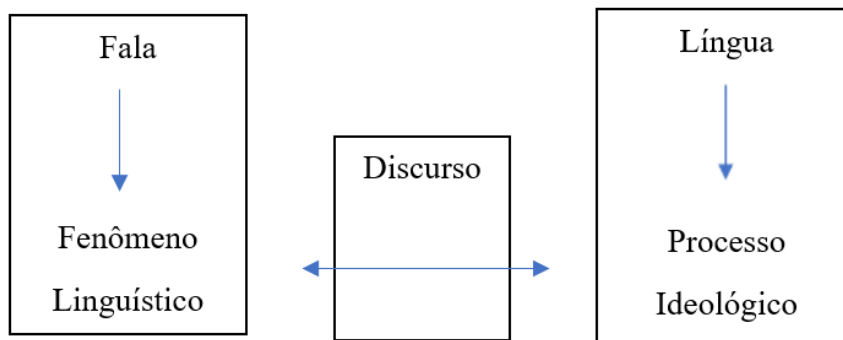
A reunião destas condições de investigação, dentro da visão crítica à concepção estruturalista e idealista da linguística, permite que o campo empírico seja investigado levando em consideração as relações sociais e culturais nele presente, como fonte da construção do objeto de estudo, dentro da lógica dialética-material.

Essas perspectivas críticas à linguística estruturalista foram estudadas e aprofundadas por Pêcheux³¹, que, capitaneando a partir de então, a escola francesa de análise do discurso³², aprofunda a relação entre fala e língua para ressignificá-las, respectivamente, como fenômeno linguístico e processo ideológico. E desenvolve a categoria de discurso como suporte de pensamento e como interação entre essas duas “novas” categorias.

Figura 1 - Esquema explicativo de discurso

³¹ Pêcheux (1981:133), quando questiona a natureza epistemológica da língua entre os estruturalistas pondera que « Il se trouve que, de leur côté, les linguistes structuralistes avaient progressivement débouché (...) sur la nécessité du primat épistémologique de l'étude de la langue comme structure formelle. De Saussure au C.L.P., du C.L.P. au fonctionnalisme, de Bloomfield à Harris et de Harris à Chomsky, un déplacement théorique s'est accompli, qui aboutit à placer au cœur des préoccupations linguistiques la question de la construction syntaxique des énoncés ; sur le terrain américain, cette question se posera dans des formes faisant directement allusion aux préoccupations de la logique mathématique. Ainsi, des notions (...) commencèrent-elles à circuler entre le champ de la logique formelle et celui de la linguistique, dans des conditions qui ne pouvaient être réglées a priori ni par la linguistique ni par la logique mathématique. D'où cet affrontement polémique que nous allons maintenant retracer. »

³² Maldidier (1997:15-28) atribui à AD um estatuto histórico próprio em relação à linguística, na medida em que Dubois e Pêcheux fundam a escola francesa de AD a partir da década de 60, erigindo a AD a nova disciplina dentro das “condições de possibilidade de um campo novo dentro da conjuntura teórico-política do fim da década de 1960” (1997:15). Enquanto Dubois elege o discurso político como objeto específico da nova disciplina, Pêcheux desenvolve nos termos de uma teoria não-subjetiva, “numa ruptura tanto com as práticas de explicação de texto, quanto com os métodos estatísticos em vigor nas ciências humanas. (...) a análise do discurso é pensada como ruptura epistemológica com a ideologia que domina nas ciências humanas” (1997:18).



Pêcheux (1988) reúne essas dimensões a partir das concepções de ideologia, de Althusser, e de discurso, de Foucault, aprofundando, respectivamente nestes autores, as relações entre as concepções de Aparelhos Ideológicos e Repressores de Estado e de formação discursiva e de discurso enquanto dispersão³³.

Para ele, a epistemologia geral da AD conta com três grandes áreas do conhecimento científico: o materialismo histórico, como teoria de formações sociais e suas transformações, incluindo teoria das ideologias; a linguística, como teoria de mecanismos sintéticos de enunciação ou como condição de possibilidade do discurso; e a teoria do discurso, como teoria de determinação histórica de processos semânticos. Especificamente, quanto ao materialismo histórico, a região que concerne à Pêcheux é a da superestrutura ideológica em sua relação com o modo de produção que domina a formação social respectiva (Pêcheux, 1988; Pêcheux. Fuchs. 1975: 8 e 10).

Esta relação particular entre ideologia e modo de produção é que será desenvolvida por Pêcheux como interpelação do sujeito como sujeito ideológico, ferramenta metodológica esta que permite ao pesquisador identificar, descrever e analisar a interdiscursividade que compõe o Sujeito Ideológico e a formação discursiva constituída.

Sob a perspectiva da teoria crítica, desenvolvida na fase teórica da tese, estas áreas do conhecimento são ancoradas na realidade e instrumentalizam “imanência” e “transcendência”, elementos fundamentais da teoria crítica (Horkheimer, 1974), referência teórico-metodológica deste trabalho.

3.2) O dito e o não dito

3.2.1) Ideologia de Althusser e discurso de Foucault em Pêcheux

Pêcheux (1975, 1988) justifica a escolha da concepção de ideologia em Althusser a partir da reformulação althusseriana do lugar teórico da ideologia, dentro do materialismo histórico-dialético, como elemento de construção de conhecimento e poder político. Pêcheux se apropria de duas construções althusserianas.

³³ Respectivamente, as referências bibliográficas são Aparelhos Ideológicos de Estado, de Althusser e Arqueologia do Saber, de Foucault.

Primeiro, da ampliação que Althusser faz da função da superestrutura ideológica para além da legitimação do modelo económico, conforme concepção de “condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção” (1988:143).

As condições reais de existência são distribuídas pelas relações de produção económicas com diferentes tipos de contradições políticas e ideológicas resultantes dessas relações. Em um momento histórico dado, as formas ideológicas em presença cumprem, de maneira necessariamente desigual, seu papel dialético de matéria-prima e de obstáculo com relação à produção dos conhecimentos, à prática pedagógica e à própria prática do proletariado (grifo meu. Pêcheux, 1988:77).

Les travaux marxistes récents montrent qu’il est insuffisant de considérer la superstructure idéologique comme l’expression de « la base économique », comme si l’idéologie était constituée par la « sphère des idées » au-dessus du monde des choses, des faits économiques, etc. En d’autres termes, la région de l’idéologie doit être caractérisée par une matérialité spécifique articulée sur la matérialité économique : plus particulièrement, le fonctionnement de l’instance idéologique doit être conçu comme « déterminé en dernière instance » par l’instance économique dans la mesure où il apparaît comme une des conditions (non économiques) de la reproduction de la base économique, plus spécifiquement des rapports de production inhérents à cette base économique³⁴ (grifo meu. Pêcheux. Fuchs. 1975: 9-10).

Segundo, da construção dos Aparelho Ideológico de Estado - AIE como instrumentos de reprodução de dominação e como lugar e meio no qual a dominação se realiza. O aparelho ideológico de estado é o conjunto de rituais, comportamentos e sanções que determinam a conduta do sujeito para integrá-lo a certa ideologia (Pêcheux, 1975)³⁵.

mas os aparelhos ideológicos de estado não são, apesar disso, puros instrumentos da classe dominante, máquinas ideológicas que reproduzem pura e simplesmente as relações de produção existentes (...) os aparelhos ideológicos de Estado constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção (1988:145).

Pêcheux se apropria dos aparelhos ideológicos de estado de Althusser como:

réalités complexes qui (...) se caractérisent par le fait qu’elles mettent en jeu des pratiques associées à des places ou à des rapports de places qui renvoient aux rapports de classes sans pourtant les décaler exactement. À un moment historique donné, les rapports de classes (la lutte de classes) se caractérisent par l’affrontement, à l’intérieur

³⁴ Os trabalhos marxistas recentes mostram que não é suficiente considerar a superestrutura ideológica como expressão “da base económica” como se a ideologia fosse constituída pela “esfera de ideias” acima do mundo das coisas, dos fatos económicos, etc. Em outros termos, a região da ideologia deve ser caracterizada por uma materialidade específica articulada sobre a materialidade económica: mais particularmente, o funcionamento da instância ideológica deve ser concebida como “determinada em última instancia” pela instancia económica na medida em que aparece como uma das condições (não económicas) da reprodução da base económica, mais especificamente das relações de produção inerentes a esta base económica. (tradução livre)

³⁵ Soulignons enfin qu’une formation discursive existe historiquement à l’intérieur de rapports de classes donnés ; elle peut fournir des éléments s’intégrant dans de nouvelles formations discursives, se constituant à l’intérieur de nouveaux rapports idéologiques mettant en jeu de nouvelles formations idéologiques. (1975 :12)
Consideremos enfim que uma formação discursiva exista historicamente no interior de certas relações de classe; ela pode fornecer elementos integradores de novas formações discursivas, constituindo-se no interior de novas relações ideológicas colocando em jogo novas formações ideológicas. (tradução livre)

même de ces appareils, de positions politiques et idéologiques « qui ne sont pas le fait d'individus, mais qui s'organisent en formations entretenant entre elles des rapports d'antagonisme, d'alliance ou de domination (1975 :12).³⁶

Pêcheux (1975 e 1988) justifica esta funcionalização da ideologia e dos AIE para questionar epistemologicamente a produção do conhecimento como instrumento de dominação política e de organização social.

Pêcheux (1988) estuda, de um lado, as relações estabelecidas historicamente entre indivíduo, ideologia e produção do conhecimento e, de outro lado, discurso, língua e fala e texto, como elementos que permitem descrever e estruturar certa materialidade, historicamente determinada.

Tais estudos se travaram tanto no campo filosófico de produção de conhecimento, como no campo da linguística. O raciocínio de Pêcheux foi construído dialeticamente com as seguintes premissas materiais:

- a) o sujeito deve ser suporte de seu enunciado e o conjunto dos efeitos subjetivos subjacentes a este enunciado – conceito de enunciação, para Pêcheux (1988:62-63);
- b) o exame da relação do sujeito com aquilo que o representa deve ser feita segundo abordagem teórica materialista do funcionamento das representações e do pensamento nos processos discursivos - teoria da identificação e da eficácia material do imaginário (1988:125).

Com base nessas premissas, Pêcheux (1988) afirma que a ideologia é um atributo do indivíduo. Uma vez interpelado pela reprodução das forças de produção, o indivíduo é constituído em sujeito ideológico. Suas características definidoras são:

- a) ser conduzido (grifo do autor no original) pelos aparelhos ideológicos de estado, tendo a impressão de exercer sua livre vontade;
- b) ocupar lugar numa ou noutra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção (Pêcheux. Fuchs. 1975:10).

Se o indivíduo não for interpelado pela ideologia, ele é um não-sujeito. Para tanto, Pêcheux desenvolve o conceito de formação ideológica para caracterizar um aspecto da luta de classes, dentro dos AIE, suscetível de intervir como uma força que enfrenta outras numa conjuntura ideológica caracterizada por uma formação social num certo momento.

Chaque formation idéologique constitue ainsi un ensemble complexe d'attitudes et de représentations qui ne sont ni « individuelles » ni « universelles mais se rapportent plus ou moins directement à des positions de classes en conflit les unes par rapport aux autres (1975 :10-11)³⁷.

³⁶ Realidades complexas que (...) se caracterizam pelo fato que elas colocam em prática práticas associadas à lugares ou à relação de lugares que reenviam às relações de classes sem, entretanto, os decalcar de forma exata. Num momento histórico dado, as relações de classe (a luta de classes) se caracterizam pelo afrontamento, no interior mesmo destes aparelhos, de posições políticas e ideológicas (que não são o fato de indivíduos, mas que se organizam em formações integrando entre eles relações de antagonismo, de aliança ou de dominação. (tradução livre)

³⁷ Cada formação ideológica constitui assim um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem individuais, nem universais, mas se relacionam mais ou menos diretamente às posições de classe em conflito um em relação aos outros. (tradução livre)

E afirmar, a partir daí a função do discurso como um dos aspectos materiais da materialidade ideológica³⁸. O discurso, enquanto um dos aspectos e é determinado pelo contexto histórico no qual a luta de classe se desenvolve, incluindo o direito, a moral, os conhecimentos da época, a religião, etc (1975:12).

É dentro desta relação ideológica de classes que Pêcheux inscreve o que denomina processo discursivo, conceito por ele construído a partir da noção foucaultiana de ‘formação discursiva’.

A preocupação de Pêcheux é reconhecer que se a língua é indiferente à divisão das classes sociais e à sua luta, as classes sociais não o são em relação à língua a qual utilizam de acordo com o campo de seus antagonismos³⁹.

3.2.2) Formação discursiva e interdiscursividade em Pêcheux e Maingueneau

Pêcheux se apropria da concepção foucaultiana de formação discursiva como um sistema de formação compreendida como conjunto de regras discursivas que determinam a existência dos objetos, conceitos, modalidades enunciativas, estratégias (1975 e 1988).

Trata-se de desenvolvimento da característica da heterogeneidade do discurso, característica esta responsável pela revelação de contradições, do diferente que embasa todo discurso.

A partir deste recorte, Pêcheux (1975 e 1988) afirma que a relação dialética entre formações discursivas e ideologias alimentam-se reciprocamente, num movimento que promove, ao longo do curso histórico, novas e heterogêneas formações discursivas e novas e heterogêneas formações ideológicas.

Essa forma de abordar o discurso vai afetar um conceito nuclear da AD: o de formação discursiva – em que se deve reconhecer a coexistência de “várias linguagens em uma única” e não a existência de “uma única linguagem” para todos.

Tais elementos, heterogêneos, relacionam-se entre si dentro do processo discursivo e permitem a visualização de um espaço de trocas entre vários ‘discursos convenientemente (ideologicamente) escolhidos’ (Maingueneau, 2014), que é a interdiscursividade.

³⁸ Este raciocínio de Pêcheux reforça assim a concepção althusseriana de ampliação da da ideologia para além dos aspectos econômicos. Pêcheux inclui o discurso como mais um aspecto. E, ao colocar o discurso dentro do materialismo dialético, Pêcheux lhe atribui igualmente função e contexto histórico-social fundado em experiências, concepção esta que será fundamental para compreender a funcionalização que Pêcheux faz de discurso, dentro de Foucault.

³⁹ Brandão, 1991:34, estuda a escola francesa da análise do discurso para aprofundar as relações entre língua, fala e discurso e pensar processos ideológicos e fenômenos linguísticos. Para ela o processo discursivo é produção de sentido, discurso passa a ser o espaço em que emergem as significações. E aqui, o lugar específico da constituição dos sentidos é a formação discursiva, noção que, juntamente com a de condição de produção e formação ideológica, vai constituir uma tríade nas formulações teóricas da AD (Brandão, 1991:34 e 35).

O interdiscurso passa a ser o espaço de regularidade pertinente, do qual os diversos discursos não seriam senão componentes. Esses discursos teriam a sua identidade estruturada a partir da relação interdiscursiva e não independentemente uns dos outros para depois serem colocados em relação (Maingueneau, 1987 e 2014).

E é neste contexto filosófico que Pêcheux critica a concepção de Sujeito como origem absoluta do conhecimento e como produtor único da ciência – Sujeito com S maiúsculo (1988:133)⁴⁰.

Pêcheux vê que tanto a concepção clássica quanto a moderna impedem a produção de conhecimento porque não considera a experiência do indivíduo (1988:60), nem permite a compreensão da prática política (1988:131), que são, segundo Pêcheux, circunstancialmente determinadas pelas relações materiais de produção.

E afirma isso, ao reconhecer a linguística enquanto um sistema que se reproduz a partir de experiências anteriores.

É este ponto teórico o fundamento para Pêcheux (1988) atribuir importância funcional à formação ideológica e ao sujeito (com s minúsculo) como engrenagens para o conceito de formação discursiva, que, enquanto efeito da interdiscursividade, determina a produção de discursos numa perspectiva heterogênea, na medida em que revela as contradições ideológicas existentes dentro dessa polifonia aparentemente coerente e totalizante.

Assim, há uma heterogeneidade que é constitutiva do próprio discurso e que é produzida pela dispersão do sujeito. Essa heterogeneidade, entretanto, é trabalhada pelo locutor de tal forma que, impulsionado por uma “vocalização totalizante” faz com que o texto adquira, na forma de um concerto polifônico, uma unidade, uma coerência, quer harmonizando as diferentes vozes, que “apagando” as vozes discordantes.

Trata-se da formação discursiva que, enquanto efeito da interdiscursividade, permite a visualização das relações entre o ‘Eu’ e o ‘Outro’ ambos presentes num ‘Mesmo’.

No espaço discursivo, o Outro não é um fragmento localizável, nem uma citação, nem uma entidade exterior; não é necessário que ele seja atestável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a ele próprio, que não é em nenhum momento focalizável sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é o que sistematicamente falta num discurso

⁴⁰ As premissas de Pêcheux são construídas a partir da desconstrução que ele fez das seguintes bases epistemológicas idealistas de conhecimento, cujas relações entre sujeito, ideologia, produção do conhecimento, de um lado e texto, língua e fala, de outro, se davam da seguinte forma:

- teoria da subjetividade, segundo a qual o sujeito, subordinado à verdade de seu discurso, na época clássica, se torna progressivamente a fonte desse discurso (1988:51). Segundo Pêcheux, essa categoria de subjetividade é reelaborada por Kant e por seus sucessores, com base na oposição aristotélica contingente \ necessário, conforme o predicado pertence ao sujeito ou ao objeto, isto é, conforme está dentro ou fora do conceito.

- Pêcheux apoia-se em Husserl e que observa a “natureza do deslocamento histórico” da distinção clássica para moderna se dá entre objetivo e subjetivo, como dois tipos modernos de conhecimento. Fundados na “nova” noção de ato do sujeito, “uma expressão objetiva da realidade é aquela cuja significação depende ou pode depender simplesmente de sua realidade de fenômeno fônico e pode ser compreendida sem precisar levar em consideração a pessoa que a exprime nem as circunstâncias nas quais ela se exprime. Já a expressão subjetiva da realidade seria toda aquela pertencente a um grupo que apresenta uma unidade conceitual de significação possível, de tal maneira que seja essencial para essa expressão orientar, a cada vez, sua significação atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala ou sua situação” (S\D:147-8 e 95-6 apud 1988:54).

e lhe permite fechar-se em um todo. Ele é esta parte do sentido que foi preciso que o discurso sacrificasse para constituir sua identidade (Maingueneau, 1987:31).

Sob essa perspectiva, a AD permite a apreensão não só da formação discursiva, mas também “a interação entre formações discursivas uma vez que a identidade discursiva se constrói na relação com um Outro presente linguisticamente ou não no intradiscorso.”⁴¹

Entre os limites desta perspectiva teórico-metodológica da AD para este trabalho, temos a necessidade de ressignificar a concepção de luta de classes de Pêcheux, segundo especificidades brasileiras, em razão de sua característica de ex-colônia.

A análise deste limite encontra-se no tópico a seguir, fundada numa análise crítica à Pêcheux a partir de análise do campo empírico. Trata-se da necessidade de alargamento da concepção de luta de classes de Pêcheux, para além da concepção econômica que este autor propõe.

Aprofundando tais limitações, a partir de releituras, sistematizações e interpretações de obras de Pêcheux, com intercâmbios e publicações frequentes com estudiosos franceses sobre o tema, Orlandi, linguista brasileira propõe, dentro da lógica colonialista brasileira, a investigação de significados histórico-sociais do silêncio ou do não dito para além das concepções de dito e interdiscorso, já estabelecidas pelos autores franceses.

Tais contribuições de Orlandi serão articuladas nesta pesquisa a fim de promover ajustes teórico-metodológicos da escola francesa da Análise do discurso, compatibilizando-a à realidade social aqui investigada.

3.2.3) Análise crítica à Pêcheux

A partir da pesquisa de campo, eu analiso o recorte teórico acima, que fiz de Pêcheux, e desenvolvo duas críticas à sua teoria de Pêcheux, a fim de “ajustá-la” à realidade brasileira.

Trata-se do alargamento da concepção de luta de classes, para além do aspecto econômico a que Pêcheux se atém.

Eu o faço atendendo as premissas teórico-metodológicas de emancipação do indivíduo, na teoria crítica, de ator social e de sujeito histórico, tomando em conta as peculiaridades observadas nas falas de Luiz Sacopã.

E retomo as concepções de Falbo e Falcão (2015), apresentadas no capítulo 4 desta tese, que analisaram a comunidade Sacopã à luz da teoria de novos movimentos sociais.

Primeiramente, uma crítica ao sujeito ideológico inscrito numa luta de classes – crítica para reconhecer a existência de Sujeito Histórico, em novos movimentos sociais em que se luta por inclusão e acesso, e não necessariamente por alteração de regime econômico.

⁴¹ Brandão, 1991:75, sintetizando Maingueneau, 1984 e Pêcheux, 1988

Segundo uma crítica à Teoria não subjetiva da constituição do Sujeito – crítica considerando que a formação discursiva por si só desconsidera a rede de interesses específicos do indivíduo que está na base na formação de seu(s) discurso(s).

A luta de Sacopã por inclusão na sociedade e por acesso a direitos não passa pela concepção econômica apenas. E as práticas e discursos usados são construídos segundo memória discursiva, domínio da memória e domínio de atualidade.

A primeira evidência empírica é a recusa sistemática às ofertas de dinheiro para deixar o local. Isto significa certa rejeição de acesso a bens econômicos e meios de produção específicos da sociedade capitalista com um propósito específico, qual seja, o de manter a identidade perante os outros.

A preocupação é de marcar a territorialidade a partir de uma concepção não econômica. Ainda que a comunidade lute e desfrute de outros bens e meios de produção econômicos (como a prestação de serviços culturais, como o samba e a feijoada), a insistência em permanecer naquele local revela um interesse específico que define e é definido tanto por apropriação específica de discursos de discriminação e racismo, como por manipulação de práticas sociais dirigidas a certo fim, para materializar certo interesse.

A materialidade do discurso do Luiz Sacopã permite constatar que a luta não se trava necessariamente entre proletariado e burguesia no sentido puramente econômico do termo, como retoma Pêcheux a partir de Althusser.

A luta é por inclusão e legitimação social e cultural. Luiz Sacopã faz remissão, no passado, à origem escravocrata, a qual, segundo ele, é marcada por violência e discriminação.

E, no presente, faz remissão a um senso comum de rejeição e ilegitimação sócio-cultural que lhes impede acesso a direitos e bens. Em ambos os casos, a exclusão econômica é uma consequência, mas não uma causa determinante, como a original relação burguesia – proletariado previra.

Nesse sentido, a concepção escravocrata na qual Luiz Sacopã localiza a origem de sua ilegitimação e de sua rejeição perante a sociedade define a “burguesia” a qual ele se refere. Não é apenas a burguesia de Marx, econômica e dona dos meios-de-produção.

A burguesia a que Luiz Sacopã se refere diretamente ou através de “eles” é composta por todos aqueles que reagem negativamente contra seus interesses. Tal rejeição, embora tenha fundamento histórico numa relação econômico-trabalhista entre escravo e senhor, é, hoje, no século XX, uma rejeição de natureza sócio-cultural.

Este senso comum, embora tenha sido herdado da relação econômica, estabelecida por gerações anteriores, se modificou, dentro de interdiscursividades, ao longo do século XX, para assumir uma função específica e material, hoje, de impedimento de exercício de direitos fundamentais.

Os discursos são construídos por Luiz Sacopã diante desse impedimento, materializando específico interesse de defesa de sua permanência no local. A constituição do Sujeito segundo ideologias pré-determinadas fica, portanto, relativizada, ao compreendermos que a ideologia de Luiz Sacopã é construída segundo interesses e práticas específicas ao longo do processo histórico da comunidade.

Fazendo uma breve comparação, apenas a título ilustrativo para este ponto específico, com outras comunidades, como por exemplo a Marambaia e a Machadinha, observamos que suas respectivas ideologias que regem suas práticas e discursos são também fundadas em especificidades históricas.

Eventuais pré-ideologias podem estar presentes como fundamento linguístico enquanto materialidade que as reúne sob certa concepção de resistência contra escravidão, mas não se mantém similares quando comparamos suas respectivas memórias discursivas, domínios de memória e domínio de atualidade.

As ações judiciais nas quais a comunidade Sacopã é ré ou autor revelam o senso comum d“eles”, desta “burguesia”, dos “poderosos” contra cujos efeitos materiais Luiz Sacopã desenvolve práticas de resistência e materializa seus discursos.

A duas porque ele reconhece a sua condição social como uma marca identitária, que o distingue dos outros e reproduz sua origem de resistência.

3.3) Orlandi e o ajuste da AD à realidade brasileira

3.3.1) O recorte teórico-metodológico de Orlandi

A partir da linguística, Orlandi (1986, 2012, 2012) se apropria as categorias teóricas formação discursiva, interdiscursividade, ideologia e sujeito, de Pêcheux a fim de pensá-las segundo uma realidade histórica específica brasileira, de colonização europeia (1990, 2011).

No plano teórico-linguístico, retoma a relação entre formação discursiva e interdiscursividade para compreender a função do “já-dito” como “já-internalizado” como memória que se mantém presente diante da desnecessidade de repetição.

As formações discursivas podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso, configurações específicas dos discursos em suas relações. O interdiscurso disponibiliza dizeres, determinando, pelo já-dito, aquilo que constitui uma formação discursiva em relação a outra. Dizer que a palavra significa em relação a outras, é afirmar essa articulação de formações discursivas dominadas pelo interdiscurso em sua objetividade material contraditória” (Orlandi, 2009:45)

Trata-se da historicidade que, no plano seguinte, teórico-sociológico, compõe a ideologia que interpela o sujeito. (Orlandi, 2009:32 e 46). Este recorte nos permitirá, no desenvolver da tese, pensar a função destas categorias para a construção do sujeito enquanto “ator social”, a partir da apropriação que a autora faz do ‘sujeito ideológico’ de Pêcheux.

O interdiscurso é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido. E isto é efeito da interdiscursividade: é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular se apague na memória para que, passando para o “anonimato”, possa fazer sentido em “minhas” palavras. No interdiscurso, diz Courtine (1984), fala uma voz sem nome. (Orlandi, 2009: 33 - 34)

3.3.2) A contribuição de Orlandi

Esta relação entre dito e não dito permite à autora atribuir específica caracterização ao “não-dito” ou ao “silêncio”, distanciando-se, neste ponto, da escola originária francesa da AD. A autora retrata o “silêncio” ou “não-dito” segundo duas perspectivas, a teórico-linguística e a histórica, ou epistemológica.

Na primeira perspectiva, teórico-linguística, Orlandi (1990 e 1992:12) retoma o lugar que a ideologia ocupa na interdiscursividade (rede de dizeres) de Pêcheux para compreender o discurso como lugar de contato entre língua e ideologia e assim, atribuir ao silêncio um lugar de essencialidade na constituição do discurso.

Ela parte do pressuposto de ideologia como materialidade histórica e do discurso e da linguagem como condição de possibilidade e de materialidade histórico-social.

Sob esse recorte teórico, Orlandi critica a caracterização de silêncio que Pêcheux e Ducrot (1972 apud 2015:12). Ela compreende que esses autores consideram o silêncio como um tipo de implícito, um sobreposto, um “resto secundário da linguagem” (1972 apud 2015:12).

Para Orlandi, entretanto, o silêncio seria a “garantia do movimento de sentidos”, assumindo duas características principais: “Se uma dessas características livra o silêncio do sentido passivo e negativo que lhe foi atribuído nas formas sociais da nossa cultura, a outra liga o não-dizer à história e à ideologia” (1992:12).

Entre os tipos ou desdobramentos do silêncio que Orlandi (1992:24) trabalha, estão:

- a) o silêncio fundador, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significativo, produzindo as condições para significar;
- b) a política do silêncio, que se subdivide em:
 - b1) silêncio constitutivo, o que nos indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as “outras” palavras); e
 - b2) o silêncio local, que se refere à censura propriamente (aquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura).

A contribuição desta perspectiva para a perspectiva seguinte – e para este trabalho – é que o silêncio empodera o sujeito por ser “a possibilidade, para o sujeito, de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do “um” com o “múltiplo”, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa” (Orlandi, 1992:24).

Na segunda perspectiva, histórico-epistemológica, Orlandi (1990) caracteriza a relação entre “dito” e “não-dito” a partir do discurso de colonização imposto ao Brasil pelos europeus. Um “discurso das descobertas” que garantiu ao europeu colonizador institucionalizar um sentido específico que “toma o lugar do discurso histórico, produzindo o brasileiro como um sujeito-cultural e negando ao brasileiro o estatuto de sujeito-histórico.” (1990:14).

A consequência, para Orlandi (1990:14 e 16), é a “folclorização” do brasileiro, um imaginário construído para a significação do brasileiro, que “elide a materialidade histórica sob o pretexto de cientificidade” presente na relação dominador – dominado. O efeito social desta

perspectiva, para a autora, está em atribuir à colonização europeia a natureza epistemológica de “essência”, de “marca de nascença” em vez de simples (grifo meu) “marca histórica”.

E, se já podemos adiantar alguma coisa, é que haverá uma grande margem de silêncio – produzida pelo dominador e empunhada pelo dominado – nesse embate forte: de um lado, os europeus procuram absorver as diferenças, projetando-nos como cópias em seus imaginários, cópias malfeitas a serem passadas a limpo; enquanto do outro lado, assumindo a condição de simulacros – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação –, os brasileiros às vezes aderem, às vezes não, ao discurso das cópias. De todo modo, é com esse discurso que têm de lidar, às vezes incorporando-o, outras explodindo-o pela radicalização de seus efeitos: sendo mais europeu que o europeu. (...) o excesso de semelhança também é ruptura. Esse jogo complicado mostra, além disso, um direito e um avesso. Do lado de lá, o europeu, do de cá, o brasileiro: à retórica da indiferença, do desconhecimento, operada pelo europeu (que assim constrói a nossa in-significância), responde a retórica da antropofagia, que devora o europeu ao parecer lhe dar excessiva importância (Orlandi, 1990:21 e 22).

Este efeito social retratado pela autora relaciona-se à caracterização de sujeito ideológico enquanto ator social e, portanto, construtor da própria história, sendo este um dos objetivos teóricos deste trabalho. A AD, nessa perspectiva, é uma ferramenta epistemológica de ‘des-colonização do conhecimento’, e nos permite revelar os sentidos e efeitos do discurso colonial, ainda hoje produzidos – e reproduzidos.

A interdiscursividade, neste trabalho, é o campo no qual são revelados conflitos sociais não problematizados pela epistemologia jurídica moderna e europeia. É o campo no qual as duas epistemologias entram em choque, a epistemologia moderno-jurídica e a epistemologia crítica, da realidade social.

Ou ainda, mais especificamente, é o campo no qual os conflitos sociais são revelados enquanto efeitos sociais remanescentes do regime escravocrata, de colonização europeia.

A identidade quilombola, à qual a norma constitucional e o Decreto 4887/2003 se referem, é questionada e reconstruída, neste trabalho, a partir da caracterização preliminar da comunidade como ator social.

Especificamente, quanto à questão escravocrata, para a comunidade Sacopã, os sentidos e efeitos específicos de sua identidade são produzidos e reproduzidos – com ditos e não-ditos – durante o processo histórico da comunidade, cuja materialidade pode ser identificada, descrita e analisada, a partir da interdiscursividade das falas de Luiz Sacopã.

Por isso, a análise procurará extrair das entrevistas as fronteiras entre “ditos” reais, formais e “não ditos” da comunidade e de demais atores sociais, o uso político de institutos sociais, jurídicos e culturais por cada campo, as concepções de identidade, direito e propriedade a partir das experiências da comunidade e outras concepções que marcam o contexto e os efeitos de colonização no qual o Brasil se desenvolveu (Orlandi, 1990 e 2011).

Trata-se de um recorte que se fundamenta nas características gerais de imanência e transcendência da teoria crítica de Horkheimer (1974). Mais especificamente quanto ao pensamento latino-americano, atende à suas premissas de des-colonização, emancipação e resgate histórico e à caracterização do ator social ou sujeito histórico para fins construção da

própria história e efetivação de direitos fundamentais. Trata-se, por fim, de fundamento empírico para pensar a identidade a partir da concepção de ‘novos movimentos sociais’ (Falbo e Falcão, 2015).

3.4) Para além do não dito – crise de logos e escritura

Aprofundando nosso recorte e as críticas para este trabalho, especificamente quanto à necessidade de se criticar a teoria não-subjetiva do Sujeito a partir da análise do discurso, observa-se a necessidade de repensar a formação discursiva e a interdiscursividade à partir de suas contradições internas e de sua heterogeneidade que lhe são constituintes.

Ao preservar a perspectiva material-dialética no campo ideológico-econômico para desenvolver as funcionalidades da linguística, como vimos, Pêcheux toma o sujeito ideológico como um sujeito que é atravessado pela ideologia.

Como consequência, esta perspectiva dialética preserva como não-sujeito aquele não atravessado pela ideologia. O discurso e demais categorias afins, nesse sentido, restringem-se a articular sujeito e discurso apenas dentro um universo que, com base em Derrida, reconheço ser limitado.

Tais limites são compreendidos a partir da necessidade de se compreender aquilo que não é alcançado pela concepção materialista econômico-dialética que fundamenta a AD de Pêcheux e a crítica de Orlandi.

Para pensar estes limites, Trago a perspectiva crítica desconstrucionista de Derrida (2008), suas concepções de crise de logos e de escritura nos serão fundamentais.

A crise de logos, denunciada por Derrida (2008:40-53), refere-se ao reconhecimento, em Saussure, de uma verdade que é tida como exterior ao sistema da língua escrita.

Ou ainda, a crise, segundo a leitura que Derrida faz de Saussure, é uma “não intuição”, na medida em que exclui “como exterioridade em geral”, certo sistema particular de escritura dos limites do sistema interno geral da língua (2008:40-53).

A exclusão do que está “fora” é vista, por Derrida, como uma negação de relação, justamente, entre o que está dentro e o que está fora.

Atribui esta negação do que está “fora” à natureza metafísica com que epistemologicamente a linguística foi desenvolvida foi Saussure.

Mais especificamente, Derrida critica a atribuição de uma natureza teleológica, universal e isenta de historicidade à língua, como se a língua fosse uma “vestimenta” para o pensamento (2008).

Tomando as críticas que Lévi-Strauss faz à distinção povos com escritura e povos sem escritura, Derrida reconhece a importância daquilo que Lévi-Strauss reconhece como “neutralização” da “fronteira entre os povos sem escritura e os povos dotados de escritura: não quanto à disposição da escritura, mas quanto ao que daí se acreditou poder deduzir, quanto à sua historicidade ou sua não-historicidade.”

Derrida prossegue:

essa neutralização é muito preciosa: autoriza os temas a) da relatividade essencial e irreductível na percepção do movimento histórico (cf. *Race et histoire*), b) das diferenças entre o “quente” e o “frio” na temperatura histórica das sociedades (*entretiens*, p. 43 e ss) e das relações entre etnologia e história (Derrida, 2008:158).

Nesse sentido, escritura, é tomado por Derrida mais como registro, consolidação, fortalecimento e imposição de conhecimentos, do que simplesmente registros de acontecimentos, suas explicações, seus desmembramentos e efeitos, tomados tanto no campo da filosofia, como no da sociologia e outras ciências (2008).

Isto faz Derrida questionar o fato de sua função primária ser simplesmente a facilitação da “escravização”, no sentido de que a escrita e a circulação de conhecimentos consolidados marcam a hierarquia social, econômica e política de uma cultura (2008).

A incorporação do que está “fora” do sistema geral da língua é defendido, por Derrida, como a “monstruosidade” ou a “catástrofe” de que a natureza busca incessantemente “se afastar” (2008).

A metáfora com fenômenos naturais utilizadas por Derrida visam explicar o que ele compreende como “mitos” decorrentes da metafísica enquanto “redução de fenômeno”, ou ainda a estrutura como “construído” (2008).

Derrida toma “a imediatez” como “mito da consciência”, “o presente que não se sujeita ao processo da diferença” ou ainda, o presente como “aquilo a partir do que acredita-se poder pensar o tempo, apagando a Necessidade inversa: pensar o presente a partir do tempo como diferencia” (2008).

Nesse sentido, a metafísica, para Derrida, “consiste desde então em excluir a não-presença ao determinar o suplemento como exterioridade simples, como pura adição ou pura ausência. É no interior da estrutura da suplementariedade que se opera o trabalho de exclusão” (2008).

A escritura, por sua vez, pensada dentro desta concepção de metafísica, seria toda obra de signos que produz repetição e, portanto a idealidade, num espaço originariamente inteligível.

E ainda, a leitura seria o momento que “vem imediatamente duplicar a escritura originária”, o que preserva o espaço da leitura como inteligível e confirma o espaço da escritura como sensível (2009).

Com isto, Derrida desenvolve as concepções de boa-escritura, referindo-se ao sistema de língua legítimo e aceito universalmente, a má-escritura, referindo-se aquilo que é negado, corrigido e/ou não incorporado ao sistema linguístico dominante (2009).

Enquanto a boa-escritura se apoia em fixidez, permanência e duração, a má-escritura, segundo o olhar da boa-escritura, é o fluido e o transitório, ou ainda, o que não tem história, não tem origem (2009).

3.4.1) Desconstruindo a AD

A má-escritura restaria presente no não-sujeito, ou ainda, no sujeito não interpelado pela Ideologia. Este, por não estar integrado às forças de produção nem estar submetido aos aparelhos ideológicos de Estado, não teriam seus discursos integrados à interdiscursividade.

A crise de logos de Derrida (2008) permite revelar a existência destes sujeitos como integrantes da formação discursiva. O reconhecimento da crise do logos pode ser aqui aplicada para reconhecer a existência de discursos não presentes na interdiscursividade nem na formação discursiva, em seus sentidos originais.

Tais discursos de má-escritura constituem-se de outros ditos (grifos meus), para além dos sujeitos ideológicos, e de não-ditos que, na concepção de Orlandi, referem-se às materialidades silenciadas pela colonização.

Integrar a má-escritura e o não-dito à formação discursiva da relação Sacopã – Outros permite reconhecer o sujeito para além da interpelação ideológica material constituída pela boa-escritura.

A interdiscursividade, neste sentido mais completo, seria composta de boa-escritura (conjunto normativo e o laudo antropológico) e de má-escritura (aquilo que está presente nas entrevistas de Sacopã, mas não está presente nos registros de boa-escritura).

Para revelarmos o conteúdo da má-escritura de Sacopã e da interdiscursividade segundo perspectiva desconstrucionista, trago as categorias língua maior, língua menor e fabulação de Deleuze (1980, 1995, 2003).

Este raciocínio nos permitirá compreender os limites da linguística e da Análise do Discurso, enquanto marco teórico-metodológico, quanto a aspectos epistemológicos de natureza universalista, metafísica e transcendentais objeto de pesquisa neste trabalho.

Esta limitação, caracterizada por Derrida, possui natureza epistemológica crítica similar à que Deleuze faz quanto à transcendência.

Como veremos a seguir, Deleuze atribui à transcendência, como marca metodológica da dialética tradicional, a exclusão de especificidades que seriam reveladas com as fronteiras porosas e em constante tensão entre língua maior e língua menor (1997, 1978).

Derrida segue raciocínio crítico em relação à metafísica, similar ao que Deleuze faz em relação à transcendência. Ambos atribuem críticas epistemológicas quanto à negação do que está fora, na crise de logos e escritura, de Derrida, seja através da resignificação temporal-espacial da linguagem, no caso de Deleuze.

Assim, ao reconhecermos na metafísica e na transcendência a exclusão da má-escritura enquanto um “sistema particular de escritura”, a tomamos ainda, nas palavras de Derrida, como imaginação, cujo poder é a possibilidade de criar uma segunda natureza.

A má-escritura ou imaginação também possui suas similitudes com a língua menor, em Deleuze, como veremos adiante. Ambas são expressões e materialidades de um Outro que é reduzido, por não ou mal reconhecimento, seja por ser-lhe atribuído ilegitimidade, seja por ser-lhe atribuída a própria inexistência em função de critérios presentes na boa-escritura ou língua maior.

A contribuição da língua menor de Deleuze (1980) é sua caracterização de resistência ou mesmo de emancipação e estratégia de reconhecimento, o que não fora abordado por Derrida.

Essa função política da língua menor, que leva a concepção de fabulação, de Deleuze (1978), pode ser acoplada à de má-escritura de Derrida a fim de atribuímos a função de estratégia política à imaginação, à má-escritura, no campo da linguagem.

Tal construção crítico-metodológica será ainda retomada para pensar a construção de aspectos da identidade do sujeito. No caso concreto, operaremos com a crise das identidades do Sujeito tal como construídas modernamente.

Esta crise implica a negação do Outro, em suas diferenças não reconhecidas pelo por um certo eu, o que é fundado, por sua vez, no não reconhecimento de especificidades distintas temporais e espaciais que configuram aspectos de uma identidade, em vez de uma identidade única a-temporal e a-espacial.

Esta discussão e a aplicação prática será retomada mais adiante, após o tópico referente à crise das identidades (Dubar, 2009).

3.5) Para além do discurso – a fabulação

Formado em história da filosofia pela Universidade de Paris⁴², Deleuze afirma ser oriundo de uma geração em que “a história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente”, e que, segundo a qual não se deve “falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo.” (Deleuze, 2003:14, tradução livre)

A partir percepção crítica, Deleuze se dedica a estudar autores da história da filosofia, considerados por ele negligenciados ou esquecidos pelo pensamento hegeliano, hegemônico até então nos círculos intelectuais franceses. Entre os anos 50 e 60 publica obras sobre Hume, Nietzsche, Bergson e Spinoza. O ponto comum entre estes autores, segundo ele, era a crítica contra o idealismo e o racionalismo.

Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história (e entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, há para mim um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder..., etc) O que eu mais detestava era o hegelianismo e a dialética. (tradução livre) (Deleuze, 2013:14)⁴³

⁴²http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Gilles_Deleuze/115996 acesso em 23/09/2017;

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/gilles-deleuze/> acesso em 23/09/2017

⁴³ « (...) **je voudrais expliquer comme je vois ce que j'ai écrit**. Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique : « Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela. » Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. Moi, j'ai « fait » longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons : d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc.). Ce que je détestais avant tout, c'était l'hégélianisme et la dialectique. »

Embora Deleuze considerasse Kant um “inimigo”, considera que sua contribuição foi lhe permitir desenvolver a concepção da “história da filosofia como uma espécie de disciplina ou, o que dá no mesmo, como uma concepção imaculada” (Deleuze, 2003:14 - 15, tradução livre).

Deleuze compreende que seu livro sobre Bergson (2008) é um exemplo daquilo que ele afirma ser necessário e prazeroso fazer sobre um autor – passar por toda sorte de descentralização, deslizamentos, quebras, emissões/enunciações secretas. (Deleuze, 2003:15 tradução livre).

Dedicando-se especificamente à crítica que Bergson faz ao que ele chama de “tradicionais conceitos aristotélicos”, Deleuze se dedica à compreensão da “intuição” como “método do bergsonismo”⁴⁴.

A partir das regras do método bergsoniano, Deleuze desenvolve a perspectiva de pensar a duração e a simultaneidade entre presente e passado como integrantes e definidoras ontologicamente de uma memória (Deleuze, 2008: 134), que passa a ser pensada, como um processo contínuo, consideradas suas multiplicidades no tempo.

Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade. Ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar. Ora, essa identidade da memória com a própria duração é sempre apresentada por Bergson de duas maneiras: “conservação e acumulação do passado no presente”. Ou então:

seja porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, seja sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo (Deleuze, 2008: 39).

Ou ainda, “a memória sob estas duas formas: por recobrir com uma capa de lembranças um fundo de percepção imediata; e por contrair também uma multiplicidade de momentos” (Deleuze, 2008: 39).

« (...) eu gostaria de explicar como eu vejo o que eu escrevo. Eu sou de uma geração, uma das últimas gerações que mais ou menos assassinou a história da filosofia. A história da filosofia exerce na filosofia uma função repressiva evidente, é o Édipo propriamente filosófico: “Você não vai sequer ousar falar em seu nome enquanto não tiver lido este ou aquele, este sobre aquele e aquele sobre este.” Na minha geração, muitos não foram excluídos, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom. Eu, eu “fiz” por muito tempo história da filosofia, li os livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias formas: no início gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista desta história (e entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, há para mim uma relação sagrada constituída pela crítica do negativo, da cultura do belo, do ódio do interior, a exterioridade de forças e de relações, a denúncia do poder..., etc.). O que eu detestava, antes de tudo, era o hegelianismo e a dialética.”

(grifos meus, tradução livre) Em seguida, o autor retrata como ele lê obras de Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault, Guattari. E comenta algumas de suas obras sobre tais autores. (DELEUZE, 2003: 14 – 19)

⁴⁴ Deleuze, 2008: 5 “intuição” é a expressão de Deleuze usa para se referir a “um dos métodos mais elaborados da filosofia” que, segundo Deleuze, Bergson chamava de “precisão em filosofia”.

Entre as regras do método de Bergson elencadas por Deleuze para construir o que chama de “intuição” estão: 1ª Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.” (pág. 8) 2ª Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real. (pág. 14) 3ª Regra: Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço. (pág. 22)

Essa “multiplicidade qualitativa”, que se traduz em “poder dividir uma unidade em tantas partes quanto se queira” (Deleuze, 2008: 31) é a noção de diferença que Deleuze vê em Bergson como “a maior contribuição para uma filosofia da diferença” (Deleuze, 2008: 31), na medida em que oferece uma alternativa metodológica ao dado ou ao uno, que implica em reconhecer mudança de natureza entre as partes do objeto, quando este for dividido⁴⁵.

Se por um lado, Deleuze compreende que a importância da intuição de Bergson como método é “determinar as diferenças de natureza entre as coisas” (Deleuze, 2008: 97), Deleuze compreende como limitações deste método uma possível necessidade de empirismo, positivismo ou ainda, do que chama de “probabilismo” (Deleuze, 2008: 98).

Para superar essa problemática, Deleuze investe na concepção bergsoniana de tendência, como meio para se definir diferenças:

Para chegar às verdadeiras diferenças, é preciso reencontrar o ponto de vista que permita dividir o misto. São as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza. É a tendência que é sujeito. Um ser não é o sujeito, mas a expressão da tendência, e ainda um ser é somente a expressão da tendência à medida que ela é contrariada por uma outra tendência. Assim, a intuição apresenta-se como um método da diferença ou da divisão: dividir o misto em duas tendências. Esse método é coisa distinta de uma análise espacial, é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma análise transcendental. Ele eleva-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de uma certa maneira, são vividas. Além disso, são ao mesmo tempo o puro e o vivido, o vivente e o vivo, o absoluto e o vivo. Que o fundamento seja fundamento, mas não seja menos constatado, é isso o essencial, e sabemos o quanto Bergson insiste sobre o caráter empírico do impulso vital (Deleuze, 2008: 100).

A multiplicidade implica, portanto, em ter de se admitir multiplicidade de naturezas numa mesma memória dada sua infinita indivisibilidade⁴⁶, sendo esta a base para o que Deleuze reconhece como potência ou duração, de um lado, e simultaneamente como base para a crítica da dialética tradicional (Deleuze, 2008: 35).

É este raciocínio que permitirá Deleuze, mais adiante, ressignificar “conceito” e “plano de imanência” como alternativas filosóficas ao que ele denomina como efeitos negativos da transcendência, o que por Deleuze é caracterizado como a base para aquilo que é dado, para a reificação e para o universal (Deleuze; Guattari S/D).

Deleuze atribui a Nietzsche ter desenvolvido a perspectiva de os filósofos poderem desenvolver a atividade de “fabricar”, “criar” e “afirmar” conceitos, em vez de “aceitá-los, para

⁴⁵ Deleuze, 2008: 31 e 95, in verbis: De um lado, trata-se de determinar as diferenças de natureza entre as coisas: é somente assim que se poderá "retornar" às próprias coisas, dar conta delas sem reduzi-las a outra coisa, apreendê-las em seu ser. Mas, por outro lado, se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o Ser. Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente um ao outro: o problema das diferenças de natureza e o da natureza da diferença. Em Bergson, nós os reencontramos em seu liame, nós os surpreendemos na passagem de um ao outro.

⁴⁶ Deleuze, 2008: 64 As características segundo as quais Deleuze considera que Bergson define a “duração como multiplicidade virtual ou contínua” são (in verbis): “de um lado, ela se divide em elementos que diferem por natureza; de outro, tais elementos ou partes só existem atualmente quando a divisão é efetivamente feita (de modo que, se nossa consciência "pára a divisão em alguma parte, aí também para a divisibilidade".”

somente limpá-los e fazê-los reluzir.”⁴⁷ Com isto, os homens e os filósofos, poderiam dizer coisas simples em nome próprio, de falar sobre afetos, intensidades, experiências, experimentações (Deleuze, 2003:16, tradução livre).

A importância disto, segundo Deleuze, é que:

dizer algo em seu próprio nome é algo muito curioso; porque não é absolutamente momento em que se prende por “um eu”, uma pessoa ou um sujeito (...) um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio, à l’issue de exercício severo de despersonalização, quando ele se abre às multiplicidades que o atravessa parte por parte, às intensidades que lhe percorrem. O nome como apreensão instantânea de tal multiplicidade intensiva, é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização do amor e não da submissão (Deleuze, 2003:16, tradução livre).

Compreendendo a escritura como “um fluxo” e não como um código, Deleuze desenvolve em *Différence et répétition* e em *Logique du sens*, “fadiga” e o “cansaço” como “vivido apesar das aparências” (Deleuze, 1975 e 2013).

A partir de 1968, Deleuze se aproxima politicamente de Foucault e academicamente do psicanalista Félix Guattari. Com o primeiro, toma contato com particularidades da realidade de grupos sociais específicos (2005). Com o segundo, promove uma crítica a algumas premissas da dialética e do idealismo na filosofia e algumas críticas a conceitos da psicanálise (Deleuze, 1990:27-28).

A influência de Guattari em Deleuze se dá em duas perspectivas. Primeiramente, pela influência filosófica não-dialética do devir. Segundo, pela análise anti-psicanalítica do processo territorial (Deleuze, 2003).

Entre as premissas para o primeiro aspecto de influência, está a rejeição do filósofo “como uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental”. Os autores questionam a relação dialética entre o filósofo e o conceito por ele produzido, na medida em que essa interdependência geraria conflitos provenientes das diferenças entre ambos (Deleuze e Guattari, S/D : 4).

Afirmam, por seu turno, que o filósofo é “conceito em potência”, porque a “filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos”⁴⁸.

A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para estas ações ou paixões. A contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas. Os Universais de contemplação, e em seguida de reflexão, são como duas ilusões que a filosofia já percorreu em seu sonho de dominar as outras disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), e a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação que forneceriam as regras de um domínio imaginário dos mercados e da mídia (idealismo inter-subjetivo). Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica e sempre uma singularidade. O primeiro princípio da filosofia e que os

⁴⁷ Nietzsche, Posthumes 1884 – 1885, *Ouvres philosophiques*, XI, Gallimard, pp 215 – 216 - sobre a arte da desconfiança apud Deleuze; Guattari S/D : 4

⁴⁸ Deleuze e Guattari, S/D: 4 (grifo meu). Sob essa perspectiva, Deleuze e Guattari retomam a compreensão de Nietzsche de que o próprio conceito de ideia foi uma criação de Platão, quando Platão dizia ser necessário “contemplar ideias”

Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados (Deleuze e Guattari, S/D : 5).

A esta concepção de filosofia, a que os autores chamam por construtivismo (Deleuze e Guattari, S/D : 5) - e a qual relacionam com idealismo e universalismo, há o reconhecimento de que “das três idades” do conceito (enciclopédia, pedagogia e formação profissional comercial) somente a concepção pedagógica “pode nos impedir de cair, dos picos do primeiro, no desastre absoluto do terceiro, desastre absoluto para o pensamento, quaisquer que sejam, bem entendido, os benefícios sociais do ponto de vista do capitalismo universal” (Deleuze e Guattari, S/D : 7).

3.5.1) Imanência e transcendência, conceito e discurso

Deleuze e Guattari constroem o conceito enquanto um dizer do evento ou um dizer do acontecimento e não enquanto essência ou coisa⁴⁹.

O conceito é um “incorporar”, mas “não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua”. É um “centro de vibração, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros”. Os conceitos formam “um muro” em suas fronteiras que são heterogêneas e disformes entre si, em função de seus “contornos irregulares” que “não se correspondem”.

Os conceitos se comunicam por “pontes moventes”, o que garante à filosofia um “estado de perpétua digressão ou digressividade”. Nessa perspectiva, os autores afirmam que o conceito, assim como a filosofia “não é uma formação discursiva” porque não encadeia proposições. Nessa perspectiva o autor critica a filosofia moderna porque os filósofos modernos:

Medem-se os conceitos por uma gramática “filosófica” que os substitui por proposições extraídas das frases onde eles aparecem: somos restringidos sempre a alternativas entre proposições, sem ver que o conceito já foi projetado no terceiro excluído. (...) Sob um primeiro aspecto, toda enunciação e enunciação de posição; mas ela permanece exterior a proposição, porque tem por objeto um estado de coisas como referente, e por condições as referências que constituem valores de verdade (mesmo se estas condições em si mesmas são interiores ao objeto). Ao contrário, a enunciação de posição e estritamente imanente ao conceito, já que este não tem outro objeto senão a inseparabilidade dos componentes pelos quais ele próprio passa e repassa, e que constitui sua consistência⁵⁰.

⁴⁹ Deleuze e Guattari, S/D : 10 – O “conceito” é desenvolvido pelos autores segundo três premissas fundamentais: i) os conceitos “vão sendo criados” ao infinito e “não são jamais criados do nada”. ii) é próprio do conceito tornar os componentes inseparáveis nele: distintos, heterogêneos e todavia, não separáveis. iii) cada conceito é um ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes.

⁵⁰ Deleuze e Guattari, S/D : 10 – “Enfim, o conceito não é discursivo, e a filosofia não é uma formação discursiva, porque não encadeia proposições. E a confusão do conceito com a proposição que faz acreditar na existência de conceitos científicos, e que considera a proposição como uma verdadeira “intensão” (o que a frase exprime): então o conceito filosófico só aparece, quase sempre, como uma proposição despida de sentido. Esta confusão reina na lógica, e explica a ideia infantil que ela tem da filosofia.”

O plano de imanência “é um plano de consistência”, o “planômeno”, a “respiração”, o “estado de coisas” com base no qual os conceitos são construídos como um “esqueleto”, uma “superfície” “disforme e fragmentária”. Conceito e plano de imanência são explicados em relação um ao outro pelos autores:

Os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano e o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal. Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano e a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças. Os conceitos são acontecimentos, mas o plano e o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará (Deleuze e Guattari, S/D:15).

Os autores recorrem a explicações de naturezas distintas e a figuras de linguagem para explicar a relação entre plano de imanência e conceito. Entre eles, há a explicação de imanência a partir de um

hábito adquirido contemplando os elementos dos quais se procede. (...) Eu é um hábito. Há conceito em toda parte onde há hábito, e os hábitos se fundam e se desfazem sobre o plano da imanência de experiência radical: são convenções (Deleuze e Guattari, S/D : 44).

Trata-se de uma aproximação com a concepção estruturalista de habitus e campus de Bourdieu, segundo a qual um feixe de relações determina e é determinado por ações coletivas consensuais e, em regra, destinadas a um fim comum.

Há ainda a explicação do plano de imanência a partir da “imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento..” (Deleuze e Guattari, S/D : 16).

Trata-se de uma perspectiva correlata à das representações coletivas que, também, sendo consensuais, orientam-se a uma finalidade comum. Por fim, os autores retomam uma perspectiva apriorística e intuitiva para explicar a relação entre conceito e plano de imanência:

Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não-conceitual.” (Deleuze e Guattari, S/D : 16).

Trata-se de uma perspectiva de base idealista e universalista, na qual o próprio plano de imanência é articulado numa perspectiva transcendente, na medida em que é caracterizado como pré-filosófico.

Independente da natureza das explicações que Deleuze e Guattari atribuem à filosofia, ao conceito e ao plano de imanência, os autores atribuem-lhes a função de território, o que lhes permite pensar as infinitas fronteiras e possibilidades entre tais concepções.

A caracterização da filosofia, do conceito e do plano de imanência como território, para Deleuze, lhes permite articular elementos, contextos e estados de coisas dentro de si, pensando simultaneamente perspectivas passadas, presentes e futuras.

É essa constante e infinita mobilidade dos conceitos e de sua relação com o plano de imanência que os autores chamam de reterritorialização. O objetivo é impedir os efeitos negativos que a transcendência causa, quais sejam a reificação e a produção de diferenças por exclusão ou não adequação na perspectiva universalista ou reificada.

A desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização. A filosofia se reterritorializa sobre o conceito. **O conceito não é objeto, mas território.** Não há objeto, mas um território. Precisamente por isso, **ele tem uma forma passada, presente e talvez por vir.** A filosofia moderna se reterritorializa sobre a Grécia como forma de seu próprio passado. São os filósofos alemães, sobretudo, que viveram a relação com a Grécia como uma relação pessoal. Mas, justamente, eles se viviam a si mesmos como o avesso ou o contrário dos gregos, o simétrico inverso: os gregos mantinham bem o plano de imanência que eles construíam no entusiasmo e na embriaguez, mas eles precisavam procurar com quais conceitos preenchê-lo, para não recair nas figuras do Oriente; enquanto que nós, nós temos conceitos, nós acreditamos tê-los, depois de tantos séculos de pensamento ocidental, mas não sabemos de modo algum onde coloca-los, porque carecemos de um verdadeiro plano, desviados que somos pela transcendência cristã. **Numa palavra, sob sua forma passada, o conceito é o que não era ainda** (Deleuze e Guattari, S/D : 42 - grifo meu).

Para Deleuze e Guattari, no mundo moderno, entretanto, a filosofia é pensada através do “espírito do povo” e por sua concepção de “direito” (Deleuze e Guattari, S/D : 43), sendo estes os parâmetros da transcendência do mundo moderno que reterritorializam os conceitos a serem criados pelos filósofos, afastando-os assim do plano de imanência e aproximando-os da reificação e da universalidade – ou plano último de transcendência.

No capitalismo, este plano de transcendência é o mercado, no qual coexistem os direitos do homens como “axiomas”, reificados, de uma perspectiva democrática, em Estados que se constituem em modelos de realização, reificando desigualdades de desenvolvimento que determinam as características de cada um, marcando assim as diferenças entre cada um (Deleuze e Guattari, S/D : 44).

Deleuze e Guattari pretendem expressamente se fundar numa perspectiva filosófica contrária à da tradição analítica.

No campo do estudo do Sujeito, assumem uma postura perante a psicanálise que, segundo eles, seria a “virada idealista”. Criticam aquilo que compreendem como funções reducionistas e representativas de conceitos estruturais da psicanálise⁵¹, procurando trazer-lhe perspectiva materialista, como alternativa.

⁵¹ “O que atacamos não é uma ideologia que seria a da psicanálise. É a própria psicanálise, em sua prática e sua teoria. (...) **Chamamos idealismo da psicanálise todo um sistema de rebatimentos, de reduções na teoria e prática analíticas: redução da produção desejante a um sistema de representações ditas inconscientes, e a formas de causação, de expressão e de compreensão correspondentes; redução das fábricas do inconsciente a uma cena de teatro, Édipo, Hamlet; redução dos investimentos sociais da libido aos investimentos familiares, rebatimento do desejo sobre coordenadas familiares, ainda o Édipo.** (...) o Édipo é fundamentalmente um aparelho de repressão das máquinas desejantes, e de modo algum uma formação do próprio inconsciente. Não queremos dizer que o Édipo, ou seu equivalente, varie conforme as formas sociais consideradas. Antes acreditaríamos, com os estruturalistas, que é um invariante. Mas é um invariante de um desvio das forças do inconsciente. É por isso que atacamos o Édipo, não em nome de sociedades que não o comportariam, mas

Entre os conceitos da psicanálise que são revisitados sob perspectiva crítica não idealista e não reducionista está o conceito de desejo que, de “falta”, passa à “produção” e “afirmação”, cujo plano de imanência seria o capitalismo e o mercado.

Assim, o desejo – e um aspecto do sujeito – deixa de ser conhecido como unicamente familiar e pessoal, passando a ser pensado também a partir do coletivo e, por isso mesmo, assumindo natureza histórica e política.

Uma psiquiatria materialista é a que introduz a produção no desejo e, inversamente, o desejo na produção. O delírio não se refere ao pai, nem sequer ao Nome do Pai, mas aos nomes da História. É como a imanência das máquinas desejanças no interior das grandes máquinas sociais. Ele é o investimento do campo social histórico pelas máquinas desejanças. (...) Foucault dizia que a psicanálise ficou surda às vozes da desrazão. De fato, ela neurotiza tudo (Deleuze, 1990:28).

Esta perspectiva do Sujeito, desenvolvida a partir de seus diálogos com Guattari, levará mais adiante ao que Deleuze afirma ser sua teoria de despersonalização do sujeito ou despersonalização da subjetividade (Deleuze, 1997).

Uma teoria segundo a qual o sujeito, assim como o conceito, é construído a cada momento, de acordo com as posições que assume, as estratégias em que se vê envolvido para sua emancipação e as influências que recebe. O sujeito é criador, plural, e por isso mesmo, impessoal e anônimo (Deleuze, 1977; Deleuze, 1997).

Com Guattari, Deleuze afirma expressamente, em suma, terem ambos “se despersonalizado um ao outro”, são mesmo tempo em que ambos tenham se “singularizados um pelo outro” (Deleuze, 2013:16, tradução livre), sendo esta a máxima deleuziana com a qual ele explica, a partir de si mesmo, a influência de Guattari para sua teoria despersonalizadora do Sujeito.

Através destas influências e a partir destes diálogos com Guattari, Deleuze desenvolve o que futuramente chama de ato ou atividade filosófica de devir – menor (Deleuze, Guattari, 1977).

3.5.2) Fabulação como conhecimento

Em sua obra “A imagem-tempo” (1995), Deleuze articula premissas teórico-metodológicas e redefine conceitos para pensar a concepção de sujeito a partir do cenário em que ele se relaciona com seu meio.

naquela que o comporta eminentemente, a nossa, a capitalista. Não o atacamos em nome de ideais pretensamente superiores à sexualidade, mas em nome da própria sexualidade que não se reduz ao “sujo segredinho familiar”. E não fazemos diferença alguma entre as variações imaginárias do Édipo e um invariante estrutural, visto que é sempre o mesmo impasse nos dois extremos, o mesmo esmagamento das máquinas desejanças. O que a psicanálise chama de resolução ou dissolução do Édipo é absolutamente cômico, é precisamente a operação da dívida infinita, a análise interminável, o contágio do Édipo, sua transmissão de pai p filho. É alucinante a quantidade de bobagens que se pôde dizer em nome do Édipo, a contar sobre a criança.” (Tradução livre) (Deleuze, 1990:27-28, grifos meus)

Para tanto, recorre a crítica da visão objetiva da linguagem e critica a função do cinema para tentar fazer “uma lógica do cinema” (Deleuze, 1990:63). Compreende que a ideia e a relação entre subjetividade e objetividade tem função determinante na construção do personagem e da realidade transmitida ao espectador. Tal perspectiva se filia às críticas feitas pelo autor ao pensamento filosófico hegeliano e estruturalista.

O ponto de partida de Deleuze são as formas de expressão específicas da mídia usada para construir e transmitir narrativas. Tomando concepções e vias de análise de linguística de Metz, e da teoria da diferença bergsoniana, Deleuze afasta-se da concepção estruturalista da linguística, rejeitando a concretude do significante e se aproxima da funcionalidade que permite explorar as diferenças entre concepções e conceitos.

Já em Bergson, Deleuze (1990:64) compreende que ele teria delineado a duração e o tempo segundo concepções de imagem-movimento e uma imagem-tempo, confrontantes às condições gerais da percepção e do comportamento.

ele [Bergson] não coloca mais o movimento ao lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um Tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo apenas o nível mais inferior)... Em Matéria e memória há portanto as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical (Deleuze, 1990:64).

Deleuze critica as concepções clássicas de linguística aplicadas ao cinema. Para tanto, parte de dois conceitos operacionais-chave, o tempo e o movimento. Deleuze atribui o atributo imagem às concepções tempo e movimento para afirmar que tanto a imagem-tempo como a imagem-movimento não seriam parâmetros de narração, mas sim determinações que se atualizam na imagem cinematográfica. As percepções e as afecções mudam de natureza (Deleuze, 1992:75-79).

Ora, poderia-se dizer o mesmo da linguística: ela também se contenta em fornecer conceitos que, vindos de fora, se aplicam ao cinema, por exemplo, o “sintagma”. Mas com isso a imagem cinematográfica é reduzida a um enunciado, e se coloca entre parênteses seu caráter constitutivo – o movimento. A narração no cinema é como o imaginário: é uma consequência muito indireta, que decorre do movimento e do tempo, não o inverso. O cinema sempre contará o que os movimentos e os tempos da imagem lhe fazem contar (Deleuze, 1992:77).

Deleuze investiga esta hipótese tomando cineastas, personagens e espectadores como agentes. Assim, as imagens seriam compostas como um cristal. Assim como o cristal tem espectros que se articulam no mesmo plano, a imagem também seria formada por relações entre real e imaginário, verdadeiro e falso, subjetivo e objetivo (Deleuze, 1992:75-79).

A objetividade das imagens cinematográficas, segundo a perspectiva da imagem cristal, dá lugar a coexistência de diversos pontos de vista e à imagem como um lugar de reprodução (Deleuze, 1992:75-79).

Cada vez que a imagem é reproduzida, o real se aprofunda diante da indivisibilidade entre objetivo e subjetivo. As imagens são atravessadas, ainda, pelo conceito de circuito e de mudança que introduz na análise o campo vasto da virtualidade. Trata-se da distinção entre “objeto visto” e “ponto de vista”.

O ponto seguinte do autor é a “potência do falso” que, sendo próprio do cinema, é um poder de questionar a “forma da verdade”, poder este resultante da imagem-cristal. O falso é o poder de tornar as coisas não-decidíveis, no sentido de não definitivas ou não reificadas, para fins de nosso trabalho.

Uma narração falsificante não é o récit de uma mentira, é o ato de falsear os parâmetros, os critérios da verdade, a veracidade do récit⁵².

O problema não é ser isto ou aquilo no homem, mas antes o de um devir inumano, de um devir universal animal: não tomar-se por um animal, mas desfazer a organização humana do corpo, atravessar tal ou qual zona de intensidade do corpo, cada um descobrindo suas próprias zonas, e os grupos, as populações, as espécies que o habitam. Por que não teria direito de falar da medicina sem ser médico, já que falo dela com um cão? Por que razão não falar da droga sem ser drogado, se falo dela como um passarinho? E porque eu não inventaria um discurso sobre alguma coisa, ainda que esse discurso seja totalmente irreal e artificial, sem que me peçam meus títulos para tal? **O argumento da experiência reservada é um mau argumento reacionário.** A frase de O anti-édipo que eu prefiro é: não, nós nunca vimos esquizofrênicos (Deleuze, 1990: 21).

Através da metáfora com a arte, incluindo cinema e literatura, Deleuze toma a potência do falso como experimentação do real, em função da possibilidade de criação de novas maneiras de sentir, inventando novos efeitos (Deleuze, 2005).

Estes novos efeitos seriam o poder de agenciamento que a arte provoca na sociedade, na medida em que sensibiliza e mobiliza, ou nas palavras do próprio Deleuze, potencializa, forças sociais latentes.

A potência da criação de novas maneiras de sentir identifica e cria novas maneiras de pensar, novas maneiras de agir e, por fim, materializa novas maneiras de ser dos sujeitos.

O artista, ou o sujeito, é aquele que identifica as forças latentes, sensibiliza e provoca novas maneiras de pensar. Daí Deleuze lhes caracterizar como “clínicos”. A uma porque explora novas formas de subjetividade; a duas, porque o clínico, enquanto não especialista, permite que cada subjetividade potencialize suas maneiras de sentir conforme intuição próprias.

Em ambos os casos, Deleuze remonta a caracterização da arte como “clínica” ao estudo epistemológico da medicina psiquiátrica de Foucault, num trabalho em que ele indica a contribuição da arte para a crítica da subjetividade⁵³.

A arte sensibilizante e que potencializa forças sociais latentes é chamada por Deleuze como arte ou língua menor. Justamente por sua capacidade de influenciar, atingir ou mesmo desmontar o status quo, enquanto maneiras de sentir, de agir e de ser já reificadas, o que Deleuze chama de Arte ou língua maior.

⁵² “a distinção entre as imagens objetivas e as imagens subjetivas tendem a desaparecer. Não sabemos mais quem viu o que (a câmera, o personagem) o personagem não é mais real ou ficto; ele fabula a si mesmo, ele é tão real que ele inventa um personagem. Há um devenir outro do cineasta.” (Froguer, 1999:147)

⁵³ Não se trata de atribuir à loucura a função eminentemente criativa, mas de explorar, nas fronteiras da razão, os fenômenos que são classificados como “fora de norma” e que permitem a investigação do psiquismo. Isto não faz do artista um louco, mas um médico que pratica a semiologia clínica, o estudo concreto dos sinos para explorar a subjetividade humana. (Sauvagnargues, 2016:123)

Enquanto a arte maior aplica e reproduz reiteradamente maneiras de pensar, sentir, agir e de ser como estereótipos ou um modelo transcendental, a arte menor, intuitiva, e restrita ao plano da imanência – ainda não elevado ao plano da transcendência – tem a potência de criar conceitos singulares e sujeitos despersonalizados.

A criação é anônima, impessoal, eis que coletiva e, portanto, não subjetiva, porque o sujeito é o resultado variável de um agenciamento social determinado, sendo ambos fluidos, no tempo e no espaço, em função da relação que possuem entre si.

Para Deleuze, a subjetividade, através da fabulação, é despersonalizante, na medida em que o sujeito assume diversos aspectos e funções diferentes, de acordo com as estratégias a serem executadas. O sujeito torna-se não uno, não individualizado, mas um devir, disperso em vários espectros, plural, tanto no tempo, como no espaço.

O sujeito despersonalizado, em Deleuze, existe em função do campo social que o preexiste e da fabulação que o potencializa. São resultados de processos sociais e de subjetivações que flutuam entre si⁵⁴.

É esta a principal diferença que Deleuze faz em relação ao sujeito que ele considera como personalizado, segundo vertente que ele afirma ser idealista e crítica. Esta vertente idealista de sujeito ou de subjetivação é a que se reproduz, reificadamente, no que Deleuze chama de língua ou arte maior, a sociabilidade já estabelecida.

A relação entre arte menor e arte maior possui natureza de “tensão”, na medida em que a arte menor contesta a posição teórica da arte maior. Trata-se de uma crítica à metodologia das ciências humanas, em especial à linguística e à arte, que Deleuze fundamenta a partir da crítica epistemológica de Gaston Bachelard⁵⁵.

Segundo Deleuze, a arte maior, correspondente à sociabilidade já estabelecida, assume a posição do universal como um “sistema homogêneo e constante”, que, para se reproduzir, impõe-se aos subsistemas “de fato” minoritários (Deleuze, 1978).

Esta relação entre o universal e os subsistemas minoritários provoca modificações em ambos os campos, provocando tanto no campo minoritário, quanto no universal, a necessidade de um devir.

Como Deleuze afirma que só há “devir minoritário”⁵⁶, presume-se que, num primeiro momento, é o universal quem sofre as modificações do devir menor (Deleuze, 1978).

Entretanto, considerando a perspectiva crítica de Deleuze à tradicional dialética, temos que a relação entre universal e devir menor é recíproca, simultânea e fluida no tempo e no espaço, não sendo necessariamente uma contradição ou oposição dialética.

⁵⁴ Deleuze, 2005, por Sauvagnargues: “Não há determinação de um invariante (sujeito) por outro (objetividade social). Há coprodução, historicamente flutuante, de modos sociais e processos de subjetivação. Há sempre uma política do inconsciente. Os afetos são sociais, não procedem de consciência nem de “Eu”. São ativamente determinados pela exterioridade do campo social, produzidos por processos sociais de subjetivações em vez de resultar de interioridades.” Tradução livre. (Sauvagnargues, 2016:129)

⁵⁵ A influência de Bachelard em Deleuze é de natureza epistemológica quanto a técnica desenvolvida por Bachelard para identificar fenômenos que não podem ser detectados pelo método científico tradicional. Deleuze traça um paralelo entre crítica epistemológica à ciência, com Bachelard, e a produção semiótica da arte, para tomar a arte como aquilo que permite expressar e conservar modos de sentir (afetos e percepções).

⁵⁶ “Só há história da maioria ou de minorias definidas a partir da maioria.” Deleuze, 1978 : 358 (tradução livre)

Para fins deste trabalho, é a concepção da potência do falso, enquanto poder de questionar a verdade construída pela língua maior, que é articulada como conceito operacional para pensar estratégias de permanência da comunidade na terra, chamadas pela comunidade como atos de resistência.

3.5.3) Fabulação como ato político

A fabulação enquanto ato político é tomada, para fins deste trabalho como “agenciamento coletivo de enunciação”⁵⁷, seja para construir um agenciamento de resistência a partir de uma língua menor, com ditos ou não-ditos, seja para, simultaneamente, desmontar agenciamentos fundados em línguas maiores (Deleuze, 1977:70), também com ditos e não-ditos.

A esperança é a de que o agenciamento de novas formas de expressão possa convocar o grupo a uma ação conjunta, de resistência comum, na medida em que impõem uma experimentação, um protocolo sócio-político, para muito além de uma representação social (Deleuze, 1977:73).

Toma-se a fala como ato político fundamental e a fabulação como um ato político qualificado, na medida as expressões, os conceitos e as falas criadas infinitamente, constituem-se em impactos concretos sobre a realidade e em estratégias para promover mudanças desejadas pelo grupo⁵⁸.

Tomadas a partir da análise dos textos de Kafka⁵⁹ como literatura ou arte menor, a fabulação é aquela que garante as condições revolucionárias necessárias que garantam o próprio “ponto de subdesenvolvimento” de certo povo, de certa cultura, de certa comunidade, de certo personagem, dentro de uma língua maior, qual seja a predominante ou homogênea.

O Sujeito assume assim posição com a qual ele constrói a fabulação através da sua língua menor. As ações individuais e coletivas são desenvolvidas conforme o grau de impacto na realidade pretendido ou esperado.

⁵⁷ Deleuze e Guattari (1977:28) descrevem as três características da literatura menor como i) desterritorialização da língua, ii) ramificação do individual no imediato-político e iii) agenciamento coletivo de enunciação.

⁵⁸ Deleuze, 1997: 134, in verbis: É preciso, ainda, que a escrita de Lawrence, seu estilo, a retome por sua conta ou a revese: a disposição subjetiva, isto é, a força de projeção de imagens, e inseparavelmente política, erótica, artística. O próprio Lawrence mostra como seu projeto de escrever se encadeia com o movimento árabe: na falta de técnica literária, ele precisa do mecanismo da revolta e da pregação para tornar-se escritor. As imagens que Lawrence projeta no real não são imagens inchadas que pecariam por uma falsa extensão, mas valem pela intensidade pura, dramática ou cômica que a escritor sabe dar ao acontecimento. E a imagem que ele extrai de si mesmo não é uma imagem mentirosa, pois não lhe cabe responder ou não a uma realidade preexistente. Trata-se de fabricar o real e não de responder a ele. Como diz Genet a propósito desse gênero de projeção, por trás da imagem não há nada, uma "ausência de ser", um vazio que dá testemunho de um eu dissolvido. Por trás das imagens não há nada, exceto o espírito que as contempla com estranha frieza, mesmo que sejam sangrentas e dilaceradas.

⁵⁹ Deleuze, 1977:28. Tomo, para fins deste trabalho, uma das características da fabulação, mais especificamente, a de fabulação como agenciamento coletivo de enunciação, independente da configuração ou não do “sujeito” concreto. Deleuze desenvolve essa concepção política de fabulação a partir da análise que Franz Kafka faz do uso da linguagem como resistência por judeus durante o regime nazista na 2ª GM. Para este trabalho, reconheço as distâncias entre os contextos histórico-político-sociais e econômicos entre quilombolas no Brasil e judeus na Europa. E faço o recorte considerando a função de certa enunciação, a função da construção de certo conceito, num certo plano de imanência, para reconhecer nestes a função política de permanência na terra.

A desterritorialização e a reterritorialização que a língua menor sofre se dá dentro do contexto necessário para sua própria sobrevivência. Sentidos e significados são modificados e atribuídos a significantes como estratégias políticas, sociais e culturais de poder.

A fabulação preenche, assim, o espaço em que falta uma expressão em volta da qual, apesar de todas as suas diferenças, apesar da heterogeneidade que lhe é intrínseca, a gente se reconheça, ou se congregue, ou simplesmente saia a rua, sendo esta a perspectiva coletiva e de resistência que se atribui à língua (Deleuze, 1990).

Permitem assim salvar uma cultura, florescer uma subjetividade, ou por fim, “fabular é afirmar algo que torna as ficções hegemônicas inoperantes ou indecidíveis”, sendo esta a “potência da fabulação” (Deleuze, 1997: 134).

Conclusão

A escola francesa da AD e a contribuição de Orlandi permitirão, nos capítulos seguintes, revelar aspectos do dito e do não-dito referidos às peculiaridades da realidade social de Sacopã não presentes no dito formal.

Isto será possível em função da perspectiva epistemológica que Orlando atribui ao silêncio ou ao não dito.

Partindo da ideologia como materialidade histórica e do discurso como condição de possibilidade, Orlandi caracteriza o discurso de colonização imposto pelos europeus ao Brasil como um instrumento de institucionalizador de sentido específico.

Este discurso colonizador, ao tomar o lugar do discurso histórico, produz o brasileiro como aquele que precisa ser “consertado”, atribuindo-lhe apenas a característica de sujeito-cultural, estereotipada e passiva, e negando-lhe a característica de sujeito histórico, autônomo e ativa.

A AD, enquanto ferramenta epistemológica de des-colonização do conhecimento permite revelar os sentidos e efeitos do discurso colonizador, ainda hoje produzidos e reproduzidos na realidade social e formal.

A fim de ultrapassar a perspectiva dialética dualista ‘dito versus não dito’, as concepções de boa escritura e de má escritura, de Derrida, foram articuladas com o objetivo de afastar o aspecto reducionista de reduzir o não-dito aos efeitos do discurso colonizador sobre a constituição do sujeito.

Esta perspectiva desconstrucionista, de Derrida, permitirá, nos próximos capítulos, aprofundar compreensão de aspectos do cotidiano e da experiência da comunidade e de Luiz Sacopã com o objetivo de avançar no processo de subjetivação.

Atribuir a concepção de má escritura as manifestações e ações do não sujeito, ou ao sujeito cultural, permite caracterizar aspectos do cotidiano e da experiência, não considerados pelo dito formal, como integrantes de um discurso legítimo e transformador de sua própria história, presentes no plano da imanência.

Na sequência, a categoria de fabulação de Deleuze, permitirá reunir tais aspectos identitários numa unidade.

Caracterizar as apropriações e ressignificações de estratégias como relações entre língua maior e língua menor permitirá pensar o processo de subjetivação segundo perspectiva de simultaneidade entre imagens-tempo e imagens-cristal.

A sequencialidade histórica, até então reescrita sob aspectos histórico-metodológicos, dará lugar a convivência simultânea de distintas concepções e estratégias concebidas e praticadas em diversos momentos históricos.

Estas concepções de imagem-tempo e imagem-cristal permitirão incorporar perspectivas, usos e apropriações do discurso colonizador, como os estereótipos, por exemplo, como aspectos constituintes do processo de subjetivação, como aspectos constituintes da identidade quilombola.

No próximo capítulo, algumas análises teóricas sobre concepção de quilombo, quilombola e escravidão serão apresentadas com o objetivo de extrair compreensão de aspectos da identidade quilombola de natureza teórica geográfica, histórica, antropológica e jurídica.

Estas análises integrarão, mais adiante, a discussão sobre aspectos universalistas e específicos da identidade quilombola.

4 – A identidade quilombola segundo o pensamento brasileiro

Introdução

Neste capítulo, trago as origens, conceitos e influências teórico-metodológicas da matriz antropológica brasileira adotada pelo INCRA e as principais obras acadêmicas brasileiras que reúnem análises e problematizações crítico-metodológicas em torno do conceito de quilombo, escravo e correlações.

São dissertações de mestrado e teses de doutorado recentes, publicadas depois da Constituição Brasileira de 1988, que se debruçaram sobre efeitos sociais atuais decorrentes escravidão e releituras historiográficas.

O detalhamento da matriz antropológica adotada pelo governo brasileiro se impõe em função dos aspectos inovadores de investigação que se apresentam como emancipadores e norteiam os processos de reconhecimento.

Merece especial atenção a problemática em torno da auto identificação. A tentativa de dar voz ao quilombola enquanto sujeito, encontra limitações teórico-metodológicas na necessidade de um profissional ter que atestar a “real” identidade quilombola.

Trata-se de um desafio teórico, metodológico e político que impacta aspectos da natureza objetiva, homogeneizadora e seletiva do Direito, que restringe a auto identificação, baseada numa manifestação e observação de etnicidades “por dentro”, respeitadas suas fronteiras.

Outra limitação interessante a ser observada é o esforço da Antropologia em construir um aparato metodológico que garanta o máximo possível a investigação “neutra” das comunidades, livre de sugestionamento por parte do profissional que irá emitir o laudo antropológico.

Esta matriz encontra, entre limites de outras ordens, o uso instrumental que esta matriz sofre por comunidades que pretendem se “enquadrar” nos critérios legais-antropológicos de remanescente, como relatado por Sacopã e denunciado na inicial da ADI 3239 / 2004.

A construção da identidade quilombola, segundo tais problemáticas revela um caráter plural e diverso, que se distancia do objetivo normativo homogeneizador.

Em seguida à apresentação da matriz antropológica brasileira, apresento trabalhos acadêmicos que problematizam a concepção de quilombo e escravos e seus efeitos na sociedade brasileira no pós CR/88.

Entre releituras do papel do escravo e dos quilombos na história e na economia brasileiras, análises dos efeitos da segregação racial e espacial e análises de lutas de

comunidades remanescentes por reconhecimento e titulação de terras, já sob o regime do decreto 4887 / 2003, tais autores tem como ponto comum a perspectiva emancipatória como releitura da historiografia clássica e legal sobre quilombos.

A distribuição dos autores em geógrafos, historiadores, antropólogos e juristas visa decompor as diferentes áreas do conhecimento de ciências humanas que se debruçam sobre a questão quilombola.

Estas dimensões do conhecimento científico convergem para pensar a identidade quilombola numa perspectiva multi e interdisciplinar, permitindo a possibilidade de verificar diferentes abordagens dos aspectos identitários.

4.1) Origens da matriz antropológica brasileira

O art. 68 da CRFB/88, ao prescrever “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” objetivou atender demandas sociais internas brasileiras e ao disposto da Organização Internacional do Trabalho – OIT 169.

A ratio legis constitucional, conforme debatido na Assembleia Nacional Constituinte de 1987, foi promover, no sentido amplo, o resgate histórico do negro, enquanto sujeito histórico e ator social. E, no sentido mais estrito, reconhecer juridicamente direitos de comunidades que resistem, de forma mais específica, aos efeitos da escravidão brasileira.

Constatou-se que a evolução do regime de propriedade no Brasil historicamente não atribuiu regime jurídico as terras ocupadas por quilombos ou outras específicas comunidades de negros, nem para disciplinar, nem para proteger (Almeida, 2011).

Em regra geral, no campo jurídico vigente antes da abolição, o caráter oficialmente ilegal atribuído aos quilombos impedia-lhes qualquer reconhecimento jurídico ou exercer qualquer tipo de direito. Os escravos, enquanto objetos de direito, também não podiam gozar de nenhum direito subjetivo. Já os libertos, teriam que exercer direitos nas mesmas condições que outros sujeitos de direitos, salvo restrições aplicadas exclusivamente a esta categoria (Almeida, 2010 e 2011).

Depois da abolição, extinta a ilegalidade dos quilombos e erigidos todos os negros a categoria de sujeitos de direitos, a ocupação das terras por negros e tais comunidades seria resolvida “com o tempo”, dentro do direito vigente (Almeida, 2010 e 2011).

Esse “gap” entre sistema jurídico e mundo dos fatos foi revelado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, ao longo do século XX, através das dificuldades de gerenciamento de conflitos sociais, rurais e urbanos envolvendo específicas comunidades de negros que lutavam pela posse na terra invocando um passado de resistência (Almeida, 2010).

Tais comunidades tinham organização interna e modelo de subsistência que não se encaixavam em nenhuma outra classificação jurídica vigente até então. Além disso, não tinham

documentos nem registros que provassem um termo inicial de ocupação da área. Muito menos, tinham qualquer título de direitos reais. Por fim, seus membros consideravam-se distintos de outros grupos sociais, em função de um passado que lhes era específico (Almeida, 2010).

Composto essencialmente por antropólogos, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, participaram dos debates da Assembleia Nacional Constituinte (O’Dwyer, 2002: 05-11), discutiram demandas de movimentos sociais e propuseram a redação definitiva do art. 68.

Depois da promulgação da Constituição Federal de 1988, o INCRA firmou convênio com a ABA para definir o conceito de “comunidade remanescentes de quilombos”, identificar as comunidades e regulamentar o procedimento de titulação de propriedade quilombola (O’Dwyer, 2002: 05-11).

O objetivo deste tópico é descrever a solução jurídico-antropológica brasileira, para o reconhecimento do direito de propriedade “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras”. Especificamente, apresentar o que são “remanescentes das comunidades de quilombos” e o significado de “estão ocupando suas terras”.

Faço a ressalva da existência de divergências teóricas entre antropólogos e acadêmicos quanto a metodologia de apuração empírica da identidade dos quilombolas e dos conceitos operacionais aqui desenvolvidos.

O recorte delimitado aqui é, portanto, aquele presente nos Cadernos da ABA que registram resultados dos debates entre INCRA e ABA realizados no seio do convênio formal entre essas duas instituições, sob financiamento da Agência Internacional Ford. O livro que reúne todos esses estudos e cadernos é o “Quilombos: identidade étnica e territorialidade”, organizado por Eliane O’Dwyer (2002)⁶⁰.

Além deste, outros trabalhos foram publicados pelos mesmos autores com os resultados das pesquisas empíricas do grupo de trabalho “Terra de Quilombo” ABA / INCRA (O’Dwyer, 2002, 2005, 2009, 2010, 2011). Sendo estas as referências adotadas nos tópicos abaixo, tomando como unidade de análise os textos dos autores que participaram da confecção destas coletâneas. Outros textos dos mesmos autores, embora não presentes nas coletâneas, serão usados como apoio ou esclarecimento de algum ponto.

⁶⁰ “O presente volume, também financiado pelo Projeto ABA/Ford, reúne os resultados do subprojeto Terra de quilombos. O envolvimento da ABA com as comunidades negras remanescentes de quilombos, cujos direitos territoriais foram assegurados pela Constituição de 1988, tem uma longa história que se traduz formalmente na institucionalização, em 1994, do Grupo de Trabalho Terras de Quilombo, ampliado em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombos. A finalidade da comissão era organizar e planejar as ações da ABA com relação a essa problemática, bem como assessorar a diretoria em ações externas que exigissem contato com órgãos do Judiciário e do Ministério Público, visando a garantir o cumprimento das recomendações constantes em laudos de antropólogos-peritos nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios. A gestão 1998-2000 fez-se representar na Comissão de Assuntos da Terra, de modo a incluir a questão das terras de quilombos, tanto quanto a das terras indígenas, no problema da distribuição da terra no país, isto é, na insolúvel questão agrária que no campo tem ocasionado tantos conflitos, com mortes impunes e, muitas vezes, anunciadas”. (O’Dwyer, 2002:10)

A eleição deste recorte se dá por ter sido o utilizado pela Superintendência Regional do INCRA no Rio de Janeiro para a confecção do laudo antropológico da comunidade em estudo, em seu processo de reconhecimento e de titulação de território⁶¹.

Este recorte define a abrangência da matriz antropológica brasileira, cujo fundamento teórico-metodológico é ressignificação historiográfica de “quilombo” e cujo objetivo é promover o resgate histórico dessas comunidades tradicionais, para fins de reparação de injustiça histórica e solução de conflitos rurais e urbanos pela posse dessas terras.

Para tanto adotam como concepção de etnicidade a seguinte, presente na apresentação do livro “Os quilombos e as Fronteiras da Antropologia” (O’Dwyer, 2005):

Os trabalhos aqui apresentados mostram como a etnicidade não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, avançando a questão para uma análise etnográfica dos diversos processos de reificação de elementos culturais como sinais diacríticos pelos atores sociais. Essa produção de fronteiras entre os grupos se contrapõe aos processos de fluxos culturais, que criam semelhanças entre os grupos, assim como àqueles de produção de diferenças internas a cada grupo. Uma questão central neste dossiê é a atuação de agentes políticos devotados à definição das identidades étnicas e de seu conteúdo cultural. A dinâmica instaurada por estes agentes é moldada pelas diferentes arenas disponíveis para a sua atuação – como o Estado, as organizações não-governamentais, o universo acadêmico e os movimentos sociais –, pelos recursos que eles conseguem mobilizar e monopolizar nessas arenas, assim como pelas relações de poder que conseguem instaurar dentro de cada grupo (O’Dwyer, 2005:11).

Para a ABA, para o INCRA e para a Assembleia Nacional Constituinte, esta solução atende reivindicações de movimentos sociais negros e quilombolas⁶². Especificamente, se reconhece e se legitima o direito à propriedade como um dos instrumentos de luta e de emancipação.⁶³

A propriedade quilombola é construída como fundamento da identidade étnica que, por sua vez, é resultado de um processo histórico, materializado em práticas sociais e ações coletivas.

⁶¹ Em entrevista com antropólogo Miguel, responsável pelo Laudo Antropológico da comunidade Sacopã, gentilmente concedida em março de 2014, a “bibliografia de quilombos” que me fora por ele fornecida conta com obras trabalhadas neste capítulo 4.

⁶² Os constituintes interpretam a inclusão dessas minorias no texto constitucional como um “resgate dessa dívida social que a sociedade tem para com cada um desses segmentos que se encontram marginalizados.” Além disso, há o reconhecimento de que a falta de representatividade, de importância e a necessidade do resgate são “o reflexo da própria cultura brasileira”. (Ata da primeira reunião da Subcomissão dos Negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias, 07 abril 1987, pág. 2) tal concepção está retratada em O’Dwyer, 2005:11, 2002:5 a 11.

⁶³ Há o reconhecimento mais geral, voltado para o preconceito racial decorrente de uma “visão alienada” que “o africano e o afro-brasileiro trabalham para os outros, ou seja, construíram uma sociedade para a classe e a raça dominante”, resultando num “processo de marginalização e discriminação”. (Lélia Gonzales, em sua fala registrada na ata da 7ª reunião da Subcomissão dos Negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias, pág.55) tal concepção está retratada em O’Dwyer, 2005:11, 2002:5 a 11.

O que distingue a identidade étnica de um grupo de outras identidades coletivas é a origem comum e a memória coletiva que direcionam a escolha e a execução de práticas sociais e ações coletivas (Almeida, 2010 e O'Dwyer, 2002).

As naturezas das ações coletivas e das práticas sociais são as mais variadas. O objetivo do grupo é defender seu território porque dele depende a integridade e o desenvolvimento do grupo. As ações coletivas e práticas sociais são escolhidas e executadas como reações contra ameaças ao grupo.

E tem o objetivo de manter a sobrevivência da comunidade através de uma comunicabilidade saudável com outros grupos sociais e garantindo a permeabilidade do grupo no ambiente (Almeida, 2010 e 2011 e O'Dwyer, 2002).

Nessa perspectiva o processo histórico compreende adaptações, modificações e substituições de práticas sociais tradicionais do grupo por outras, mais adequadas a comunicabilidade e a permeabilidade que precisam para fins de sobrevivência.

Este aparente paradoxo, “modificar para preservar” é o próprio fundamento da identidade étnica e do direito de propriedade, no século XXI.

Com base nisso, o recorte aqui proposto se atém aos elementos desta matriz que atribuem dupla natureza à terra e ao direito de propriedade: como instrumento e como finalidade da preservação da identidade étnica.

Ao mesmo tempo que essas comunidades tem o objetivo de possuir a terra para garantir sobrevivência, essas comunidades usam a terra como instrumento de sua própria preservação (O'Dwyer, 2002 e 2005).

Trata-se de adaptação de teorias emancipatórias e pós-colonialistas à realidade nacional, com inclusão de elementos historiográficos e antropológicos específicos da realidade brasileira. A identidade, segundo O'Dwyer, (2005), é adotada pelos antropólogos do Grupo de Trabalho segundo “visão construída de dentro” das comunidades. In verbis:

O texto de Eliane Cantarino O'Dwyer aborda a questão da emergência de identidades étnicas e o uso do termo “remanescente de quilombo” pelos grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam a partir da Constituição Federal de 1988. Tal identidade, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam as ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem fomentado debates no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil. A perspectiva adotada pelos antropólogos reunidos na Associação Brasileira de Antropologia faz referência à reprodução social de diferenças classificatórias entre categorias auto definidas de pessoas e grupos na interação social, entre si e com o Estado, envolvendo a comunicação de distintividade cultural. Tal abordagem é contraposta à outra visão que aponta a “pouca” contrastividade cultural das “comunidades” de quilombo no Brasil em comparação com os chamados “quilombolas” do Suriname, Jamaica e Colômbia. O delineamento desse debate sobre as distinções que podem fazer toda diferença remete à análise pela autora de uma situação etnográfica em que as diversidades religiosas invocadas na construção do território comum e das fronteiras étnicas dos “remanescentes de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru (estado do Pará) não podem ser consideradas uma especificidade cultural desses grupos, pois, quando comparadas com outras experiências de pesquisa sobre a vida religiosa de

comunidades amazônicas, indicam a existência de processos de fluxos culturais. Deste modo, as etnicidades demandam uma “visão construída de dentro”, e devem ser relacionadas aos contextos sociais e políticos de sua produção (O’Dwyer, 2005:13).

Primeiramente, este fundamento antropológico de direito de propriedade permite revisitar os efeitos concretos da escravidão no Brasil, que perduram até o século XXI (O’Dwyer, 2002 e 2005 Almeida, 2010 e 2011). Segundo, permite pensar juridicamente a emancipação de um grupo social historicamente marginalizado, caracterizando-o como ator social ou sujeito histórico.

E terceiro, permite pensar a oralidade como fonte, no Direito⁶⁴. Por fim, permite pensar as fronteiras para compatibilidade prática e teórico-metodológica de um fundamento antropológico, pós-colonialista dentro de uma teoria do direito, europeia e oitocentista, ainda vigente (O’Dwyer, 2002).

4.1.1) Fundamento teórico-metodológico da antropologia brasileira

A Associação Brasileira de Antropologia - ABA, desenvolveu, durante a década de 90, a matriz antropológica que tem orientado os estudos dedicados à questão dos direitos territoriais dos quilombolas, a fim de efetivar o art. 68 do ADCT da CRFB/88.

A matriz antropológica brasileira conta com dois conceitos base: “sinais diacríticos” e “memória coletiva”, cujas referências principais são principalmente Barth (1969 e 2000 apud O’Dwyer, 2005:93)⁶⁵.

Barth (2005: 15-30) participa como autor da coletânea “Quilombos e as Fronteiras da Antropologia”. A compreensão que os organizadores tem da contribuição deste autor para o Grupo de Trabalho é:

O texto de Fredrik Barth avança a já clássica discussão sobre etnicidade na sua introdução ao livro Grupos étnicos e fronteiras, ressaltando como os diferentes processos de construção, manutenção e possível dissolução das fronteiras afetam e posicionam de forma desigual os diferentes atores sociais. Barth propõe uma análise das formas de diferenciação e dos fluxos de saberes e práticas que criam laços sociais e padrões culturais que atravessam fronteiras étnicas e possibilitam trajetórias diferenciadas para os membros dos grupos sociais. Porém, essas possibilidades não são completamente aleatórias ou livres, pois elas estão inseridas em relações de poder que procuram controlá-las, silenciá-las e negá-las. Tais formas de controle, alerta Barth, são a base da mobilização política e, em casos extremos, militar da etnicidade,

⁶⁴ Fundada em representações mentais, a memória coletiva e a origem comum tem função de incluir a representação do real na própria realidade, através da oralidade. E enquanto manifestações sociais destinadas ao reconhecimento coletivo, tem a função de promover luta das representações e trazê-las para a realidade. (Bourdieu, 1989; apud O’Dwyer, 2010) e O’Dwyer, 2009

⁶⁵ Outros autores como Poutignat & Streiff-Fenart e Halbwachs, Weber, Bourdieu, Revel, Seyferth, Geertz, Augé, complementam a construção desses conceitos. Tais autores aparecem como referências para construção de conceitos operacionais nas coletâneas de O’Dwyer e em seus autores.

podendo ser contrabalançadas pela criação de espaços de diálogo e negociação. (O'DWYER, 2005:12)

Tais conceitos constroem a identidade étnica, distinguindo-a de outras identidades coletivas e são materializados em práticas sociais e ações coletivas que garantem a sobrevivência do grupo.

Este instinto de sobrevivência, por seu turno, é o que direciona a escolha das práticas sociais e as ações coletivas para a confecção dos sinais diacríticos e na defesa da memória coletiva.

A referência aqui é o “auto interesse do ser humano” Sahlins (2006 apud O’Dwyer, 2010) que faz com que costumes, tradições e leis sejam criados, alterados, substituídos e extintos. Isto porque os interesses em jogo dependem de esquemas culturais e valores específicos.

O pressuposto, neste caso, é de que em condições similares as pessoas sempre agirão de forma bastante parecida, movidas pelos mesmos desejos de poder e ganho, as mesmas esperanças de obtê-los (O’Dwyer, 2010:17; apud Sahlins, 2006:10)

Para fins de identidade étnica, o instinto de sobrevivência, comum a todos os grupos sociais, determina as mudanças nas práticas sociais e nas ações coletivas dos grupos, de acordo com a permeabilidade do ambiente no qual se encontra e de acordo com a comunicabilidade com demais grupos sociais.

O instinto de sobrevivência justifica, assim, por um lado, a deslegitimação da concepção isolacionista, reificada e estereotipada de grupo étnico. E, por outro lado, há o reconhecimento expresso quanto a possibilidade de esta concepção de etnicidade “produzir um tipo de conhecimento que, ao determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende revelar suas identidades, até por eles próprios “desconhecidas”.⁶⁶

Agrupei os elementos desta matriz teórico-metodológica segundo os itens abaixo para facilitar a sistematização de ideias e compreensão do assunto.

⁶⁶ O’Dwyer, 2005: 15 – 30. O’Dwyer avança nas contribuições de Barth, para compreender que: “A constituição de limites à definição de unidades étnicas proposta por Barth não constitui propriamente uma novidade; contudo, ela difere da proposição tradicional, que considera uma raça = uma cultura = uma linhagem e que define uma sociedade como uma unidade que rechaça e discrimina as outras. O que sugere, como diz igualmente Wolf(1987), um mundo de povos separados em suas respectivas sociedades e culturas, podendo ser isolados como se fossem uma ilha, para efeito de descrição etnográfica. Nessa perspectiva, a questão da continuidade das unidades étnicas no tempo deixaria de ser considerada problemática, sendo suas diferenças explicadas pela condição de isolamento e separabilidade entre elas. Nesse sentido, poder-se-ia conceber que comunidades originárias de quilombos mantivessem propriedades sociais e culturais herdadas, de modo praticamente contínuo, tanto no tempo, como no espaço, e as variações, passíveis de serem descritas a partir de situações de contato.

Tal perspectiva tem o efeito prático de produzir um tipo de conhecimento que, ao determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende revelar suas identidades, até por eles próprios “desconhecidas”. Todavia, há algum tempo os antropólogos têm abdicado dessa postulação, que produz uma visão explicativa sobre a totalidade impossível de ser apreendida pelos chamados “nativos”.” (grifos meus)

4.1.2) Sinais diacríticos

A leitura que a matriz antropológica brasileira faz de “sinais diacríticos” tem por objetivo rechaçar a visão clássica antropológica reificadora e estereotipadora. O objetivo é abandonar a metodologia antropológica clássica que isola espacial e temporalmente grupos étnicos, definindo-os a partir de estereótipos historicamente datados que devem ser provados mediante objetos e comportamentos que sejam verdadeiros vestígios históricos ou, até mesmo, arqueológicos.

A observação dos “sinais diacríticos” somente é possível através de mudança do papel do antropólogo. Enquanto o antropólogo clássico construía a identidade étnica do grupo a partir de modelos pré-determinados com base em certa leitura histórico-cultural, o antropólogo de Barth restringe-se a descrever e identificar apenas as diferenças consideradas significativas pelos membros do grupo.

o problema da contrastividade cultural passa a não mais depender mais de um observador externo que contabilize as diferenças ditas subjetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcadas pelos seus critérios de pertença (O’Dwyer, 2002:14).

a etnicidade é conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro. (O’Dwyer, 2010:55).

A primeira e principal característica dos “sinais diacríticos”, portanto, é caracterizar os membros do grupo como “sujeitos históricos” e como “atores sociais”, atribuindo-lhes um papel ativo na construção de sua própria identidade étnica (O’Dwyer, 2002, 2005 e 2010).

Este papel ativo é revelado na descrição de cada grupo acerca dos traços culturais que se formam no curso de uma história comum específica, que o distinguem de outros atores nos processos que definem suas fronteiras. Nesse sentido, rejeita-se a metodologia clássica segundo a qual a fonte do sentimento de pertencimento, e a subsequente constatação de uma identidade, existiam a partir do reconhecimento de traços culturais pré-determinados (O’Dwyer, 2002 e 2005).

Materialmente, a história comum é composta por práticas sociais e ações coletivas que orientam o grupo ao longo do tempo, desde sua constituição até o momento atual. São episódios, eventos, rituais, modos de viver, modos de sentir, divisão de trabalho interno que materializam a identidade do grupo. Essas práticas sociais decorrem de uma origem comum e são realçadas como “símbolos de referência identitária e participam da construção da memória coletiva” (O’Dwyer, 2002 e 2005; Almeida, 2010 e 2011).

A segunda característica dos sinais diacríticos, portanto, é a caracterização de um processo histórico específico para cada grupo étnico, que se constrói a partir da consolidação e

da reverência / enaltecimento às práticas sociais que visam materializar e legitimar uma origem comum do grupo, o que os diferencia de outros atores sociais (O'Dwyer, 2002 e 2005).

Esta segunda característica é a base para a concepção de “memória coletiva”, abaixo explicada.

4.1.3) Memória coletiva

A memória coletiva é uma representação, extraída de uma fonte que é a oralidade. São representações mentais de uma dada realidade, voltada para o passado. Por isso, normalmente, a memória coletiva é constituída de uma natureza mítica, distinta, portanto, das narrativas historiográficas e dos eventos históricos conhecidos e construídos através de fontes documentais.

A identidade étnica tem sido diferenciada de “outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 13). Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia.

Vale assinalar, contudo, **que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva”** (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 13) – portanto, uma história que **pode ser igualmente lendária e mítica.** (grifos meus)⁶⁷

Assim, a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT.

O foco das investigações é o limite étnico que define o grupo. No contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais remanescentes de quilombos ou às chamadas terras de preto, tal limite passa a contar igualmente com sua concomitante territorial (O'Dwyer, 2005: 94).

A oralidade, como fonte, tem ainda como função política a de emancipar o sujeito histórico, na medida em que não depende de outras fontes para legitimar a origem comum, o processo histórico e as práticas sociais do grupo.

A justificativa para o uso desse conceito operacional, segundo O'Dwyer (2005:94) é:

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, tiveram um papel decisivo no questionamento de noções baseadas em **juízos arbitrários**, como a de remanescente de quilombo, ao indicar a **necessidade de os fatos serem percebidos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem, em suas**

⁶⁷ esta concepção, de memória coletiva, será de base para preencher materialmente a concepção de língua menor (Deleuze) presente nas falas de Luiz Sacopã.

ações, a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal. Para tanto, usaram os materiais de pesquisa etnográfica e as reflexões antropológicas sobre etnicidade, grupos étnicos e a construção das diferenças culturais como temas de debate nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais (O'Dwyer, 2005:94).

Um desdobramento que ratifica a função política de emancipação do sujeito histórico é o processo de silenciamento, usado por alguns grupos étnicos historicamente marginalizados. O objetivo do grupo é não valorizar histórias e eventos que são fonte de estigma e de aversão, na sociedade na qual se encontram.

Por isso, violências e desqualificações não são cultivadas como parte da tradição do grupo e, muitas vezes, não aparecem espontaneamente como referência constitutiva do passado.

Para fins de permeabilidade e comunicabilidade, silenciar estigmas significa ganhar espaço para ter visibilidade positiva e melhor aceitabilidade com demais grupos sociais. Além disso, o silenciamento desconstrói, no presente, o enaltecimento às técnicas de dominação que fundamentaram, no passado, a massificação de uma cultura em detrimento de outra.

Tanto o silenciamento, como as outras práticas sociais que compõem o processo histórico de um grupo são elementos de sua identidade étnica. Nesse sentido, a etnicidade é um conceito determinado segundo observação empírica das práticas e das ações sociais que definem o grupo e são reconhecidas por seus membros como sinal distintivo dos demais.

a etnicidade não remete necessariamente a uma essência, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social. (RTID, 22)

grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora (Barth 2000:31 apud O'Dwyer, 2002:2)

Este é o outro argumento que fundamenta a concepção de que o papel do antropólogo tem, como visto acima, o efeito prático de produzir um tipo de conhecimento que, ao determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende revelar suas identidades, até por eles próprios “desconhecidas” (O'Dwyer, 2005: 15 – 30)

Entretanto, sendo esta revelação decorrente de análise conjunta com dados da historiografia, observamos aspectos de um não dito pensado a luz da dialética discurso colonizador e o que foi silenciado pelo discurso descolonizador.

Além disso, esse discurso do dito x não dito é construído sobretudo a partir da historiografia mais recente que propõe releitura da historiografia clássica. As bases investigativas, documentais, ainda que ressignificadas à luz de conceitos operacionais construídos contemporaneamente a luz de matrizes críticas, possuem registros feitos segundo matriz metodológica universalista da época, uma imagem cristalizada que é reinterpretada e ressignificada segundo matrizes interpretativas específicas do lugar de cada discurso.

Por fim, o processo de silenciamento se dá justamente em relação aos aspectos considerados prejudiciais e negativos da língua maior, e ainda que o processo de silenciamento em si mesmo assuma natureza de língua menor – como estratégia de resistência – não revela outros aspectos da identidade e do sujeito.

4.1.4) Elementos específicos da matriz antropológica brasileira

Este recorte teórico-metodológico, promovido pela antropologia brasileira teve como objetivo atender tanto as diretrizes jurídicas e políticas da OIT 169, internalizada pelo Brasil, quanto as pressões de movimentos sociais, ao longo do século XX. A demanda é pelo resgate de dívida histórica brasileira com a população negra, além de sua emancipação política e social enquanto sujeito histórico.

Para preencher os conceitos teórico-metodológicos “sinais diacríticos” e “memória coletiva”, a matriz antropológica brasileira articula, portanto, elementos historiográficos e de pesquisa de campo, por observação participante. São as concepções de resistência contra a escravidão e quilombo, ambos construídos a partir da compreensão dos próprios integrantes das comunidades que reivindicam a identidade quilombola.

A concepção de resistência é articulada tanto no passado como no presente. Há a releitura historiográfica tanto do papel social desempenhado pelos negros escravos, fugidos ou libertos, quanto de suas práticas sociais e suas ações coletivas.

Ressignificados teórico e historiograficamente enquanto atores sociais e sujeitos históricos, os negros, sejam eles escravos, fugidos ou libertos, tem sua história reconhecida por “práticas culturais autônomas” que desempenhavam - e ainda desempenham - entre seus pares, e perante a sociedade e a economia, ao longo de toda sua existência. Trata-se de uma concepção construída com base na concepção “processo histórico”.

Para a matriz antropológica brasileira, o quilombo pode ser lido sob duas perspectivas historiográficas. Uma historicamente datada de antes da abolição da escravidão, que se consolidou a partir do século XVIII; e outra proposta pelos mesmos historiadores contemporâneos (séc. XX e XXI) que buscam emancipar o “negro”, “escravo”, “fugido” ou “liberto”, enquanto ator social, para reconhecer outros atores sociais que resistiram à escravidão, incluindo indivíduos e pequenos grupos de negros e brancos (Moura apud Almeida, 2010).

Na primeira perspectiva, o quilombo tem seu conceito definido a partir de sua condição de ilegalidade, presente na resposta que o Rei de Portugal deu às autoridades coloniais, em 1740 acerca do procedimento que deveriam ser aplicado aos “escravos fugidos”, os “calhambolas” (Moura apud Almeida, 2010).

A matriz antropológica brasileira compreende que esta definição “calhambola” ficou “frigorificada”, principalmente nos órgãos governamentais, até o século XX. Este

conceito não reconhece a relevância econômica e social de alguns quilombos para a sociedade do entorno.

Tampouco reconhecem suas estratégias de defesa e o apoio que receberam de outros atores sociais para sobreviverem a sua condição de ilegalidade. Muito menos reconhecem que a luta pela liberdade se deu também dentro das senzalas, dentro de repartições públicas, incluindo brancos e vários outros atores sociais e ações sociais, coletivas e individuais.

As demandas sociais do século XX e as leituras teórico-metodológicas pós-colonialistas fundamentaram uma releitura historiográfica dos quilombos, a fim de considerar todos estes elementos emancipatórios que hoje são considerados faltantes. Esta é a base para a segunda perspectiva, adotada oficialmente pela matriz antropológica brasileira.

Na segunda perspectiva, o quilombo é um ator social, assim como seus membros e todos aqueles de qualquer forma resistem à escravidão. A historiografia mais recente vem observando que até a abolição da escravidão, a relação dos quilombos e demais atores sociais, com outros agentes e órgãos do governo se davam independentemente ou até contra o regime jurídico que era imposto aos quilombos e aos escravos (Almeida, 2010 e 2011. Rios e Mattos, 2005).

De fato, a relação social e política entre negros e quilombos com os demais atores sociais definia, em grande parte, a viabilidade e as condições de permanência na área, a delimitação física do território, e a organização interna do grupo.

Já a partir de 1888, com a abolição da escravidão, a definição jurídica de quilombo não precisou ser modificada, porque, na verdade, simplesmente “deixou de existir”. Acreditava-se que o problema dos quilombos estaria juridicamente “extinto” junto com a escravidão.

Entretanto, muitas comunidades e indivíduos, de alguma forma, continuaram resistindo à escravidão, sobretudo depois da abolição. As práticas sociais de resistência e a organização interna de negros e de comunidades adaptaram-se à nova realidade política, social, econômica e cultural (Almeida, 2010; Rios e Mattos, 2005).

No século XX, antropólogos e alguns historiadores atribuíram-lhes outros nomes como, por exemplo, de “terras de preto” ou “terras de quilombo”. Já o INCRA cria oficialmente a dotação “ocupações especiais”, ao reconhecer a impossibilidade de classificá-las entre os tipos jurídicos vigentes, para fins de assentamento e manejo de conflitos sociais e agrários (Almeida, 2010 E 2011).

O objetivo é atribuir-lhes descrição, significado e função historiográfica distinta daquela antiga, presente no conceito frigidificado “quilombo” e reconhecer as especificidades internas, históricas e sociais que as constituem.

Contemporaneamente, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida

característicos e na consolidação de um território próprio (ABA, 1994, apud O’Dwyer, 2010:50).

Em que pese haver especificidades históricas, sociais e políticas entre os diversos períodos históricos brasileiros, o recorte e a leitura, no plano teórico, feitas nos parágrafos anteriores integram a base teórica-metodológica de investigação da matriz antropológica brasileira – ABA / INCRA.

O objetivo desse recorte é justificar a criação da expressão “comunidades remanescentes de quilombo” e reconhecer que “não se trata de uma categoria “nativa”, presente nas interações sociais, mas de um termo jurídico usado em contextos políticos visando atribuição de direitos territoriais.” (O’Dwyer, 2010:51).

Esta expressão foi a escolhida pela Assembleia Nacional Constituinte brasileira de 1987 para reconhecer constitucionalmente a identidade étnica destas comunidades, atreladas ao direito a suas respectivas “terras tradicionalmente ocupadas”.

A instituição da categoria “terras tradicionalmente ocupadas” remete a questão do “direito à diferença” prevalente na nova carta constitucional. (...) Assim, a conceituação de “terras tradicionalmente ocupadas” pela Constituição brasileira de 1988, corresponde a uma forma de ocupação que considera as situações sociais em curso baseadas nos “modos de criar, fazer e viver” de determinados grupos, assim como preconiza a Constituição, os quais se orientam por relações, representações e valores que lhes são próprios. Por isso, tais modos distintivos de viver passam a ser acolhidos pela ordem legal, ao contrário de outros institutos jurídicos de “natureza civilista” que, desde a chamada Lei de Terras de 1850, determinam externamente qual a ocupação legítima a ser observada por todos, segundo a Subprocuradora da República, Dra. Deborah Duprat (O’Dwyer, 2010:52).

4.2) A identidade quilombola segundo concepções teórico-intelectuais

Os textos apresentados neste tópico abordam estudos gerais ou casos específicos de quilombos. Por não se tratarem diretamente do quilombo retratado neste trabalho e por serem de disciplinas diferentes, com metodologias diferentes, apresento e faço a análise de cada um separadamente.

Na terceira parte, retomarei aspectos das análises destes autores para articular com a identidade enquanto Discurso.

4.2.1) Geografia

Rafael Anjos, em sua obra “Geografia Africana. Cartografia Étnica. Territórios tradicionais”, de 2009, apresenta como objetivo principal da obra o de “auxiliar na construção de outro perfil para o papel das culturas da África e das matrizes africanas na organização territorial e da sociedade brasileira”.⁶⁸

Especificamente, afirma a necessidade de se desenvolver “interpretações mais amplas das suas formas de organização, principalmente dos elementos essenciais da sua historiografia, da sua identidade territorial e da sua diversidade étnica e cultural” (Anjos, 2009:8).

Entre as fontes para pensar a importância da “terra, do território e da territorialidade”, especificamente para os descendentes de quilombos, dentro da “pluralidade cultural brasileira”, estão as origens africanas, quanto a diáspora⁶⁹ negra para fins de comércio de escravos, e as diferentes interpretações e significações da territorialidade para as comunidades descendentes de quilombos (Anjos, 2009:8).

O território das comunidades, construído a partir da identidade de auto-afirmação, seria por fim delimitado, segundo o autor, como “o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial”, tendo “geralmente, a sua população um traço de origem comum”.⁷⁰

Reconhece a relação entre identidade e território a partir da atribuição de três características principais ao território: i) reconhece o território como um “fator espacial e social, secularmente atrelado a uma dimensão política”; ii) território “permeado de identidade”; iii) território como condição de possibilidade para “categorização e dimensionamento, onde estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, do grupo ou da comunidade.” (Anjos, 2009:8).

O autor atribui a dificuldade de se delimitar as “temporalidades da territorialidade” da população africana, no que se refere a identidade cultural enquanto referência ancestral africana, à dificuldade de acesso a documentos e estatísticas, seja pelo não interesse dos europeus e colonizadores em documentar tais registros, seja pela necessidade ou desejo de boicotar tais registros para burlar a fiscalização da metrópole (Anjos, 2009:74).

⁶⁸ Anjos, 2009:8 trabalho este que, segundo o autor, já vem sendo desenvolvido no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília.

⁶⁹ “é importante lembrar que o conceito geográfico de diáspora tem a ver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas.” Ainda segundo o autor, as mobilidades de migrações podem ser voluntárias ou forçadas. Anjos, 2009:36

⁷⁰ Anjos, 2009:9 entre as origens comuns estão, segundo o autor, “a resistência como característica básica, no entanto, manifestando-se de distintas formas, de acordo com o contexto histórico e territorial.” ANJOS, 2009:50. Entre os primeiros quilombos que surgiram contexto de expansão do ciclo econômico colonial da cana-de-açúcar na região nordeste, o autor cita a “atração pelas montanhas e pelas florestas, espaços de intimidade na África, que eram os sítios prioritários da formação dos quilombos.” Ainda, segundo o autor, o relevo, com montanhas, a cobertura vegetal densa e diversa e outros componentes da floresta eram a possibilidade constante de servir como esconderijo, oferta de alimentos e a proximidade com rios não navegáveis, dificultavam a penetração do invasor-dominador. Anjos, 2009:50.

O autor relata ainda a existência de “verdadeiros Estados Independentes”, como Palmares, com 20 mil habitantes, Tiruaçu, Trombetas, Piolho, Manuel Congo, entre outros, referindo-se ao isolamento geográfico como uma das possibilidades para constituição do quilombo, mesmo que próximos de núcleos urbanos com quem mantinham relações comerciais e complexa rede de informações, garantindo sobrevivência através do envolvimento com a sociedade. Anjos, 2009:50 - 52

Afirma a historicidade da “auto-afirmação política-social-econômica-territorial” como uma ação coletiva com finalidade de “resistência cultural, espaço de vivência, de produção material e de reprodução de matrizes culturais” das comunidades (Anjos, 2009:8 – 9).

Como um exemplo concreto de quilombo pré-abolição da escravidão, o autor retrata o quilombo dos Palmares (AL), cujas “características e referências fundamentais” para o conceito de quilombo, segundo a autor, são:

- a) ser uma instância concreta do espaço geográfico que expressava a luta de classes no sistema escravista;
- b) constituir território de recriação da cultura e da forma de viver africana;
- c) população heterogênea, incluindo indígenas, mulatos e europeus “que se sentiam fora do sistema vigente”;
- d) localidade de difícil acesso e áreas férteis para caça, pesca e agricultura;
- e) território individual ter fronteira de referência, mas constituir propriedade comum;
- f) estrutura política bem definida (Anjos, 2009:54).

Estas características ajustariam-se no tempo, segundo as relações do quilombo com os contextos econômicos, políticos e sociais do que o autor chama de “ciclos econômicos”, desde o período colonial até o republicano.⁷¹

Já como um exemplo concreto de quilombo pós-abolição da escravidão, o autor afirma que “uma parte significativa da população liberta continuou ou passou a viver em comunidades configurando territórios étnicos e terrenos efetivamente usados” (Anjos, 2009:105).

Os “quilombos contemporâneos”, segundo o autor, existiriam nos seguintes contextos abaixo, não se caracterizando necessariamente “espaço de fuga”, o que os afastaria do conceito normativo da era colonial.

- a) ocupação de fazendas falidas e / ou abandonadas;
- b) compra de propriedades por escravos alforriados;
- c) doações de terras para ex-escravos por proprietários de fazendas;
- d) pagamento por prestações de serviços em guerras oficiais;
- e) terrenos de ordem religiosa deixados para ex-escravos;
- f) ocupações de terras no litoral sob o controle da Marinha do Brasil;
- g) extensões de terrenos da União não devidamente cadastrados (Anjos, 2009:105).

Em ambas temporalidades, o “componente geográfico fundamental” presente na comunidade quilombola é a existência de “uma ou mais edificações com função comunitária (...) que assumem papel importante na estruturação da geografia quilombola.” Além disso, há

⁷¹ Ciclo do Pau Brasil, da Cana de Açúcar, da Mineração, da Borracha, do Cacau, do Café, do Gado, do Fumo, do Algodão - Anjos, 2009:64-74

a “distribuição das construções, que ocorre de maneira mais esparsa no território, tendo como referência o quinhão de terra, geralmente aos cuidados de uma família quilombola.” (Anjos, 2009:114)

Segundo o autor, trata-se de uma necessidade historicamente construída e decorrente de “demandas históricas e dos conflitos com o sistema dominante”, espaços físicos estes nos quais reconhece a possibilidade de “risco de desestruturação social, econômica, política e territorial no sistema do Estado brasileiro.” (Anjos, 2009:8 – 9).

Em ambos os casos, antigo e contemporâneo, a ocupação da terra se dá por ocupação clandestina, ou sem conhecimento do proprietário, ou por transferência expressa de posse ou de propriedade do espaço físico a título oneroso ou gratuito.

O autor organiza sua obra em três partes, que tem como objetivos comuns mapear cartograficamente:

- a) ambiente africano, suas riquezas e principais reinos africanos dos quais originaram-se a diáspora africana rumo ao Brasil;
- b) registros com principais quilombos antigos e espacialidade dos principais ciclos econômicos desenvolvidos no período colonial; o contexto territorial dos quilombos contemporâneos, suas estruturas espaciais, domínio da terra e distribuição espacial;
- c) mapeamento dos registros municipais das comunidades quilombolas por unidade política do país, assim como registros e titulações conhecidas até 2007 (Anjos, 2009:9).

O autor organiza e se refere ainda à discriminação e ao processo de branqueamento como fatores que “nos fazem esquecer” da nossa verdadeira identidade, referindo-se a necessidade de resgatar a cultura africana como pilar da identidade nacional (Anjos, 2009:74 – 100).

Por fim, o autor retrata como questões contemporâneas dos quilombolas, as dificuldades de emancipação, reconhecimento e inclusão dos quilombolas, elencando conflitos entre lideranças de movimentos negros, conflitos entre instâncias decisórias de governo e de Estado e meios de divulgação e de fortalecimento do que ele atribui como elementos de identidade.

Entre elas está a proposta do autor em promover potencialização do turismo e de atividades econômicas de subsistência, bem como de atividades culturais tradicionais (capoeira) que possam ser aceitas “globalmente” (Anjos, 2009:148 – 157).

Lourdes Carril, em sua obra “Quilombo, Favela e Periferia”, de 2006, pretende construir a segregação espacial e racial da formação do “quilombo urbano”, na periferia da “grande metrópole explodida” paulistana, a partir de premissas teórico-metodológico de natureza dialética.

Especificamente, a autora estuda a (re)construção da “identidade autorrepresentada” sociocultural, através da música e da dança, que se viu outrora fragmentada durante o processo migratório do campo para a cidade⁷².

Para tanto, associa a periferia ao quilombo ou a senzala e o “Morumbi” com a casa grande, segundo representações sociais extraídas de músicas rappers e de falas de estudantes. Com isto, a autora verifica a permanência de relações antigas na sociedade brasileira, apontando a “casa-grande e a senzala como partes do Brasil Moderno” (Carril, 2006:22).

E utiliza atributos da etnicidade para compreender que a situação do pobre e excluído nos processo de urbanização brasileira. A autora constata que essa situação se agrava quando se trata de afrodescendentes, em parte em função da naturalização com que a segregação racial foi desenvolvida no Brasil.⁷³

A primeira teórico-metodológica da autora é que a cidade, enquanto unidade do processo histórico do modo de produção capitalista, absorve as relações abstratas que representam o triunfo da dinâmica do universal e do abstrato sobre o particular.⁷⁴

Afirmando que o método dialético empregado permite expor as contradições sócio-raciais historicamente construídas durante a modernização da cidade de São Paulo, a autora distingue quilombo / periferia x cidade / capital a partir das diferenças conceituais entre espaço e território, tomadas a partir de conceitos e critérios operacionais que se referem à (re) construção da identidade (Carril, 2006:30 – 31).

No caso concreto estudado pela autora, o território se diferencia de espaço, mas ambos se relacionam na medida em que o território configura a materialização da etnia e do direito à terra. A identidade é construída, assim, a partir do sentimento de pertencimento a um grupo e a uma base física e simbólica (Carril, 2006:24).

Estas perspectivas permitem à autora construir sua concepção de identidade como uma construção a partir de processos sociais e psicológicos “que não se revelam só pela descrição, pela demarcação da classe social ou por construção / fixação de conceitos.”, mas sim, “se explica tanto pelas condições objetivas quanto pelas subjetivas, em um jogo ou embate contínuo entre manter ou mudar o personagem, o qual nos é atribuído, assumido e / ou reconstruído” (Carril, 2006:30 – 31).

Em relação aos quilombos, afirma que, malgrado as diferenças existentes entre quilombos urbanos e rurais, o que os reúne é o fato de que “a identidade é construída na luta e na escassez”. Especificamente por escassez, entende a autora que “em situação de desenraizamento, os membros de um grupo buscam soluções ou formas de inserção social.” E, mais especificamente em relação aos quilombos urbanos, “a luta é travada a partir de uma base territorial marginalizada dos investimentos urbanos” (Carril, 2006:67).

⁷² Palheta, Iraci. Apresentação in Carril, 2006:13.

⁷³ Seabra, Odete. Prefácio in: Carril, 2006:17.

⁷⁴ Carril, 2006:23 Toma a concepção de Lefebvre, sobre a relação entre relações e cidades – as representações, “não sendo falsas nem verdadeiras”, se orientam face ao possível para construir o objeto. O conhecimento consiste no princípio de que ele é produto social e é dialético, pois também é fator de transformação social ou um processo de desreificação ou desnaturalização do real, uma representação que não esgota todas as possibilidades. (Carril, 2006:187 - 188)

Um dos fatores de marginalização dos quilombos em área urbana seria o não acesso ou o acesso precário às políticas de especulação imobiliária para fins de modernização da cidade. Espacialmente, essa marginalização significou a expulsão de comunidades de quilombos para áreas distantes daquelas que recebiam investimentos públicos para serviços (Carril, 2006: 80-85).

Assim, a segunda premissa teórico-metodológica da autora é que a cidade de São Paulo estabelece a unidade contraditória do capitalismo que, em consonância com as exigências da modernização, retoma a essência da escravidão, seja pela marcação física espacial da diferença, em função dos negros se localizarem nas periferias; seja pela super exploração do trabalho do negro (Carril, 2006:23 – 24).

Andrelino Campos, geógrafo, é autor de “Do quilombo à favela. A produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro, livro editado em 2012.

Ao compreender a cidade como um ambiente de exclusão de um “exército de miseráveis que vive das sobras da sociedade” (Santos, 2012, 20). Campos toma como pressuposto o fato de as favelas e os cortiços terem surgido no cenário urbano carioca para suprir o hiato formado pelo déficit habitacional, abrigando, em sua maioria, uma massa de pobres que procuravam habitar próximo aos locais onde era oferecido trabalho, principalmente para aqueles que não detinham qualificação profissional (Campos, 2012, 21).

Toma como segunda premissa o fato de a apropriação do espaço pelos mais pobres ser caracterizado como transgressão ao ordenamento do solo urbano, em função da Lei de Terras de 1850 (Campos, 2012:23) que excluiu, entre outros atores sociais, possibilidade de negros acessarem o mercado de terra por compra e venda, porque se enquadravam como libertos ou escravos, mas não como sujeitos de direitos para esta finalidade.

Sua hipótese é afirmar o espaço quilombola, transmutado em espaço favelado, permite incluí-los num “processo maior”, que seria admitir que as populações pobres, através de suas apropriações dos espaços periurbanos, ilegais a luz do poder público, participaram da construção do espaço urbano das cidades (Campos, 2012, 24).

Toma como referência, ainda, a tese de Gomes (1996) segundo a qual as favelas constituem-se em redes de solidariedade, como desdobramento do aparente isolamento social imposto aos quilombos e escravos, fugidos e libertos.

Metodologicamente, apresenta o território como um “espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” e o quilombo como estrutura de resistência à ordem constituída com o objetivo de apresentar o processo de produção da diáspora de afrodescendentes, ocorrido com esse aparente isolamento, como fonte da segregação racial e das favelas no Rio de Janeiro (Campos, 2012, 35).

A identidade tomada como premissa para este trabalho é a identidade espacial, consolidada do quilombo como elemento de resistência, em especial, o quilombo urbano tomado como espaço de resistência à ordem imperial (Campos, 2012, 31).

4.2.2) História

Adelmir Fabiani, em sua obra “Mato, Palhoça e Pilão”, de 2005, propõe uma leitura crítica sobre conceitos históricos de quilombo que ele denomina como “tradicional”, a fim de criticá-los em função da “objetividade” e “materialidade” com que são construídos para, por fim, apresentar a matriz antropológica mais recente que vem sendo utilizada para fundamentar o art. 68 do ADCT da CR/88.

Como recorte temporal para analisar conceitos de quilombos, propõe três diferentes fases. A colonial, a imperial e a republicana. Nas três⁷⁵, segundo o autor, há a caracterização do quilombo como uma instituição que demonstra “incivilidade” e nociva à ordem estabelecida.

Há, ainda, nesta primeira fase de literatura sobre escravidão, ênfase do aspecto negativo e pejorativo das características individuais do escravo rebelde, enfatizando resistências individuais.

O autor reconhece a importância do marco teórico que compreende o escravo que, em sua condição de resistência, é localizado como “agente da luta de classes” no âmbito da sociedade que tem por base a escravidão (Fabiani, 2005:24).

Especial importância atribui o autor ao trabalho de Clóvis Moura, sociólogo brasileiro do início do século XX, que considera ser responsável por um “salto epistemológico do passado brasileiro”.

Fabiani afirma que Moura (1959) “foi revolucionário” ao romper com a historiografia tradicional ao ressaltar o caráter sistêmico escravista e da resistência escrava da antiga formação brasileira, segundo método que revela a contradição entre trabalhadores escravizados e escravizadores.

Este autor, ainda, inovou ao reconhecer o quilombo como “reação do negro à escravidão”, ao ter pontuado “a luta entre escravistas e escravizados”, ao minimizar a “resistência individual” e ao enfatizar a análise das revoltas coletivas como os quilombos, guerrilhas e insurreições (Fabiani, 2005:85-89).

Segundo Fabiani, Moura (1959) definiu o quilombo “como forma fundamental de resistência”, um “fenômeno inerente à escravidão”, reconhecendo que “o inconformismo do trabalhador escravizado foi constante” (Fabiani, 2005:88).

Fabiani ressalta outra importante modificação na construção do conceito de quilombo e resistência negra. Afirma que a partir da década de 70, grande parte dos historiadores, antropólogos e sociólogos dedicou-se a discutir se a origem dos quilombos era

⁷⁵ Segundo o autor, no período colonial Rocha Pita defendeu que os negros que fugiam eram “preguiçosos” e “inimigos” do trabalho. No período imperial, acreditava-se que as ações dos quilombolas causavam prejuízos materiais aos proprietários e mal efeito psicológico sobre os cativos. Na República, Raimundo Rodrigues difundiu teorias social-darwinistas, raciais e eugenistas europeias; Ernesto Ennes justificou a necessidade da escravidão e a não-culpabilidade do escravizador com a tradição platônica da escravidão como resultado da derrota do combatente, o que garantia ao castigo um caráter pedagógico. (Fabiani, 2005, 37-91)

de fato a resistência contra a escravidão ou se era um protesto contra maus-tratos, humilhações e condições desumanas inerentes ao regime de trabalho escravo.

Passaram a discutir também, segundo o autor, se estava presente ou não a necessidade ou característica de práticas culturais que demonstrassem retorno ou apego às tradições africanas (Fiabani, 2005:93-126).

Especial expositor desta percepção, segundo o autor, é João José Reis (1991, 1996 apud Fiabani, 2005), que enfatizou o aspecto geográfico do quilombo e destacou a apropriação e reconheceu o quilombola como trabalhador, retomando-o e qualificando-o com proposta culturalista, ao enfatizar a resistência social e cultura africana. (Fiabani, 2005:146-151)

Entretanto promove uma crítica a esta concepção porque, segundo o autor, “os quilombos nem sempre teriam sido constituídos a partir de movimentos de ruptura com a escravidão, mas também por grupos que desenvolveram práticas cotidianas de manutenção-reprodução de seus modos de vida característicos, através da consolidação de um território próprio.” (Fiabani, 2005:29)

O autor fundamenta a importância desta percepção crítica antropológica na caracterização dos quilombos para fins de acesso à terra porque reconhece, nesta matriz antropológica, uma tentativa de reparação à exclusão que a Lei de Terras de 1850 provocou em relação aos negros livres, então ex-escravos ou libertos (Fiabani, 2005:33).

Entre os fundamentos e desdobramentos desta matriz, afirma, com base em Mário Maestri (1986 apud Fiabani, 2005), que a ideia de quilombo isolado ficou ultrapassada, havendo o reconhecimento expresso de vínculos mercantis e políticos com a sociedade escravista.

Aponta como relevante a análise de Maestri sobre o modo de produção quilombola, ao reforçar a prática da apropriação e das trocas, explicando que não teria havido superprodução dentro do quilombo. Isto lhes garantiria uma existência precária, e distinta da de uma comunidade camponesa (Fiabani, 2005:157-162).

Outra leitura que Fiabani considera importante em relação a ordem anterior é a que Guimarães (1988 apud Fiabani, 2005) faz ao retratar práticas que denotam o uso do sistema escravocrata pelos quilombolas para fins de sobrevivência e práticas que denotam a preservação de quilombos e escravos fugidos por autoridades e agentes econômicos para interesses próprios (Fiabani, 2005:165-168).

Por fim, Fiabani agrupa, como resultados de suas análises, os elementos que considera relevantes para a construção do conceito de quilombo (2005:253).

Primeiro, a investigação sobre como os quilombos se formavam, reunindo as estratégias, os contextos, os meios e as contribuições de agentes.

Segundo, a questão temporal, envolvendo a precocidade e longevidade dos quilombos, referindo-se a existência de quilombos desde o início do regime de escravidão e a longa duração no tempo.

Terceiro, a característica de transgressão à ordem. Quarto, as diversas leituras sobre as formas de reprodução dos quilombos. Quinto, o quilombo como sinônimo de resistência.

Especificamente, quanto a contribuição da antropologia ressalta os revisionismos que levam a desconstruir analiticamente e a alargar na prática a ideia de quilombo, em função da existência de comunidades remanescentes de quilombos, reconhecidas para fins de titulação de território ocupado, após art. 68 do ADCT da CR/88.

A principal revisão crítica seria o reconhecimento da condição de “membro do grupo”, mas do que a terra, como elemento caracterizador do quilombo, e a valorização das inúmeras formas de recuperação da identidade positiva.

O quilombo, segundo esta visão da antropologia, viabilizaria novas políticas e estratégias de reconhecimento, tornando-se um “símbolo” ou “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (Fiabani, 2005:390, citando O’Dwyer, 2002).

A construção do conceito deve, ainda, considerar o que ele é no presente, discutindo como a autonomia foi construída historicamente e que a luta se dava pela liberdade da força de trabalho e não necessariamente pela terra.

Entre os critérios, está considerar que a “situação de quilombo existe onde há autonomia, que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos (...) definição esta que inclui os plantadores negros livres da Colônia e do Império” (Fiabani, 2005:394 - 395, citando Almeida, 2002).

A categoria identidade aparece na obra de Fabiani (2005) como um dos critérios para definir o que é quilombo e quilombola, como “incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas” (Fiabani, 2005:397).

Por fim, afirma, com base na antropóloga Ilka Leite (2002 apud Fiabani, 2005) que “o termo quilombola não surgiu do nada, nem foi fruto de imediatismos políticos”. Considera que o termo quilombola é construído histórico-materialmente em função de discussões lançadas por movimentos negros a partir de 1930, e fortalecidos ao longo da década de 1980, com a criação das Associações quilombolas, tornando-se um “fato político”, alcançando visibilidade ao interagir com diversos setores progressistas que tinham voz e voto na Assembleia Constituinte.

E que, depois da promulgação da CR/88, o movimento negro ganha mídia e outros espaços na sociedade, surgindo a necessidade de se legitimar com um conceito, composto de uma “narrativa única” que os distinguisse de outras lutas sociais.

Entre as características que marcariam os habitantes do quilombo estaria o associativismo entre as famílias para uso da terra, a construção de valores próprios, a sedimentação de uma auto-estima.

À construção deste conceito de identidade foram acrescentadas discussões acerca da democracia racial, que revelaram, segundo a antropóloga Ilka, “que os quilombos

contemporâneos constituem uma das mais visíveis provas da discriminação racial engendrada pelo sistema escravista colonial e realimentada pelos diversos mecanismos de marginalização social a grupos humanos” (2002 apud Fiabani, 2005).

Por fim, Fabiani reconhece a contribuição metodológica da antropologia, ao lado da contribuição de Clovis Moura (1959), para a construção do conceito contemporâneo de quilombo porque

têm rompido com as ideias de isolamento dos quilombos e com a exclusividade do modelo palmarino, valorizando a atuação dos escravos como sujeitos históricos e ampliando aquilo que se entende por resistência também aos seus aspectos culturais e cotidianos (Fiabani, 2005:410 e 412).

Já, Flavio Santos, em sua obra “A Hidra e os Pântanos”, de 2005, propõe uma abordagem dos “fugitivos” como sujeitos de sua própria história. Como fugitivos, o autor inclui não apenas quilombos, quilombolas, escravos e libertos, mas também outros atores sociais que se apresentavam como integrantes de uma resistência que não visasse “apenas” lutar contra o sistema escravocrata, mas principalmente, criar estratégias para garantir autonomia e melhores condições dentro do próprio sistema escravocrata.

O autor acredita que esta perspectiva é inovadora na historiografia porque não se resume a compreender o quilombo como uma resistência estática, seja em perspectiva que ele denomina “culturalista” ou pela que ele denomina “materialista”, tampouco como “principal (e quase único) símbolo da luta escrava no Brasil”.

O autor critica as perspectivas por ele assim denominadas de culturalista e materialista, por considerar que ambas construíram um modelo ideal de quilombo como um tipo de “rebeldia que se esgotava em si mesma, procurando apenas reagir contra a violência senhorial”.

Seja pelo aspecto culturalista em que o quilombo é visto como uma “experiência social” que ele afirma ser “estática” ou como mudanças históricas lineares”, seja pelo aspecto materialista que destaca as “diversas formas de protesto” em que os quilombos “assumiriam o papel principal nas análises sobre a resistência escrava”, o autor considera que ambas “enfatazaram a resistência cultural” e “destacaram a luta de classes e o “desgaste” que os quilombos imprimiram no sistema (Santos, 2005:27-30).

Como consequência, o autor compreende que, embora estes pressupostos analíticos tenham marcado a “marginalização” dos movimentos negros, eles geraram avanços teórico-metodológicos com a tentativa de construir símbolos em torno de uma “identidade étnica”, ainda que a antropologia e a historiografia tenham se mantido alinhados à polarização de pressupostos entre passividade e rebeldia dos escravos.

O resultado, para este autor, foi a apropriação quase homogeneizante dos quilombos como paradigma e representação política de luta contra a discriminação racial e para valorização racial, pelos movimentos negros. Ao pensar os quilombos como “sujeitos da

própria história”, Santos propõe uma revisitação teórico-metodológica ao que ele chama de momento anterior à tais metodologias por ele criticadas.

A partir da questão “até que ponto as abordagens de historiadores, antropólogos e sociólogos (...) foram marcadas por uma perspectiva de harmonia versus conflito racial” que engessou a representação do quilombo como paradigma para etnicidade, cultura e raça, o autor lança olhar sobre o que afirma serem “conteúdos políticos sutis, entretanto profundos” do cotidiano que também são caracterizadas pelo autor como formas de resistência, mas não de enfrentamento nem de “reações diretas às práticas coercitivas de seus senhores.” (Santos, 2005:30).

Com isto, o autor redefine a concepção de resistência, tomando-a a partir “dos significados por seus agentes” como “produto e produtora de permanentes redefinições das políticas de domínio senhoriais e de percepções escravas”.⁷⁶

O autor marca, como novidade em seus estudos, o reconhecimento de “preservação de margens de autonomia conquistadas ante as investidas senhoriais”, “uma vez que os quilombolas não lutaram necessariamente para acabar com a escravidão” mediante isolamento nas florestas, como fugitivos. (Santos, 2005:34)

Por fim, autor retrata a existência de economia própria dos escravos e seu impacto em determinadas áreas, estratégias de cooperação, autonomia, legislação e influência no governo.

Como caso concreto tratado pelo autor, relevante para este trabalho, é o caso dos mocambos na capitania do Rio de Janeiro (1625-1818).

As autoridades, além de preocupadas com a “proteção” que eles tinham de alguns fazendeiros, para os quais até mesmo realizavam pequenos serviços, e dos contatos permanentes que mantinham com outros cativos nas senzalas próximas, procuravam meios de reprimir um outro “mal” que cada vez mais se tornava impossível de controlar: as relações dos quilombolas com vendeiros e taberneiros. No interior desses estabelecimentos os quilombolas encontravam tanto parceiros ideais para trocas econômicas – permutavam os excedentes de suas economias por sal, munição e outros produtos de que necessitavam – como uma poderosa rede de proteção e solidariedade. Sobre qualquer movimentação de tropas para parceiros escravos, até pernoitavam nas senzalas e frequentavam as tabernas. Ali bebiam e chegavam a participar de batuques. (Santos, 2005:328)

4.2.3) Antropologia

⁷⁶ “em diversos contextos, escravos planejaram revoltas para expulsar senhores de suas fazendas, povoados e vilas. (...) visavam arrancar concessões. Podiam reivindicar de seus senhores a manutenção dos seus dias de descanso.” O autor narra ainda aquilombamentos nas terras dos próprios senhores por melhores condições de trabalho, pela substituição de feitores, pela não-separação de seus familiares por venda e manutenção dos direitos costumeiros por eles adquiridos e conquistados (Santos, 2005:31).

A matriz teórico-metodológica utilizada oficialmente pelo INCRA para delimitação e identificação foi apresentada acima.

Com a obra “O quilombo de Frechal”, de Roberto Malighetti (2007), apresento uma base para análise crítica do conceito de identidade construída pelo INCRA, na medida por ter sido escrita por um antropólogo depois do processo de reconhecimento e titulação da comunidade.

O livro é aberto com duas citações que resumem o recorte teórico-metodológico da obra⁷⁷, que fundamentam o objetivo de análise da identidade de uma comunidade tradicional.

Através da problematização do processo de conhecimento antropológico, que, segundo ao autor permite “ver os outros através de nós mesmos e nós mesmos através dos outros.”⁷⁸, por ser a etnografia fundada necessariamente, segundo o autor, sobre uma “hierarquia discursiva e sobre a dominação “epistemológica” e escritural do Outro”. o que lhe garante ser sempre “desequilibrada e assimétrica” (Maliguetti, 2007:28).

Mas, por outro lado, revelam a “natureza artificial da etnografia” em função do que o autor chama de “hiato espaço-temporal que separa o momento da pesquisa de campo, a tomada de notas e a redação dos diários, da textualização final em gabinete” (Maliguetti, 2007:19).

Quanto a esta problemática específica, o autor opõe dialeticamente, ainda, o fato de o trabalho de campo ser “fundamento e sinal distintivo da disciplina”, e de outro, o “poder decisivo de submeter a palavra do Outro a uma série de elaborações inerentes à práxis antropológica”. A esta dialética o autor denomina de “inscrever” e “transcrever”, em função de a etnografia ser essencialmente originada na oralidade e transposta à escritura (Maliguetti, 2007:21).

O autor expõe problemas teóricos e metodológicos específicos da matriz antropológica de conhecimento, usada oficialmente para identificar e demarcar territórios quilombolas. Para fins de construção da identidade, o autor problematiza o “encontro entre o antropólogo e seus interlocutores”, na medida em que

torna manifestos os pontos de vista e as narrações particulares encontradas no percurso dialógico, e bem assim as formas parciais como a memória da comunidade é reativada pelos indivíduos, no intuito de fornecer uma representação identitária do próprio quilombo.⁷⁹

⁷⁷ “O defeito capital de todo materialismo até hoje (...) é que o objeto, a realidade, a sensibilidade, são concebidos somente sob a forma do objeto ou da intuição, mas não como atividade humana sensível, práxis, não subjetivamente.” Karl Marx, Teses sobre Feuerbach.

“O que chamamos os nossos dados são na realidade as nossas interpretações das interpretações de outros sobre o que fazem eles e seus compatriotas.” Clifford Geertz, Interpretação de culturas. (Maliguetti, 2007:11)

⁷⁸ Duarte, Sebastião. **Um quilombo na baixada**. in Maliguetti, 2007:13.

⁷⁹ Duarte, Sebastião. Um quilombo na baixada, apud Malighetti, 2007:13. Entre os métodos utilizados pelo autor estão o que o autor chama de conversas abertas, ainda que com entrevistas estruturadas e leitura prévia sobre quilombos; relação horizontal, em vez da escolha por informantes.

O autor assume a autoridade antropológica e a característica de “intrusão” da atividade antropológica, com base na qual administrava e conseguia acesso a diversos moradores e oportunidades de entrevistas, o que chama de “polifonia necessária”. (pág. 56-57)

Especificamente, o objetivo do autor é questionar este mecanismo de transcrição, e o quanto as distintas temporalidades e escrituras desde a interlocução na pesquisa de campo até o relatório final o fazem reconhecer “o papel de autoridade do antropólogo” (Maliguetti, 2007:21).

Segundo o autor, a uma porque, “o intuito precípua da etnografia é falar de algo para alguém: ainda que o trabalho de campo seja uma interlocução entre primeira e segunda pessoas, é para terceiras pessoas que os antropólogos devem escrever” (Maliguetti, 2007:27).

A duas, porque:

a subjetividade do antropólogo torna-se parte integrante de sua relação com o Outro e da experiência humana que ele trata de compreender. Do mesmo modo, a experiência do informante é vista à luz da experiência que este adquire do antropólogo, segundo uma dinâmica de observação do observador (Maliguetti, 2007:29).

Isto impõe ao antropólogo, segundo o autor, a necessidade de o “saber antropológico” se referir a “modelos abertos, a hipóteses teóricas que determinam a abordagem e o projeto final endereçado a comunidade científica, ponto de partida e de chegada da produção científica” (Maliguetti, 2007:28).

O fundamento teórico-metodológico no qual o autor se baseia para tal problemática é o que o autor denomina de “intraduzível ontológico” determinado pelo “limite kantiano configurador do espaço da relação cognoscitiva com o Outro.” (Maliguetti, 2007:27 e 241)

Entre as consequências vislumbradas pelo autor para este limite kantiano está a submissão da “linguagem fraca” do nativo à “linguagem forte” do antropólogo, que se fundamenta “não só no poder econômico e político do Ocidente, mas também, e sobretudo, no “saber e poder-escrever” (Maliguetti, 2007:28).

Além disso, reconhece a necessidade de sistematizar “referências conceituais”, retomando em parte o “tipo ideal” weberiano, a fim de viabilizar um mínimo de coordenação de interpretação da realidade (Maliguetti, 2007:241).

E, subsequentemente, a “inevitável violência inerente ao trabalho de campo” sobre o “projeto nativo”, o que inclui “ultrapassar o respeito às reticências e o direito dos informantes de ficarem calados” (Maliguetti, 2007:28 e 241).

Como campo empírico, o autor toma a comunidade de Frechal, que, segundo diagnóstico do autor, “de objeto de escravidão, discriminação e racismo” transformou-se em “sujeito etnopolítico”. A comunidade está localizada numa região conhecida como Baixada Maranhense – MA⁸⁰.

Por ser um método que permite mostrar a emergência da identidade quilombola como “produto de uma negociação dialógica, conduzida “sob o ponto de vista do antropólogo”,

⁸⁰ Duarte, Sebastião. *Um quilombo na baixada*, apud Malighetti, 2007:13

com as perspectivas por ele atribuídas aos próprios interlocutores.”, o autor analisa, segundo as problemáticas e recortes teórico-metodológicos acima, as práticas de “mobilização da memória histórica” e o uso de “uma simbologia capaz de legitimar as próprias reivindicações e lhes conferir um peso jurídico” o que lhe permitiu constatar, por fim, que a “comunidade soube se opor à dramática realidade do latifúndio”⁸¹.

O autor reconhece as consequências e as dificuldades da autoridade do antropólogo e da língua maior da disciplina sobre a reconstrução da identidade do “nativo” observado, e assume a necessidade de incluir as influências da subjetividade do profissional da antropologia para a confecção do relatório antropológico⁸².

Com isto, as dificuldades e problemas da violência sobre o “projeto nativo” que o autor pretende revelar e analisar, permanecem no texto em função da seleção de ferramentas metodológicas que o autor faz para atingir seus objetivos. O limite kantiano permanece por se tratar epistemologicamente de uma proposta metodológica de ruptura entre o Eu e o Outro.

Isto fica evidente na fala do autor ao reconhecer que:

o que por mim foi notado e transcrito tinha a ver com o que podia ser lido e, portanto, reunido em uma narração coerente, por um texto consignável a eventuais leitores. A construção dos apontamentos não se baseou tanto no que era memorizável, mas antes, no que foi considerado “contável” (Maliguetti, 2007:30).

O autor procura marcar a distinção de seu método em relação ao que considera problemático no tradicional através de uma intrusão, utilizando-se de relações horizontais com os entrevistados e o que ele chama de polifonia (Maliguetti, 2007:56-57).

Além disso, o autor decide por manter o profissional da antropologia na relação Eu – Outro, tendo a subjetividade como intermediária que permeia a construção da identidade do outro.

Em suma, em vez de se ater a um informante, prefere trabalhar com diversos interlocutores, com objetivo de superar o que entendo por “postulado de pressuposta homogeneidade e pureza de cultura”.⁸³ E, ao considerar as dificuldades de traduzir a realidade segundo modelos pré-conhecidos, o autor opta por incluir suas subjetividades como parte da construção da identidade do sujeito, nativo.

O autor espera, assim, afastar-se da concepção de observado como objeto de estudo e justifica esta opção metodológica afirmando ser esta coerente e inscrita em sua posição crítica

⁸¹ Duarte, Sebastião. *Um quilombo na baixada*, apud Malighetti, 2007:14

⁸² Maliguetti, 2007:91 “Durante o trabalho de campo, o círculo hermenêutico transformou-se, assim, em um mecanismo que me forçava a examinar e resolver os problemas que surgiam progressivamente no quadro da interação dinâmica e do diálogo com os meus interlocutores. Diálogo que eu queria deixar baseado numa explicação constante das pré-compreensões, das deformações, dos erros e dos fracassos que, longe de representar incidentes tediosos, constituíam as modalidades heurísticas da pesquisa e o fundamento da reflexividade. **Convenci-me que a minha experiência autobiográfica devia ser o elemento-chave do método, propondo-me a incluir a minha subjetividade como parte integrante da relação com o Outro e da experiência humana que eu procurava compreender.**” (grifos meus)

⁸³ Maliguetti, 2007:57 – para o autor, informante seria aquele eleito como “transmissor neutro de uma essência cultural indiferenciada e atemporal por virtude de especiais conhecimentos ou habilidades, de autoridade, e de qualidades de intelecto ou de caráter.”

ao método tradicional universalizante. Funda-se, então, na materialidade, incluindo dificuldades subjetivas com o campo, ao que chama de “causalidade do cotidiano”⁸⁴.

Acredita que reconhecer e incorporar a subjetividade enquanto profissional e ter estabelecido relações distintas com diversas pessoas lhe garantiu a diversidade e a pluralidade necessária para distanciar-se da homogeneidade científica que, segundo sua perspectiva, marca o método antropológico tradicional e é fundamento de polêmicas delicadas acerca do tema “identidade”.

Em relação aos descendentes de quilombos, o autor pontua a apropriação da concepção de “terras de preto” por movimentos negros a partir da década de 1990 para assim identificar oficialmente os “remanescentes das comunidades dos quilombos”, previsto art. 68 do ADCT da CR/88.

Cunhada originariamente por Alfredo Wagner Almeida, as “terras de preto” seriam comunidades com uso comum da terra, embora distintas entre si por heterogeneidade de costumes e formas de vida, decorrentes de dismantelamentos de economias e latifúndios de diversas formas distintas (Maliguetti, 2007:118).

Ainda, que tais formas de vida tenham se imposto por necessidades autoprodutivas, por motivos de autopreservação e defesa, vindo a ser essenciais para demonstrar a coesão do grupo e garantir o livre acesso à terra contra as pressões de grupos raciais mais fortes. A origem dessas comunidades livres que, antes da Abolição seriam os quilombos, por serem caracterizados por “certa autonomia do processo produtivo, com o não-reconhecimento da autoridade dos senhores de terras, liberando os negros de pagar aforamento ou outras contribuições” (Maliguetti, 2007:118).

Para o autor, “estava claro, então, que o Movimento visava relacionar a luta contra o regime escravagista com a luta dos trabalhadores negros contemporâneos contra a exploração dos latifundiários” (Maliguetti, 2007:122).

Com isto, o autor se viu diante do que considerou “um sentido de identidade até então único no Brasil, sancionado pelo reconhecimento oficial, embora “indireto”, de Frechal, como “remanescente de quilombo”.” (Maliguetti, 2007:118).

O autor afastou as duas perspectivas de identidade para ex-escravos que encontrara até então na bibliografia brasileira sobre quilombos. Uma, criada pelo sistema oficial escravocrata, tomando os negros como força de trabalho e distribuindo e dispersando membros do mesmo grupo e, conseqüentemente, suas origens culturais e características genéticas conforme necessidades econômicas e para evitar insurreições; outra, as construídas em torno da política de democracia racial, que neutralizou a construção de uma autêntica cultura negra entre políticas de branqueamento, abasileiramento e discursos de inclusão social.

E tomando como premissa que a “identidade não podia existir como estrutura prévia a seu processo de formação”, o autor passou a considerar a identidade em “sua dinâmica

⁸⁴ Entre as dificuldades do campo, o autor elenca dificuldade em encontrar quem tivesse disponibilidade para lhe conceder entrevistas, opacidades, mal entendidos, gafes, intuições, situações de dúvida, tensões, astúcias, estratégias, amizade, conflitos e tensões. (pág. 90)

constitutiva, assumindo a tarefa de desconstruir o processo de construção da identidade de Frechal” (Maliguetti, 2007:155).

A metodologia definitiva desenvolvida pelo autor para pensar a identidade do quilombo então foi:

relacionar minha concepção construtivista e processual da identidade com a reificação desse conceito operada pelos nativos, cristalizada no processo judicial através de conceitos substancialistas e essencialistas como “territorialidade”, “antiguidade de ocupação”, “genealogia” e “raça”. Era o caso, além disso, de encontrar a identidade no diálogo com uma série dos tropoi tradicionais nos estudos disciplinares, bem analisados para Ugo Fabietti: identidade substancial e identidade performática; categorização e identificação; etnia em si e etnia para si; identidade experimentada e identidade externada.⁸⁵

O autor, por fim, conclui que “a identidade não existe, portanto, senão como ponto de vista no interior de espaços negociais em efervescência contínua, por mim inscritos nas histórias dos atores sociais e na temporalidade que une o observador e o observado” (Maliguetti, 2007:241). Ou, ainda, como uma ficção, no sentido de “algo fabricado”, construído sob a forma do poder-ser.⁸⁶

Em relação ao papel do antropólogo e da antropologia, o autor compreende a função de “ampliar o discurso humano”, aceitando sua função hermenêutica sobre os fatos etnográficos – o que inclui a identidade. Aprofunda a questão da identidade por ser este um processo de interpretação e, este, como apropriação de um objeto estranho que se torna pertencente ao sujeito a medida em que este desenvolve seus conhecimentos (Maliguetti, 2007:243).

4.2.4) Direito

Parte da doutrina constitucional, que fundamenta órgãos estatais como o INCRA e o Ministério Público Federal, se ocupa da caracterização dos quilombos como “autonomia construída no tempo”, para justificar o critério de autodefinição, porque, para estes autores e autoridades, “não há classificador da sociedade que se imponha” e o “trabalho do antropólogo é mais complicado, porque para ele o quilombo não é o que foi” (Almeida e Duprat, 2010).

O objetivo é reconhecer que o quilombo é uma racionalidade que atravessa tempo e espaço e que deve ser caracterizado a partir de suas tradições e cultura hoje, isto é, no

⁸⁵ Maliguetti, 2007:155-156 “passei a analisar os mecanismos de formação da etnogênese, procurando não tanto a relação entre estrutura e processo, mas os espaços linguísticos, sócio-culturais e históricos em meio aos quais tomava forma a identidade quilombola. Analisar sua dinâmica constitutiva a partir de atores sociais, do seu passado e das suas representações. Nesse sentido, indicar não somente a construção político-jurídica da identidade frechaliana, investigando os paradigmas, as histórias, os significados, os valores dos discursos, e tudo aquilo que formava seu pano de fundo mais ou menos consciente. Na dialogia entre o meu conceito e as ideias dos nativos eu queria mostrar wittgensteinianamente como o trabalho de cristalização da identidade tinha sido contingentemente elaborado.”

⁸⁶ Maliguetti, 2007:242 – o autor retoma a concepção de Paul Ricoeur, segundo a qual a identidade enquanto ficção (fabricado, modelado) não é mais uma “forma positiva do dado”, mas sim a “forma do poder-ser.”

momento presente em que se dará o reconhecimento técnico-antropológico (Almeida e Duprat, 2010).

Daí o critério de autodefinição não se confundir com a caracterização de “negros fugidos em terras despovoadas”, o que se demonstra com o Quilombo dos Palmares que não deixou no século XX, nenhum morador em sua sede “originária”, a Serra da Barriga, mas que é referência em antropologia e história, e com o Quilombo de Frechal, localizado a apenas cem metros da casa grande (Almeida e Duprat, 2010).

A discussão jurídica acerca de quilombos parece ter sempre apontado para o passado. A primeira referência expressa que a Constituição faz a quilombos é quando trata da cultura, ao declarar “tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 226, §5º). Sintomaticamente, a consagração normativa dessa memória é feita na parte “permanente” da Constituição, tendo-se relegado a questão territorial para as disposições constitucionais transitórias.

É preciso reorientar temporalmente a leitura jurídica das normas concernentes. “A questão fundamental é, portanto, perceber como o quilombo histórico foi metaforizado para ganhar funções políticas no presente e como tal conversão simbólica teve como produto, uma construção jurídica que permite pensar projetos de futuro” – observa Arruti (2003), baseado na proposta de reconhecimento das “novas dimensões do significado atual de quilombos”, de Alfredo Wagner Berno de Almeida, que “tem como ponto de partida, situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas sobretudo por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria. (Rothenburg, 2012)

Na doutrina jurídica, a propriedade é o atributo do bem móvel ou imóvel que permite ao proprietário gozar, usar e dispor do bem. No caso de bens imóveis, a propriedade é delimitada pelo espaço físico onde se desenvolvem atividades econômicas, seja para a economia e sustento familiar, seja para a economia do país (Gonçalves, 2016).

O art.68 do ADCT da CR/88, ao prescrever titulação de propriedade coletiva das terras ocupadas por remanescentes quilombolas o fez com o intuito de delimitar espaço físico onde pudessem desenvolver suas atividades culturais tradicionais, tendo esta norma caráter promotor da igualdade substantiva e caráter reparatório da dívida histórica brasileira este povo:

(...) trata-se de norma que se liga à promoção da igualdade substantiva e da justiça social, na medida em que confere direitos territoriais aos integrantes de um grupo desfavorecido, composto quase exclusivamente por pessoas muito pobres e que são vítimas de estigma e discriminação.

(...) cuida-se também de uma medida reparatória, que visa a resgatar uma dívida histórica da Nação com comunidades compostas predominantemente por descendentes de escravos, que sofrem ainda hoje os efeitos perversos de muitos séculos de dominação e de violações de direitos⁸⁷.

⁸⁷ Pareceres datados de 09/10/2006 lavrados pelo Procurador Regional da República da 2ª Região e Professor de Direito Constitucional da UERJ, Dr. Daniel Sarmento, apresentado ao Grupo de Trabalho sobre Quilombos, Povos e Comunidades Tradicionais da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal – Procuradoria – Geral da República. Também disponíveis em: Rothenburg, Walter Claudius. Direitos dos Descendentes de Escravos (Remanescentes das

O Congresso Nacional e a Casa Civil discutiram a necessidade e a legitimidade da desapropriação prévia das terras tradicionalmente ocupadas para então serem repassadas aos quilombolas.

O Ministério Público Federal – MPF, mediante parecer da lavra do Procurador Regional da República e Professor de Direito Constitucional Dr. Daniel Sarmiento se posicionou contra a necessidade de prévia desapropriação porque descaracterizaria o reconhecimento automático de ocupação originária dessas terras pelos quilombolas pela CR/88.

Os expoentes da doutrina de direito constitucional (Sarmiento, 2007, Rothenburg, 2012) que criticam a prévia desapropriação atribuem natureza declaratória à norma do art. 68 do ADCT, fundamentados no princípio de igualdade substantiva e no dever de reparação do Estado brasileiro, acima esposados.

Os efeitos decorrentes da natureza declaratória do art. 68 do ADCT, além da desnecessidade de desapropriação, seria atribuir imediatamente propriedade à terras atualmente ocupadas por comunidades tradicionais, porque, para estes autores, as comunidades podem ocupar hoje terras não ocupadas antes e devem ser identificadas segundo critério de autorreconhecimento.

A doutrina constitucional reitera este objetivo da norma constitucional com a revogação do decreto 3.912 de 2001 que dispunha, “indevidamente”, aos olhos destes constitucionalistas, que “somente pode ser reconhecida a propriedade sobre as terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988 (data da promulgação da atual Constituição da República).”⁸⁸

Estes doutrinadores fundamentam-se filosoficamente, a partir da visão substancialista do Direito, que pugna pela atribuição de máxima efetividade às normas constitucionais protetoras e promovedoras da dignidade da pessoa humana.

No caso em tela, como primeiro argumento, pondera-se o interesse patrimonial individual do até então proprietário da terra e o interesse cultural dos quilombolas povos tradicionais, concluindo-se pela preponderação deste último porque a cultura, enquanto

Comunidades de Quilombos) in: Sarmiento, Daniel. Ikawa, Daniela. Piovesan, Flavia. Igualdade, Diferença e Direitos Humanos. Ed. Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2012. pág. 451

⁸⁸ Rothenburg, 2012:453 e 454: “Ademais, várias razões poderiam levar a que terras de quilombos se encontrassem, em 1888, ocasionalmente desocupadas. Imagine-se um quilombo anterior a 1888 que, por violência de latifundiários da região, houvesse sido desocupado temporariamente em 1888 mas voltasse a ser ocupado logo em seguida (digamos, em 1889), quando a violência cessasse. Então, as terras em questão podem não ter estado ocupadas por quilombolas em 1888. (...) A noção de ocupação tradicional não implica, necessariamente, uma ocupação antiga e ininterrupta, pretendendo-se o conceito antes ao modo de ocupação (ligado à tradição da comunidade) que a seu lapso temporal. Basta imaginar novamente uma situação de desocupação ocasional em 5 de outubro de 1988: em virtude, por exemplo, da pressão da especulação imobiliária, toda uma comunidade quilombola é instada a abandonar a região, indo instalar-se na periferia de um centro urbano maior, muitos voltando, porém, à primeira oportunidade ou desilusão. Fantasiemos a tragicomédia de uma comunidade quilombola que tivesse sido convocada a assistir, em Brasília, à promulgação da Constituição de 1988 – que lhes reconheceu a propriedade das terras tradicionalmente ocupadas; ao retornar, a comunidade teria perdido o direito, pois não estava ocupando as terras no fatídico dia 05 de outubro de 1988...”

instrumento pelo qual se define identidade de um povo tradicional, permite o desenvolvimento deste grupo e a sobrevivência de seus membros. A propriedade coletiva atribuída ao grupo quilombola em detrimento do antigo proprietário se fundamenta filosoficamente em princípios de igualdade substantiva do direito brasileiro.

Como segundo argumento, prepondera-se que a cultura afrobrasileira integra o patrimônio histórico-cultural brasileiro, direito fundamental coletivo que instrumentaliza os demais direitos fundamentais sociais e individuais.

E, como terceiro argumento, enuncia-se o princípio de solidariedade quanto à reparação de injustiças e violências, como segregação racial e exclusão sócio-econômica, historicamente sofridas por estes grupos: a sociedade e o Estado brasileiros desenvolvem medidas compensatórias para restabelecer a igualdade material e promover sua inclusão social.

O fundamento jus-filosófico é a caracterização da CR/88 como constituição que tem como objetivo principal a dignidade da pessoa humana. Este raciocínio leva a rejeição dos modelos absolutos de sociedade comunitarista e organicista pelo fato de estes prezarem a tutela do bem comum em detrimento da autonomia individual (Sarmiento, 2007 e 2006).

A solidariedade preconizada pela CR/88 visa restabelecer a dignidade da pessoa ou do grupo que se vira violentado em seus direitos no passado: o coletivo deve priorizar o indivíduo que fora historicamente injustiçado.

Nesse sentido, parte da doutrina constitucional afirma que a CR/88 se apresenta como comunitarista-liberal ou liberal-comunitarista, “já que visa conciliar aspectos divergentes destas doutrinas políticas” e porque “ela preocupa-se com a proteção e promoção da cultura nacional (arts. 215 e 216 da CF), consagra direitos transindividuais, de titularidade coletiva, e institui alguns limites para o exercício de direitos individuais, decorrentes não da tutela de outros direitos de terceiros, mas da proteção a interesses gerais da coletividade.” e reconhece que:

o personalismo latente na Constituição de 88 afasta-se tanto do organicismo e do utilitarismo, como do individualismo burguês. Ele não corresponde ao modelo “puro” do liberalismo, nem à fórmula padrão do comunitarismo, localizando-se em algum ponto entre estes extremos. O personalismo afirma a primazia da pessoa humana sobre o Estado e qualquer entidade intermediária, e reconhece no indivíduo a capacidade moral de escolher seus projetos e planos de vida. Mas não adota uma leitura abstrata e metafísica da pessoa, pressupondo, ao contrário, tanto a existência de carências humanas materiais – que devem ser superadas com o apoio estatal – como a importância dos vínculos sociais na constituição da própria personalidade. Para o personalismo, é absurdo falar em supremacia do interesse público sobre o particular, mas também não é correto atribuir-se primazia incondicionada aos direitos individuais em detrimento dos interesses da coletividade (Sarmiento, 2006).

Reconhece-se que a luta se realiza em diversos campos, social, jurídico e normativo, tendo todos em comum o critério da identidade cultural como chave para efetivação e exercício de direitos. A luta por emancipação se revela tanto pela noção de coletividade e comunidade,

quanto pelo histórico de resistência deste grupo à estrutura sócio-político-econômica do Brasil-Colônia e do Brasil-Império.

Mais do que localidades físicas de grupos de negros, os quilombos eram reuniões de pessoas que buscavam alternativas à vida escrava a que eram submetidos e à estrutura sócio-econômica vigente. A resistência se apresentava mediante busca por liberdade e/ou inserção sócio-econômica, ou, ainda, mediante exercício de práticas culturais de seus povos originários.

A ideia de resistência é comumente associada aos quilombos e provavelmente esteja na origem de muitos. Resistência essa que pode ser cultural, “de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial”, ou política, de contestação do poder dominante; ou racial, de afirmação étnica. Dimas Salustiano da Silva (1994:58-59) insiste na rebeldia contra a escravidão, na transgressão à ordem, como fator decisivo da formação dos quilombos, que ofereciam alternativa para um destino miserável: “Desde o aborto, quando as mães precipitavam seus filhos ao falecimento para não vê-los sob sofrimento; passando pelas fugas isoladas, sem maiores obstáculos para o aprisionamento; pelos suicídios, forma extrema do encontro da liberdade pelo sacrifício da vida; até o reencontro com a esperança de decidirem sobre seus destinos, suas vidas e Históricas, ao organizarem os Quilombos. O conceito de resistência pode ser bastante abrangente.”

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) instituiu um grupo de trabalho que, em 1994, formulou a seguinte definição para quilombos: “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar’, cuja identidade se define por ‘uma referência histórica comum’, construída a partir de vivências e valores partilhados” (Arruti, 2003). Uma concepção mais estreita de resistência, no entanto, pode revelar não ser indispensável essa característica. O que mais importa é a emergência de uma identidade comunitária, não necessariamente por oposição.

A abertura conceitual tem em vista apreender a diversidade de aspectos que contam na formação e desenvolvimento dos quilombos. (Rothenburg, 2012)

A emancipação do quilombolas na CR/88, se traduz, segundo esse marco doutrinário, pelo reconhecimento da resistência enquanto desejo de liberdade, de comunhão de esforços e de integração social e se institui no desenvolvimento de ações afirmativas capazes de lhes proporcionar estes direitos historicamente violados.

Ainda segundo esses autores, o sujeito de direito busca reconhecimento sócio-cultural, cujo acesso ao exercício foi positivado pelo Estado brasileiro mediante critério econômico de titulação de propriedade.

Trata-se de fenomenologia do século XXI, onde novos movimentos sociais tem por objeto de reivindicação ser reconhecidos culturalmente mediante inclusão sócio-cultural e econômica. Os quilombolas buscam um espaço físico onde possam exercer sua cultura e se sentir inseridos mediante titulação de propriedade.

Segundo eles, este critério é similar ao do movimento feminista e ao de afrodescendentes, que buscam reconhecimento sócio-cultural mediante inclusão no mercado de trabalho e nas instituições educativas.

4.2.5) Artigos científicos específicos em relação a comunidade Sacopã

Os autores abaixo realizaram pesquisas específicas sobre o quilombo Sacopã, razão pela qual os reúnem num único subitem distinto dos demais.

Luz Stella Cárceres (2013) tem por objetivo compreender a construção discursiva do lugar do quilombo Sacopã, a partir de sua relação com o meio ambiente e com outros atores e interesses que lutam pela mesma área territorial.

A autora, doutora em geografia, parte da premissa teórico-metodológica de que “os relatos tem o poder de produzir geografias, fundar espaços e organizar delimitações e ações” (Cárceres, 2013:91).

E reconhece que tanto o quilombo Sacopã como demais atores (estado e vizinhança) evocam os mesmos argumentos de discurso para definir e se apropriar da mesma área geográfica.

De um lado, o Parque Municipal José Guilherme Merquior e, de outro, a Área de Especial Interesse Cultural Quilombo Sacopã, revelam argumentos de mesma natureza, mas com objetivos contrários de apropriação da área.

Conservação, preservação, risco de desaparecimento e originalidade são categorias desenvolvidas como elementos que definem territorialmente a área de ocupação e de disputa entre estes atores.

Para a autora, “o transfundo patrimonial utilizado aqui supera a noção meramente jurídica e oficial dos bens tombados e se concentra, sobretudo nas ressonâncias advindas desses processos” (Cárceres, 2013:92).

O marco teórico metodológico articulado pela autora é fundado na antropologia do espaço e do território. E faz expressa referência a autores que pensam a construção do território em perspectiva funcionalista⁸⁹, a partir de metodologia discursiva⁹⁰, e a partir de observação das relações entre os agentes sociais envolvidos⁹¹.

⁸⁹ Brandão, Carlos Antônio Leite. Monumentalidade e cotidiano: a função pública da arquitetura. Revista de Arquitetura e Urbanismo. Ano I, n. 3, mar. 2006. Disponível em: <http://mdc.arq.br/2006/03/31/monumentalidade-ecotidiano-a-funcao-publica-da-arquitetura>; De Certeau, Michel. A invenção do Cotidiano I. Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.; Piazzini, Carlo Emilio. Cronotopos, memorias y lugares: una mirada desde los patrimonios. In: Piazzini, Carlo Emilio; Arango, Vladimir Montoya. Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios. Medellín: La Carreta Editores, 2008.; Rodman, Margaret. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. In: LOW, Setha; Lawrencezuñiga, Denise (Eds.). The anthropology of space and place. Oxford: Blackwell Publishing, 2010;

⁹⁰ Gonçalves José Reginaldo. Monumentalidade e Cotidiano: Os patrimônios culturais como gênero de discurso. In: Oliveira, Lucia Lippi. Cidade: História e Desafios. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002; Gonçalves José Reginaldo. Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios. Horizontes Antropológicos, n. 23, p. 15-36, 2005.; Lovejoy, Arthur. Essays in the History of Ideas. The Johns Hopkins Press, Baltimore; London, Cumberlege, 1948.; Rodríguez, Luz Stella Cárceres. Memórias e Narrativas da Preservação nos Quilombos da Cidade do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

⁹¹ Harvey David. Justice, Nature and the Geography of Difference. Oxford: Blackwell Publishers, 1996; Milhorce, Flávia. Quilombo Sacopã: Verde e disputado. O Globo, Rio de Janeiro, 1º jul. 2010; Zukin, Sharon. Paisagens Urbanas Pós-modernas: Mapeando Cultura e Poder. In: Arantes, Antonio (Org.). O espaço da diferença. São Paulo: Papius, 2000.

Nessa perspectiva, a análise que ela faz do quilombo Sacopã:

desdobra-se de uma reflexão mais ampla dos patrimônios como gêneros discursivos que expressam visões de mundo e como estratégia de compreensão dos discursos em jogo na construção dos lugares, tendo em conta a ligação que une os discursos narrativos com os eventos espaço-temporais (Cárceles, 2013:92).

Luz Stella descreve o quilombo como: “O Quilombo Sacopã é conformado pelos membros da família Pinto, que moram na Ladeira Sacopã, numa encosta do Morro dos Cabritos, desde os anos 1920” (2013:93). As referências à família são feitas ainda conforme análises das categorias monumentalidade e cotidiano, recortada teórico-metodologicamente com base nos conflitos que envolvem a comunidade.

Em 2009, a PUC-Rio montou programa de iniciação científica⁹² intitulado “Panorama Quilombola no Estado do Rio de Janeiro: Terra, Educação e Cultura”, com orientação a cargo do Prof. José Maurício Arruti.

Metodologicamente, o programa de pesquisa visa:

analisar a estrutura educacional das comunidades quilombolas situadas no Rio de Janeiro, bem como estudar a história da educação dessas comunidades, procurando identificar que elementos existem nessa educação que não estão presentes nas demais fazendo desta uma educação diferenciada (2009:03).

Dialogando categorias de direitos humanos, igualdade, de um lado, cultura, herança e história, de outro, o objetivo da pesquisa é

analisar como uma educação diferenciada promove à cidadania, uma sociedade mais tolerante, a autoestima de populações secularmente excluídas e também a sua inserção desta população no mercado de trabalho (2009:03).

Entre as comunidades eleitas para colheita de dados, está a Sacopã, retratada, neste trabalho como uma das comunidades constantes na lista do INCRA para abertura de regularização fundiária, em 2006 (2009:03). Não há maiores referências específicas ao quilombo Sacopã.

A identificação e descrição das comunidades retratadas no trabalho se dá a partir de legislações, políticas públicas desenvolvidas e pesquisas acadêmicas referentes ao tema da pesquisa, como a UFF, no Rio de Janeiro.

Especificamente quanto aos centros de poder estatais, há referência expressa àqueles que detém competências e atribuições constitucionais e legais para identificação e demarcação de terras quilombolas, como MPF, INCRA, ITERJ.

⁹² http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/ctch/edu/paula.pdf

O marco teórico-metodológico conta com referências da antropologia e da educação, entre elas as utilizadas pelo INCRA e obras que trabalham relações educação, cultural, terra e identidade⁹³. Ambos os campos de investigação parecem estar articulados às políticas públicas. O programa conta também com referências teóricas de natureza filosófica procedimentalista⁹⁴ e de investigação sociológica do direito⁹⁵.

Em estudo realizado para uma coletânea de O'Dwyer (2012), coordenadora do grupo de trabalho responsável por laudos antropológicos que instruem processos de identificação e de demarcação do INCRA, Miriam Souza e Renata Farina⁹⁶ apresentam seu trabalho como: “Este artigo é uma versão resumida do relatório antropológico sobre a família Pinto, também conhecida como família Sacopã.”

O texto das autoras contextualiza a luta do quilombo pela terra dentro da perspectiva constitucional do art. 68 do ADCT da CR/88, legislativa e de políticas públicas para efetivação do acesso à terra por comunidades remanescentes de quilombos.

Para fins de metodologia, as autoras afirmam que “esta versão resumida do relatório antropológico seguirá o roteiro original do relatório, apresentando assim na primeira parte os dados etnográficos sobre a organização social e a argumentação teórica e conceitual da antropologia no que se refere aos estudos sobre identidade quilombola.

⁹³ Almeida, Alfredo Wagner Berno de. “Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito”. In Hábette, J.; Castro, Edna (org.). Na Trilha dos Grandes Projetos. Belém, NAEA/UFGPA, 1989. Andrade, Patrícia Gomes Rufino. A educação do negro na comunidade de Monte Alegre-ES; em suas práticas de desinvisibilidade da cultura popular negra. 2007. 1v. 232p. Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo – Educação. Arruti, José M. 2006. Mocambo – Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru/São Paulo: Edusc (Prêmio EDUSC-ANPOCS /2005). Arruti, José M. e Figueiredo, André. “Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro” in Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – v. 2, nº. 2. Florianópolis, NUER/UFSC, 2005. Barth, Fredrik. “Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras” in O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000. Benjamin, César e Caldart, Roseli Salette. Por uma educação básica do campo: projeto popular e escolas do campo. V.3. Brasília, 1999. Bruner, Jerome. A cultura da educação. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001. Bruner, Jerome. A cultura da educação. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001. Calazans, Maria Julieta Costa. Para compreender a educação do Estado no meio rural – traços de uma trajetória. In.: Therrien, Jacques e Damasceno, Maria Nobre (coords). Educação e Escola no Campo. Campinas: Papirus, 1993, p. 15-40. Caldart, Roseli Salette. Por Uma Educação do Campo: traços de uma identidade em construção. In.: Por Uma Educação do Campo: Identidade e Políticas Públicas. V. 4. Brasília, 2002, p. 25-36. Carneiro, Maria José. “Ruralidade: novas identidades em construção”, in Estudos Sociedade e Agricultura, nº. 11, Rio de Janeiro, CPDA-UFRRJ, outubro de 1998. Leite, Ilka Boaventura (org.). Laudos Periciais Antropológicos em Debate. Florianópolis, NUER/ABA, 2005. Marques, Eugênia Portela de Siqueira Marques. A pluralidade cultural e a proposta pedagógica na escola – Um estudo comparativo entre as propostas pedagógicas de uma escola de periferia e uma escola de remanescentes de quilombos. 2004. 1v. 171p. Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco – Educação. NASCIMENTO, Lisangela Kati do. Identidade e territorialidade: os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira.. 2006. 1v. 137p. Mestrado. Universidade de São Paulo – Geografia (Geografia Física). OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. Estudos Afro-Asiáticos. vol. 25 n. 3. 2003. OLIVEIRA, Iolanda de, et al. (orgs). Negro e educação 4: linguagens, resistências e políticas públicas. São Paulo: Ação Educativa; ANPED, 2007.

⁹⁴ Habermas, Jürgen. Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

⁹⁵ Werneck Vianna, Luiz e Burgos, Marcelo. “Revolução Processual do Direito e Democracia Progressiva”. In A Democracia e os Três Poderes no Brasil. Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Editora UFMG/IUPERJ, 2002. Werneck Vianna, Luiz; Burgos, Marcelo Bauman; Salles, Paula Martins. Dezessete Anos de Judicialização da Política. Cadernos Cedes nº. 08, Rio de Janeiro, Iuperj, 2006.

⁹⁶ Souza, Mirian. Farina, Renata. Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro. In: O'Dwyer, Eliane Cantarino (org). O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais. Ed. E-papers, Rio de Janeiro, 2012.

A segunda parte apresentará a história da família Sacopã relacionada à memória da escravidão urbana e à configuração sócio-espacial do bairro da Lagoa, uma área cujo metro quadrado é um dos mais caros da cidade do Rio de Janeiro.” (2012:147)

Especificamente quanto ao item “família Sacopã e identidade quilombola”, faz referência à categoria “sujeitos de direitos diferenciados” relacionadas às “questões recorrentes da democracia contemporânea”, que seriam a:

relação entre minorias étnicas e o Estado-nação, ou as políticas públicas diferenciadas para reparar injustiças históricas perpetradas contra determinados segmentos societários, tais como as vítimas do holocausto e da migração forçada (ALVES e FARINA, 2012: 147).

Atribui aos antropólogos a função de responder “quem são os chamados remanescentes de quilombos cujos direitos são atribuídos pelo dispositivo legal?” Justifica a importância do antropólogo com o seguinte recorte teórico:

Por força das dinâmicas políticas que atravessam a sociedade brasileira, envolvendo a definição de territórios étnicos (terras de índios e quilombos), os antropólogos são os profissionais chamados a intervir, porque a autoridade acadêmica da antropologia baseia-se largamente em um vasto conhecimento acumulado sobre a “questão étnica”. No que se refere ao reconhecimento de territórios quilombolas, também são os antropólogos solicitados a participar do ponto de vista técnico-científico, porque o termo “quilombo” ou “Remanescente de Quilombo”, usado para conferir direitos territoriais, nem sempre denomina indivíduos, grupos ou populações no contexto atual (Alves e Farina, 2012 :148).

Seguinte à demarcação metodológica, afirma

que a família Pinto, com aproximadamente 50 membros, se constitui também por aqueles que orientam suas ações no sentido de seu reconhecimento como quilombola, ou seja, aqueles que querem ver regularizados seus direitos sobre o território (2012:157).

A partir de então, descreve o histórico da família segundo o recorte teórico-metodológico acima definido.

Procuramos reunir os depoimentos de todos os membros da família que moram na rua Sacopã. (...) Além disso, os motivos que nos levaram a contatar quase toda a família são aqueles comuns ao campo da antropologia: reunir depoimentos de diferentes membros do grupo em estudo (diferenças em termos de idade, de posição e gênero) e ter clareza em relação ao fato que cada informante enuncia uma espécie diferente de verdade (Clifford, 2002:201 apud 2012 :157)

E em relação ao termo quilombola, afirma que seu uso “parece a muitos informantes como uma forma de se distanciar da passividade, vitimização e rebaixamento que a narrativa oficial atribuiu ao escravo” (2012 :151).

As autoras apresentam a diversidade de concepções de quilombo, quilombola e aquilombamento no campo da História, e seus usos pelos antropólogos para fins de trabalho de campo, referindo-se a autores com Barth, Almeida e Gomes.

Patrícia Maia publica dois trabalhos sobre o mesmo tema (2010 e 2011), acesso e efetivação de direitos culturais decorrentes do reconhecimento de propriedade quilombola, para a comunidade Sacopã.

No primeiro texto, de 2010⁹⁷, a autora apresenta reflexão sobre a garantia de acessibilidade por comunidades quilombolas à território afetados a esferas de governo estaduais e municipais.

A autora parte da premissa do reconhecimento formal da família Pinto como comunidade quilombola Sacopã, em 2004, que na perspectiva da autora deste texto, “atribuiu ao grupo a condição de sujeitos de direitos culturais e territoriais decorrentes da identidade quilombola” (2010:1).

O recorte teórico-metodológico da concepção de quilombo feito pela autora decorre de revisão historiográfica e antropológica, segundo a qual

o quilombo passou a ser compreendido como um local de resistência cultural (MOTA, 2009), o que destoa da antiga e mítica noção, impregnada da ideia de que um quilombo implica uma comunidade sem qualquer relação com a sociedade englobante, o que não corresponde à realidade brasileira (Baldi, 2008a). Da mesma forma como ocorreu com a História e com a Antropologia, é preciso que o Direito, em sua prática cotidiana, também reformule sua noção acerca de quilombo (2010:3).

O texto confronta as significações do espaço para o Poder Público e para a comunidade. E pontua que a preocupação com a preservação ambiental é simultaneamente ponto de convergência e de divergência entre os discursos.

A convergência se dá quanto ao interesse comum, de preservação. Já a divergência entre governo e comunidade se apresenta quanto a forma de instituir e materializar a preservação. Tal diálogo é feito para fins de análise de exercício de direitos culturais, previstos na Constituição.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o território ocupado pela família Pinto é um espaço que configura diversas significações. O território apresenta uma significação singular para o grupo quilombola por representar parte de sua identidade e ancestralidade. Todavia, o mesmo território significa para o Poder Público uma área ambiental afetada que visa à proteção de um interesse difuso. Tanto a preservação ambiental como a proteção ao patrimônio histórico cultural são competências do Estado (2010:2).

⁹⁷ A análise refere-se ao texto apresentado no V Encontro Nacional da Anppas, em 2010, apresentado sob o título “Quilombo Sacopã : Uma História de Resistência”.

A autora articula, ainda, entre os obstáculos para efetivação dos direitos culturais, a concepção ainda individualista de propriedade privada predominante na cultura jurídica nacional, que é contrária à propriedade étnica.

Para tanto, no campo normativo, retoma os procedimentos administrativos para a identificação, delimitação e registro de propriedade quilombola, de um lado, e, no campo antropológico, retoma os conceitos operacionais de memória, pertencimento e coletividade para delimitar o território.

Propõe equilíbrio na perspectiva do tempo, a partir “de uma retemporalização, isto é, uma produção significativa do tempo social por meio de uma regulação jurídica desse tempo social” (2010:17). Para tanto, recorre a Ost, 2005.

No segundo texto, publicado em 2011⁹⁸, a autora mantém a premissa conceitual e descritiva do quilombo e o recorte teórico metodológico fundado no laudo antropológico do INCRA.

Distancia-se do primeiro ao descrever a concepção de propriedade coletiva que embasa normativamente a propriedade quilombola e ao elencar características da cidade brasileira que promovem a “desigualdade ambiental” ou “injustiça ambiental”.

Ambos os textos, a partir destas reflexões propõem soluções para os conflitos descritos, a partir da perspectiva de efetivação dos direitos culturais da comunidade.

Dos autores Ricardo Falbo e Monique Falcão, três obras envolvendo o quilombo Sacopã serão apresentadas.

O objetivo do texto “A emancipação do sujeito no direito através do discurso na pesquisa empírica”⁹⁹ tem por objetivo

construir um mapeamento – ainda que precário e fragmentado – acerca da compreensão e esclarecimento das ideias referidas a tais conceitos [realidade e sujeito] e definir de forma consequente os elementos da argumentação teórica e metodológica capazes de garantir a existência do sujeito segundo dimensões da realidade tanto da pesquisa jurídica como do contexto histórico e social determinado ao qual esta última referida (2016:1).

A problemática enfrentada é a superação da concepção hegemônica de “realidade” e “sujeito”, na perspectiva de que

o mito empirista não considera as pré-construções e as pré-existências do sujeito como elementos do interdiscurso que são reinscritos no discurso do sujeito quando este fala – e que faz com que o singular tome o lugar do universal, como se aquele fosse a

⁹⁸ Em seguida publicado na Revista VITAS – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade – www.uff.br/revistavitas Nº 1, setembro de 2011, sob o título “Ladeira Sacopã, 250: um parque, um quilombo, um conflito socioambiental na Lagoa Rodrigo de Freitas.”

⁹⁹ In: José Ricardo Cunha. (Org.). Epistemologias Críticas do Direito. 1ed. Rio de Janeiro: FAPERJ \ Lumen Juris, 2016, p. 251-278.

essência deste -, a evidência aparente da realidade do sujeito constitui problema de natureza epistemológica que orienta este trabalho (2016:2).

Metodologicamente, o texto tem duas perspectivas complementares: de um lado, autores de tradições distintas, porém com perspectiva crítica acerca da concepção de “realidade” e de “sujeito” são dialogados a fim de enfrentar a problemática acima.

De outro lado, instrumentalmente, a análise do discurso é a ferramenta metodológica para compreender a materialidade presente no dito ou escrito, não-dito ou não-escrito, que revela o “lugar de significação historicamente constituído (2012:37 apud 2016)”, segundo perspectivas de Pêcheux e Orlandi, que compreendem que “o sujeito, o discurso e os sentidos significantes constituem os próprios elementos que integram o “processo de produção do sujeito” (2016:9).

O objetivo da AD como instrumento metodológico neste trabalho é instrumentalizar a aplicação de um “processo de desconstrução de uma “presença eterna e universal” - boa escritura (Derrida, 2008), sempre concreta, por ser universal e completa” (2016).

Trechos de entrevistas realizadas com Sacopã são organizadas sob 3 aspectos: descendência familiar, aspecto territorial e relação de silenciamento de violências e resistência ao longo do século XX (2016:11) e analisadas segundo os recortes teóricos-metodológicos acima.

A título de conclusões preliminares, os autores afirmam que a “realidade problemática da autonomia dos quilombolas não é explicada pela dicotomia indivíduo-pessoa.” (2016:14)

Especificamente quanto a categoria identidade, esta é pensada junto à “organização das práticas quilombolas para a defesa dos interesses e como expressão da vontade destes últimos” para compreender que é a “categoria “autonomia” abordada por Castoriadis e Sader que melhor explica a realidade social dos quilombolas quanto aos momentos históricos apontados”.

Tais organizações são a violência histórica datada, durante o período da economia escravocrata no Brasil até século XIX, e contra violência historicamente construída, durante processo de modernização e de avanço do capitalismo no século XX, além da violência pela vizinhança (2016:14).

Outra compreensão em relação à categoria identidade é “do ponto de vista histórico, o caráter problemático do conceito quanto à dicotomia que opõe o indivíduo ao grupo” (2016:15).

O segundo texto de Falbo e Falcão apresentado é o “Identidade quilombola e novo movimento social: uma análise da comunidade Sacopã” (2015)¹⁰⁰ que tem por objetivo “investigar o reconhecimento da identidade quilombola como condição fundamental de constituição de direitos de toda comunidade quilombola” (2015:1).

¹⁰⁰ In: Falbo, Ricardo. Falcão, Monique. Foz do Iguaçu PR: UNIOESTE, 8 a 11 de dezembro de 2015, ISSN 2316-266X, n.4.

Retratando segundo abordagem teórica gramsciniana a relação de reciprocidade “sujeito de direito” e “direito do sujeito”, neste texto, a dialética “permitirá compreender o modo como os direitos culturais e o direito de propriedade dos quilombolas dependem da própria definição dos quilombolas enquanto titulares destes mesmos direitos, e vice-versa” (2015:2).

Metodologicamente, o texto é orientado pela obra “Quando novos personagens entram em cena” de Eder Sader, cuja contribuição, segundo os autores, é revelar a “importância da observação empírica e da conversação com Luiz Sacopã de modo a inferir as “referências de temas básicos da sua experiência de vida” (SADER, 1988:63 apud 2015).

O artigo toma, de um lado o laudo antropológico da comunidade Sacopã, as normas de reconhecimento constitucional, legal e administrativo de comunidade quilombolas retratando a homogeneidade com que tais normas regulam as necessidades e demandas quilombolas, segundo visão tradicional ocidental.

De outro lado, o artigo toma o papel dos movimentos sociais negros na Constituinte de 1987 e as entrevistas realizadas com Luiz Sacopã retratando o que não fora considerado ou o que fora rejeitado, segundo visão crítica de pensamento descolonizador latino-americano.

O artigo articula as diferenças entre tais campos como fundamento para pensar criticamente a categoria “reconhecimento jurídico” (2015:22) e apresentar os limites desta parte do conhecimento ocidental tradicional, representado neste texto por Honneth.

Especificamente o texto reconhece a limitação da “imputabilidade moral do indivíduo” de Honneth na medida em que esta “supõe status de igualdade absoluta entre os sujeitos que define a identidade de uma comunidade ou grupo social e que explica sua ação coletiva de forma independente de interesses outros” (2015:23).

Nesse sentido, concluem os autores que:

o tipo de interação social que representa o reconhecimento jurídico na Luta por Reconhecimento de Honneth não permite identificar o caráter emancipatório da luta do Quilombo Sacopã fundamentada na diferença específica de natureza cultural que está na base da formação histórica e social das situações de desrespeito e conflito, não permite lidar com o fato de que o direito igual dos quilombolas na sociedade brasileira não depende do reconhecimento da realidade quilombola como categoria de homogeneidade interna (afinal nem todo quilombo é urbano, nem todo quilombo tem origem familiar), não permite explicar as contradições nas falas de Sacopã, que deduz os direitos quilombolas ao mesmo tempo das normas positivadas, constitucionais ou não, e da construção histórica da identidade de origem familiar, não permite explicar a resistência à efetivação do direito quilombola à terra em razão de o reconhecimento deste direito implicar a retirada da terra quilombola do mercado imobiliário, já que o direito em questão é de natureza coletiva e pro indiviso. (2015:23)

Nesta mesma perspectiva em reconhecer a insuficiência de teorias sobre reconhecimento para compreender a realidade da comunidade Sacopã temos o trabalho de Falcão e Bello intitulado “A inadequação das teorias universalizantes do reconhecimento e as

contribuições latino-americanas para a questão quilombola no Brasil: um estudo empírico da comunidade do Sacopã”¹⁰¹.

Neste trabalho os autores apresentam as impropriedades teórico-metodológicas da escolha, pelo INCRA, de matrizes teóricas universalizantes para a efetivação da justiça social fundada em critério de autoidentificação e autorreconhecimento a partir do estudo empírico da comunidade quilombola Ladeira do Sacopã, na cidade do Rio de Janeiro.

As perspectivas teóricas criticadas são as de reconhecimento de Honneth e Fraser. O contraponto é feito com perspectiva do constitucionalismo latino americano, tomando alguns de seus elementos

como possíveis alternativas teórica e normativa capaz de legitimar o autorreconhecimento de comunidades, independentemente de critérios universalizantes que desconsideram social e normativamente as peculiaridades de comunidades que não preenchem todos os requisitos legais para receberem titulação de propriedade coletiva. (2014: 174)

Conclusão

O que todos os autores acima têm em comum é a referência crítica à perspectiva legal e historicista considerada “frigorificada” no tempo, sob dois aspectos.

Primeiro, sob o aspecto conceitual de escravo e de quilombo, reificados por uma legislação e um discurso elaborados por agentes colonizadores brasileiros, durante o período escravocrata.

Segundo, a perspectiva crítica sobre os efeitos da escravidão, permanentes até a atualidade. Esta perspectiva crítica visa rechaçar a concepção, também legal e colonialista, de que a abolição da escravidão teria solucionado todos os males sociais, econômicos e políticos da escravidão ao transformarem automaticamente os escravos em sujeitos de direito.

Os pontos de divergência entre os autores se dá em relação aos objetivos e metodologia de investigação de suas respectivas pesquisas, gerando aspectos distintos acerca da identidade quilombola.

A concepção de território é um ponto comum abordado por todos os autores como espaço no qual articulam suas críticas específicas.

Enquanto os geógrafos fundamentam atividades de reprodução social, política e social como delimitadoras de espaço físico, antropólogos, incluem aspectos de resistência histórica como construção de um espaço que ultrapassa a delimitação física vigente da comunidade.

¹⁰¹ In: Leonel Severo Rocha; Thais Janaina Wenczenovicz; Enzo Bello. (Org.). Sociologia, Antropologia E Cultura Jurídicas. Ied. Florianópolis - SC: CONPEDI 2014, 2014, v. 1, p. 174-196.

Historiadores, por seu turno, centralizam a investigação no agente, ator social, deixando a concepção de território como um efeito decorrente das relações sociais, políticas e econômicas construídas por agentes, sem maior aprofundamento técnico quanto a concepção de território em si.

Já os juristas pensam a articulação e justificação de um critério estranho ao direito de propriedade, tal como tradicionalmente vigente no Brasil, ou, ainda, críticas a aplicação de identidade como fundamento de propriedade.

Como pontos de distinção entre os autores, temos primeiramente os fundamentos com base nos quais cada um se apropria e critica o conceito legal antigo ou os efeitos decorrentes deste conceito e da aplicação deste conceito.

Entre os geógrafos, Rafael Anjos (2009) se atém a análise do conceito de quilombo e do território, associado a esse conceito, revelando a importância desta relação para o resgate da cultura africana como integrante da identidade nacional brasileira.

E tipifica quilombos contemporâneos a partir da negação do território ocupado exclusivamente como “área de fuga”, elencando áreas ocupadas por quilombos com características diversas daquelas previstas no conceito legal antigo.

Já Lourdes Carril (2006) se atém aos efeitos da segregação oriunda do regime de escravidão para afirmar sua postergação até os dias de hoje e delimita o território a partir destes efeitos sociais e econômicos, materializados na influência do processo de urbanização e do mercado imobiliário.

Andreilino Campos (2012) aproxima-se de Lourdes Carril (2006) e afasta-se de Rafael Anjos (2009), ao pensar mais os efeitos da segregação histórica na produção do espaço criminalizado e sua identificação segundo a concepção negativa de favelas, do que o conceito de quilombo em si.

Entre os historiadores, Fiabani (2005) se atém à análise crítica da contradição entre trabalhadores escravizados e escravizadores como elemento definidor de quilombo, a fim de pensar as relações recíprocas como construção do quilombo e do escravo como sujeito de sua própria história.

Na mesma linha, Flavio Santos (2005) critica o caráter isolacionista dos escravos e ressalta sua atuação ativa na produção econômica das redondezas.

Ambas perspectivas, de Santos (2005) e Fiabani, se comparadas à perspectiva de produção do espaço das favelas por segregação feita por Carril (2006) e Campos (2012) revelam afastamento quanto à essencialidade da delimitação física do território com definidor de escravo ou quilombo.

As perspectivas de Santos (2005) e Fiabani (2005) afastam-se, ainda, de Anjos, por compreenderem relações complexas entre diversos atores sociais, que extrapolam os conceitos estratificados relatados por Anjos.

Por outro lado, as concepções de Santos (2005) e Fiabani (2005) não dão conta para explicar a segregação espacial dos grandes centros urbanos, restando certo questionamento quanto ao grau de autonomia, emancipação ou simplesmente relevância econômica de escravos e negros diante da segregação espacial que evidencia a exclusão social e econômica destas classes.

Da matriz antropológica adotada pelo governo brasileiro, observamos elementos de crítica ao conceito e ao de território. A contribuição desta perspectiva antropológica para as análises críticas da historiografia e da geografia se dá quanto ao método de investigação.

A oralidade permite aos antropólogos extrair elementos de constituição de identidade que não se revelariam por outros meios, sobretudo os documentais. Este método de investigação permite aos antropólogos, ainda, aprofundar e manter atualizada a concepção de quilombo a partir de concepções subjetivas específicas de resistência entre diferentes comunidades.

Tal reconstrução não seria possível tomando-se a perspectiva de construção de território criminalizado, de Campos (2012), ou ainda, de papel econômico e político decisivos, segundo Fiabani (2005) e Santos (2005).

Diante da diversidade de contextos históricos, sociais e políticos de comunidades que reivindicam identidade quilombola, as concepções de memória coletiva como fundamento para a identificação de sinais diacríticos é um avanço em relação às demais metodologias de análise.

Entretanto, seus limites se revelam na porosidade de critérios objetivos, necessários para uma atuação distante do profissional da antropologia e para legitimação do método perante atores sociais com interesses específicos divergentes dos quilombolas.

Este limite metodológico da matriz antropológica brasileira é reconhecida por O'Dwyer (2010) e explorada por Malighetti (2007). O reconhecimento da necessidade de estabelecer relações distintas com diversas pessoas na comunidade investigada foi o que, segundo ele, lhe garantiu a distância necessária da objetividade científica de concepções técnicas de identidade.

Tal pluralidade, a que o autor se refere, será explorada no capítulo 5, na qualidade de aspectos da identidade e processos de subjetivação, a partir da crítica de Dubar (2009) a modelos uniformes de identidade e da contribuição de Dussel (2000), quanto a necessidade de pensar a subjetivação enquanto processo.

Já as limitações dessa pluralidade de aspectos identitários, reunidos segundo o conceito operacional aqui desenvolvido de fabulação, podem ser já identificadas no próprio texto de Malighetti (2007) e retomadas com os mesmos pontos de afastamentos da antropologia em relação aos geógrafos e historiadores.

Os efeitos da segregação social, política e econômica da população quilombola permanecem, revelando-se em conflitos de diferentes naturezas. A diversidade de

características entre comunidades dificulta o mapeamento desses conflitos e a adoção de estratégias eficazes para coibi-los.

Tal diversidade se distancia da definição dos conflitos fundado em critérios físicos territoriais, tal como concebidos por Campos (2012) e Carril (2006), fundados em critérios objetivos de identificação e delimitação do problema social.

Além disto, a subjetividade do trabalho revela uma dimensão de concentração de poder de profissionais e pesquisadores, cujos critérios de análise são determinados, ainda que em parte, pelos lugares de fala que ocupam.

No caso deste trabalho, INCRA, órgão do poder executivo, que dialoga com setores econômicos, jurídicos e políticos; ABA, associação civil de antropólogos; universidades públicas brasileiras; e agência internacional de fomento Ford.

Já as concepções de juristas aproximam-se dos demais autores quanto a necessidade de se reconhecimento dos efeitos negativos decorrentes da histórica segregação dessa população. Afastam-se, entretanto, quanto a metodologia de análise que, de natureza objetiva e universalista, pensa por dentro do direito, alternativas para conciliar interesses de proprietários individuais e quilombolas sobre mesma fração de terra.

As concepções de território são adotadas por juristas conforme necessidade de argumentação e defesa de interesses específicos. Tanto a propriedade individual, tradicional, quanto a propriedade coletiva fundada em identidade são manejadas por juristas ocupantes de diferentes lugares de fala.

Em relação à comunidade Sacopã, o ponto de contato se dá, da mesma forma que entre todos os autores, quanto a concepção crítica do conceito antigo de quilombo. Sacopã refere-se expressamente à necessidade de divulgação e conscientização social fundada numa concepção menos reificada.

A descrição da ocupação do território pela comunidade Sacopã afasta-se da tipografia de Rafael Anjos (2009). O casal fundador do quilombo já era descendente de ex-escravos, vindos de fazendas do interior. Não houve ocupação de espaço em fazenda, nem compra de terra, nem receberam doação por antigos proprietários aos quais estariam subordinados por uma relação de trabalho escravo ou alforriados. Tampouco a área é localizada em terreno federal ou militar.

Enquanto trabalhadores livres, que chegaram à região 50 anos depois da abolição da escravidão, os descendentes receberam autorização verbal expressa de seus empregadores para ali construir casas e terem econômica de subsistência. E passaram a lutar judicialmente pela posse e propriedade com ação de usucapião.

A comunidade Sacopã afasta-se das concepções de Carril (2006) pela inexistência de segregação espacial absoluta entre a comunidade e classe social elevada. Muito pelo contrário, a comunidade tornou-se incrustada no centro de um bairro rico e nobre, que foi construído a partir da década de 70.

A comunidade afasta-se da concepção de Campos (2012). Luiz Sacopã reconhece sua comunidade como distinta de favelas. Luiz Sacopã retoma a fala de sua mãe “Isso aqui não é favela”, fundamenta o caráter familiar da comunidade e aspectos comuns de memória coletiva presente em sua comunidade.

Luiz Sacopã relata expressamente, ainda, que luta para legitimar-se enquanto quilombo com estratégias políticas, jurídicas, sociais, culturais específicas, distintas de uma favela. Entre elas o reconhecimento administrativo do INCRA e a delimitação da área como de especial interesse cultural.

Luiz Sacopã afirma que parte da vizinhança, alguns juízes e agentes econômicos os tratam como uma “favela” a ser removida, por que tem interesses próprios na área e por ignorância sobre o que seja um “quilombo de verdade”.

Entretanto, o ponto de contato entre a comunidade Sacopã e a concepção de Campos é o fato de ambos reconhecerem os quilombos, antigos e atuais, como espaços e símbolos de resistência do negro à escravidão.

O ponto de contato entre a comunidade Sacopã e Santos se apresenta na releitura de fugitivos como sujeitos da própria história. O protagonismo do casal que chegou a Lagoa em 1930 e suas atividades culturais, econômicas e políticas para fins de sobrevivência e legitimação junto a sociedade e ao Estado podem ser explicados em grande parte com a metodologia de Santos.

Outro ponto de contato é a construção da identidade a partir desta perspectiva. Entretanto, o ponto de afastamento está no não reconhecimento de Santos quanto a aspectos plurais da identidade, segundo discussão que será feita no capítulo seguinte.

O ponto de contato entre as falas de Luiz Sacopã e juristas está no reconhecimento da necessidade de adoção e implementação de políticas públicas de inclusão.

Quanto as diferentes concepções e argumentações sobre identidade e propriedade coletiva como fundamento para direito de propriedade, Luiz Sacopã distingue entre agentes estatais e juristas que são técnicos e corretos quando aplicam as leis conforme o que Sacopã entende por necessidade de defesa de interesses de quilombolas.

Já os agentes estatais e juristas que aplicam o direito de forma a não atender interesses quilombolas são tidos por Luiz Sacopã como não técnicos porque reproduzem um conceito de “falso de quilombo” e são ignorantes quanto ao que seja o conceito “verdadeiro de quilombo”.

Especificamente em relação aos trabalhos sobre o quilombo Sacopã, a identidade da comunidade é retratada a partir de leituras metodológicas específicas do lugar de fala de cada autor.

Em comum há a análise da relação entre identidade e território. As especificidades estão nas abordagens críticas que cada autor faz, tomando em vista a metodologia empregada.

Enquanto Stella (2013) e Miriam e Farina (2012) pensam o espaço como lugar de luta e de resistência, Maia (2010 e 2011) e Arruti (2009) pensam efetividade de políticas públicas para defesa de direitos dos quilombolas.

Em perspectiva distinta das anteriores, Falbo e Falcão (2014 e 2016) e Bello e Falcão (2014) pensam questões metodológicas referentes à pesquisa do direito para questionar o universalismo atribuído a categorias como identidade e direito.

A identidade quilombola entre discurso e fabulação

5 – Dimensões da identidade quilombola

Introdução

Este capítulo analisará a primeira parte, empírica, à luz da segunda parte, teórica.

A fim de investigar os aspectos identitários presentes, comuns e distintos entre o dito real e o dito formal, apresento, brevemente, a identidade quilombola enquanto relação entre “eu” e “outros”.

Para tanto, articulo dois aspectos de Dubar (2009) para pensar o que ele chama de Crise das Identidades. Primeiro, tomo sua crítica à concepção essencialista de identidade, cuja base historicista, segundo o autor, reifica a concepção de identidade.

Em seguida, reconheço a relevância de considerar “aspectos” da identidade, conforme concepção nominalista, adotada por Dubar (2009) para pensar a possibilidade de existência de pluralidade de identidades pessoais, “para si”.

O limite que a análise da parte empírica revela para a concepção nominalista e para a crise das identidades de Dubar (2009) reside em sua concepção de identidade a partir do nacionalismo que se desenvolve na Europa a partir do século XIX.

Este limite, de natureza histórico-social, será analisado a partir do processo de subjetivação de Dussel (2000). Este autor pensa a identidade de povos latino-americanos enquanto processo específico de subjetivação que articula exclusão e silenciamento dos daqueles que foram colonizados.

O autor integra, na concepção de identidade de povos tradicionais, portanto, a revelação do “não-dito” silenciado pelo processo e conhecimento de colonização.

Já o limite teórico-metodológico de Dussel (2000 e 2007) está em não reconhecer ressignificações e apropriações simultâneas de ditos e não-ditos durante o processo de subjetivação pelo colonizado.

A parte empírica deste trabalho revela que o dito e o não dito articulam-se segundo concepções de língua menor e língua maior, extrapolando a condição de vítima do colonizado em seu processo de subjetivação.

As fronteiras desta articulação, rica ressignificações de conceitos, estereótipos e estratégias, revelam pluralidade de aspectos identitários. Tomar estas fronteiras enquanto fabulação permite reuni-las numa unidade, reduzindo assim o caráter historicista e universalista do identidade de quilombola do dito formal.

Nesta perspectiva, constatamos que a identidade da comunidade Sacopã, enquanto fabulação, constitui um processo histórico de subjetivação de indivíduos que remetem suas origens e ações coletivas à herança histórico-social colonial escravocrata brasileira.

Os pontos de contato e os pontos de afastamento entre a identidade fabulada de Sacopã e a identidade quilombola retratada pelo dito formal e pelo pensamento brasileiro serão apresentados em seguida.

O objetivo é revelar os limites da metodologia empregada pelos agentes do dito formal e pelo pensamento brasileiro, testando, assim, a hipótese de que a identidade formal, enquanto unidade, é um discurso, não correspondendo a diversidade presente na realidade.

5.1) A identidade quilombola enquanto relação “eu” e “outros”

A fim de demonstrar sua hipótese geral de que há processos históricos de passagem de certo modo de identificação a outro, Dubar (2009:14) confronta “dois grandes conjuntos” de posições teórico-metodológicas, que se desenvolveram “desde as origens do pensamento filosófico”¹⁰².

Uma que ele denomina essencialista, e a outra, que ele denomina nominalista, sendo esta última à qual ele se filia.

A primeira, essencialista, é tida por Dubar (2009) como ontológica, por se fundar em “essências”, “realidades essenciais ao mesmo tempo imutáveis e originais”, sendo o que “permanece no tempo apesar das mudanças”, em função de cada categoria definir o ponto comum “essencial” de todos os indivíduos que ela reúne (2009 : 11-12).

A crítica que Dubar (2009) estabelece a esta posição refere-se à imutabilidade histórica das formas de percepção entre eu e nós, sobretudo em função de o pertencimento e a diferença serem determinados *a priori*.

A partir desta crítica, Dubar (2009) defende em sua obra “A crise das Identidades” a segunda posição teórico-metodológica, que ele chama de nominalista e demonstra a “crise” pela qual essa posição tem passado.

A posição nominalista visa pensar o *resultado* de uma identificação contingente, fundada em “*existências* contingentes” – em vez de *essências* (grifos meus) - como resultado de dupla operação languageira: diferenciação e generalização.

¹⁰² As origens do pensamento filosófico, para Dubar (2009:44), refere-se a gregos e romanos. In verbis: “Marcel Mauss situa em torno do século II a.C. a primeira aparição de um sentido novo da palavra latina *persona*, que antes significava exclusivamente “máscara, personagem”. A palavra grega (*prosopon*) da qual se origina *persona* vem, com efeito, a significar, desde essa época, “a personagem que cada um é e quer ser, seu caráter, sua verdadeira face.” Ou ainda, “o termo grego *prosopon* significa “o que se apresenta de si em relação a outrem, a figura individualizada oferecida aos olhos de quem quer que a aborde de frente e que é como que o selo de sua identidade”.

Dubar compreende ainda, com base em Marcel Mauss, que “a *persona* latina torna-se, para os homens livres, uma marca de direito, uma cidadania ativa. Ao lado das coisas (*res*) e das ações (*actiones*), as pessoas (*personae*) se tornam, nessa época, entidades jurídicas dotadas de direitos e deveres. Paralelamente, na mesma época, a pessoa torna-se progressivamente um fato moral: para além de seu sentido jurídico, a palavra adquire uma conotação moral, a marca de um ser consciente, livre e responsável, dotado de um senso moral.

Essa distinção, como se verá adiante, permite à posição nominalista pensar a possibilidade de existência de identidades pessoais¹⁰³, o que, segundo o autor, não ocorre na posição essencialista.

A posição nominalista pode ser assim estruturada, nas palavras do autor:

A primeira (diferenciação) é aquela que visa a definir a diferença, o que constitui a singularidade de alguma coisa ou de alguém relativamente a alguém ou a alguma coisa ou de alguém ou a alguma coisa diferente: **a identidade é a diferença**. A segunda (pertencimento) é a que procura definir o ponto comum a uma classe de elementos todos diferentes de um mesmo outro: **a identidade é o pertencimento** comum. Essas duas operações estão na origem do paradoxo da identidade: o que há de único é o que é partilhado. Esse paradoxo só pode ser solucionado enquanto não se leva em conta o elemento comum às duas operações: a identificação de e pelo outro. Não há, nessa perspectiva, identidade sem alteridade. As identidades, assim como as alteridades, variam historicamente e dependem de seu contexto de definição. (...) Pode-se sempre, com efeito, **aceitar ou recusar as identidades que lhe são atribuídas**. Pode-se **identificar-se de modo diferente daquele que é praticado pelos outros**. É a relação entre esses dois processos de identificação que está no fundamento da noção de formas identitárias (Dubar, 2009:13-14).

Dentro da posição nominalista, o autor reconhece a existência de processos históricos ao mesmo tempo coletivos e individuais que modificam a configuração das formas identitárias definidas por ele como modalidades de identificação. São as formas identitárias comunitárias e as societárias que, segundo o autor reproduzem formas de identificar a si mesmo e os outros (Dubar, 2009:14-17).

Nas comunitárias, cada indivíduo tem um pertencimento considerado principal e uma posição singular, como membro de uma comunidade¹⁰⁴, que dependem de crenças consideradas “primordiais, imutáveis ou vitais” para a existência individual, consideradas fontes essenciais de identidades (Dubar, 2009 : 15).

Já nas societárias, há coletivos múltiplos, variáveis e efêmeros aos quais os indivíduos aderem por períodos limitados e que lhes fornecem recursos de identificação que eles administram de maneira diversa e provisória (Dubar, 2009 : 15).

Cada indivíduo possui múltiplos pertencimentos que podem mudar no decorrer de uma vida e estão ligadas a crenças *diferentes das precedentes* (grifo meu) *em particular as da primazia do sujeito individual sobre os pertencimentos coletivos* (Dubar, 2009: 15).

Nesse sentido, a identidade pessoal, para o autor, é a resultante de uma “socialização de dominante societária”, que implica o estabelecimento de laços sociais voluntários e incertos por contraste com os indivíduos socializados de maneira inicialmente comunitária (Dubar, 2009: 193).

Especificamente quanto às crises de identidades pessoais, o autor sustenta a hipótese de haver “vários tipos de identidades pessoais” que se constituem em “várias maneiras

¹⁰³ Identidades pessoais, segundo o autor, é a expressão eleita para sua obra porque “marca bem a passagem de uma concepção objetivista e reificada da identidade “para outrem” a uma elaboração subjetiva e virtual da identidade “para si”. Se o sujeito é um “sujeito social” ao mesmo tempo que pessoal, é porque ele deve sempre gerar essa dualidade, sempre enfrentar, nas interações cotidianas, a projeção sobre si mesmo das categorias objetivadas” (Dubar, 2009 : 235-236).

¹⁰⁴ “Comunidade” é designado por Dubar (2009:15) como uma “crença” de “agrupamentos” como “sistemas de lugares e nomes pré-atribuídos aos indivíduos e que se reproduzem de modo idêntico através das gerações.”

de construir identificações de si mesmo e dos outros, vários modos de construção da subjetividade, ao mesmo tempo social e psíquica, que são *outras tantas combinações das formas identitárias inicialmente definidas*” (Dubar, 2009: 204).

Assim, os indivíduos, para serem identificáveis para outrem, organizam sua personalidade individual em torno de uma forma identitária dominante “para outrem”, seja comunitária, seja societária.

Especificamente na posição nominalista, segundo o autor, não há oposição entre identificação para si e identificação para outrem. As relações entre tais formas de identificação são articuladas, dentro da posição nominalista da seguinte forma:

não há fundamento, portanto, em identificar as formas comunitárias como as identificações “para outrem” e as formas societárias com as identificações “para si”. Na primeira dimensão, trata-se das formas “espaciais” de relações sociais (eixo relacional), no segundo caso, trata-se de formas de temporalidade (eixo biográfico). Essas dimensões “relacionais” e “biográficas” da identificação combinam-se para definir o que chamo de formas identitárias, formas sociais de identificação dos indivíduos em relação com os outros e na duração de uma vida” (Dubar, 2009: 16-17).

Tomando tais aspectos como referência, pontuo as seguintes distinções e relações, relevantes para este trabalho.

Primeiramente, nas identificações societárias, há possibilidade de produção de identidades tanto “para outrem” como identidades “para si” de acordo com a natureza das categorias utilizadas (grifo meu). Diferentemente, nas identificações comunitárias, as crenças em culturas, etnias ou corporações são consideradas fontes essenciais de identidades (Dubar, 2009:15).

A crise das identidades, segundo o autor é um “modo de exprimir um conjunto de processos em interação e seu momento histórico” (Dubar, 2009:257). Primeiro, as sociedades modernas “destroem” as antigas formas comunitárias. Em seguida, há uma “mutação” no sentido de desestabilização do arranjo de formas identitárias societárias a partir de meados do século XX (Dubar, 2009 : 22-24).

O autor observa em todos os diferentes processos históricos de interação uma “perturbação de relações relativamente estabilizadas entre elementos estruturantes” do que ele chama de “atividade de identificação”, isto é, a categorização dos outros e a si mesmo” (Dubar, 2009: 20).

Para tanto, o autor estuda três autores que descreveram processos históricos de identificação. O objetivo mais amplo foi demonstrar, nestes três autores, a dificuldade da sociologia, de pensar a noção de processo, em vez de produtos constituídos aprioristicamente, segundo perspectiva abstrata e reducionista.

Primeiramente, o autor toma o processo de civilização de Norbert Elias sob o recorte do processo sociopolítico da centralização ou socialização que significa a passagem de formas coletivas (comunitárias) a formas individualizadas (societárias).

Dubar compreende que, em Elias, a socialização é a aprendizagem de novos papéis societários, fundados em competição individualizada e em estatutos que permitem um reconhecimento social que deve ser construído e alcançado pelos membros da sociedade (2009:36).

Segundo, o autor toma o processo de racionalização de Max Weber, que relaciona vínculos comunitários e societários.

Os vínculos comunitários, fundados em sentimentos subjetivos de pertencer a uma coletividade. O sentimento tradicional transmitido pelas heranças culturais e o sentimento coletivo e emocional fundado em lideranças carismáticas.

Os vínculos societários, fundados em relações de compromisso (racionalidade axiológica, fundada em valores) e na coordenação de interesses motivados racionalmente (racionalidade econômica, fundada em associações) (Dubar, 2009:41-43).

Terceiro, o autor toma o processo de libertação e consciência, de Marx e Engels, como processo revolucionário de inversão da dominação de uma classe sobre a outra e como passagem das sociedades comunitárias pré-capitalistas para as pós-capitalistas.

Especificamente em relação a Marx e Engels, tomando A ideologia alemã e Manifesto comunista como obras de referência, Dubar (2009) afirma extrair um processo de identificação, mais genérico, por compreender que não havia preocupação expressa desses autores em relação ao tema.

O processo de identificação seria relacionado à essência do homem, como “conjunto das relações sociais” ou indivíduos empíricos como produtos e produtores de relações sociais determinadas.

Dubar pontua ainda que o individualismo foi combatido como resíduo da “consciência burguesa”, o que implicaria reconhecer a proposta de Marx e Engels como uma forma comunitária de identidade (2009:57-59).

A solução que o autor interpreta como encontrada pelos sociólogos contemporâneos para a crise nas formas identitárias societárias é considerada por ele limitada porque “reduz o social às formas comunitárias”, sob perspectiva eminentemente econômica (Dubar, 2009:22-24), o que leva à falta de compreensão da identidade “para si” numa perspectiva emergente de natureza societária¹⁰⁵, que, por sua vez, fragmenta a identidade do sujeito em “identidades sociais”¹⁰⁶ em sua relação “para si” e “para outrem”.

Epistemologicamente, o autor fundamenta essa dificuldade no fato de contemporaneamente a sociologia clássica ser retomada sem questionar seu raciocínio reducionista e abstrato que, “subestima gravemente a dimensão diacrônica dos processos em curso e a importância efetiva das questões identitárias, ao mesmo tempo simbólicas e psíquicas, desses processos que tocam na mudança de modelo cultural” (Dubar, 2009:236).

¹⁰⁵ Com efeito, Dubar reconhece que a concepção de identidade para si aparece inicialmente com Foucault, quando este retoma textos da Grécia antiga para encontrar ali uma preocupação do eu consigo mesmo. (2009,194-197)

¹⁰⁶ O autor chama identidades sociais às categorias que servem para classificar as declarações individuais sobre dimensões “objetivas” que correspondem a “campos de práticas”. Cada indivíduo possui várias identidades no sentido de “posições” em categorias oficiais.” Dubar, 2009:239

As perspectivas econômica, política e cultural são retomadas, em grande parte, segundo o “paradigma da dominação” que interioriza, sobretudo “nos mais pobres, sua condição de dominado”, de “alguém que não se pode definir como uma pessoa porque não se crê legítimo ou que atribui sua posição às próprias “carências”.” Ou seja, como “não-sujeitos” (Dubar, 2009:236).

Entre as dificuldades para a compreensão da identidade “para si” e de suas crises, que o autor trabalha como “construção e crises da identidade pessoal” numa forma emergente predominantemente societária, está a rejeição dos sujeitos em mudar de referências, valores e crenças, o que implicaria mudar de “si-mesmo” (Dubar, 2009:196-198). Como alternativa à “crise”, os sujeitos optam pelo recolhimento comunitário ou pela conversão identitária (Dubar, 2009:196-198).

Nos dois casos, há uma necessidade do sujeito de buscar outros marcos de reconhecimento, outros pontos de referência e nova definição de si mesmo. Isto implica, portanto, nova definição dos outros e do mundo que o cerca. Nas palavras do autor:

eles implicam a reconstrução de uma nova identidade pessoal, diferente da antiga, não apenas porque o estatuto muda objetivamente mas porque o sujeito deve gerar “subjetivamente” novas relações com os outros e, talvez, sobretudo, a continuidade entre seu passado, seu presente e seu futuro. (...) É preciso encontrar novos Outros para validar essa nova maneira de dizer quem se é (conversão), passar de um “mundo” a outro (mediação) e argumentar as novas “visões de mundo” (estrutura de plausibilidade) (Dubar, 2009:204 – 205).

A conceitualização de novas formas sociais é feita, ainda, segundo perspectiva da sociologia clássica, de maneira “ambivalente”, mediante adjetivação que atribui à identidade um caráter eminentemente econômico, que consiste, segundo o autor, em “converter todas as identificações em “posições” (grifo do autor) sobre uma hierarquia e, reagrupando os que têm o mesmo nível, considerar que eles possuem os mesmos “valores” conversíveis em capitais econômicos”, isto é, converter “apenas aos interesses” (Dubar, 2009: 24).

As formas de dominação e de alteridade, que o autor afirma serem “correlativas das formas de identificação” entram crise por serem questionadas por movimentos sociais de todo tipo”. Tais demandas devem ser identificadas, pensadas e articuladas, segundo o autor, tomando em consideração reconhecimento e valorização de “todos os níveis de linguagem” do sujeito, enquanto “narrativas de vida”, que segundo o autor constituem verdadeiras “produções de sujeitos” (Dubar, 2009: 24 e 265).

Para tanto o autor sugere novos “recursos” de estudo, para além da sociologia clássica, sobretudo aqueles capazes de pensar “expressões individuais e interações concretas, temporalidades múltiplas e interdependentes.” Propõe, entre outros, a interdisciplinariedade com interacionismo simbólico, etnometodologia, análise estrutural de narrativa, análise de conversação, lexicografia e observação etnográfica (Dubar, 2009: 265-267).

Embora o autor admita que identidades possam ser aceitas ou recusadas, ou ainda, reconheça a possibilidade de a identificação estar no fundamento a noção de formas identitárias, esta operação sofre algumas limitações para fins deste trabalho.

Primeiramente, a identidade como resultado ao qual o autor chega, se apresenta como uma subjetividade enquanto produto abstrato e não como um processo de subjetivação – ou de falta de subjetivação.

Se em Elias, Dubar reconhece uma versão estática de história da civilização ocidental, fundada em supervalorização do político, em Weber e em Marx, Dubar reconhece supervalorização do econômico em detrimento do político.¹⁰⁷

Além disso, reconhece nos três, a existência de uma identidade “para outrem” que, sem levar em consideração uma identidade “para si”, descaracteriza processos de subjetivação que caracterizam um “para si” capaz de construir, ao longo de sua vida, relações de reconhecimento mútuo pelo Outro, o que implica, segundo o autor, “primeiramente, recusar, para si como para os outros, as relações de dominação, de sujeição, de autoridade imposta arbitrariamente, de desprezo e subordinação pessoal” (Dubar, 2009:260).

Sob esta perspectiva de processo de subjetivação de Dubar, há duas possibilidades de pensar a crise da identidade quilombola, Sacopã. Primeiro, a recusa da dominação se dá a partir do uso dos próprios instrumentos de dominação a favor dos seus interesses específicos de manutenção da terra.

A crise da identidade quilombola em Sacopã se apresenta, ora com a reafirmação do estereótipo de historicamente dominados, ora, com a afirmação de uma emancipação inclusiva que rejeita os efeitos prejudiciais deste estereótipo.

Ao reafirmar o estereótipo de samba, capoeira, buscando público específico que garanta pressão política sobre os historicamente dominadores e ao demandarem proteção cultural sobre essas práticas sob o argumento de descendentes de população tradicional, a reafirmação do estereótipo é uma estratégia de poder, uma ação coletiva, é um processo de subjetivação. Não é uma submissão a-subjetiva.

Por outro lado, ao denunciarem as proibições e os ataques que a vizinhança faz a suas atividades econômicas e culturais (caracterizado pela comunidade como outros – ainda historicamente dominadores), a comunidade reafirma e se submete ao estereótipo de dominados a fim de buscar proteção jurídica justamente com base nos efeitos historicamente negativos da não-subjetivação imposta aos antigos escravos.

Segundo, o pertencimento comum ao qual o autor se refere, ainda que se desmembre em aspectos identitários, não consideram distintas línguas ou discursos, maiores e menores, que constroem a identidade, enquanto reunião desses aspectos, tomando especificamente grupos que não eram considerados pessoas, sujeitos de direito.

Isto porque, tanto os três arcabouços teórico-metodológicos (Elias, Weber e Marx), quanto os casos concretos pensados pelo autor (identidades sexuadas, profissionais e simbólicas), tomam, num sentido lato, a língua maior como referência, aplicada à *pessoas*, sujeitos de direito.

¹⁰⁷ Dubar, 2009:36 e 44-49 aponta como surgimento do “pensar a si mesmo com um ser singular” o surgimento de uma moral que é fruto do encontro entre filosofia grega e religião cristã, ainda em seu início. Com base em Vernant (1989), afirma ter sido em século II d.C. o surgimento da “pessoa interior”, dotada de uma intimidade, de uma consciência de si mesma, sendo este o terceiro sentido de indivíduo que aparece, para além dos anteriores “ser empírico” e “sujeito singular”.

Os processos históricos retratados inscrevem-se no recorte espacial euro-ocidental e temporal moderno e pós-moderno, tomando as instituições constituídas a partir do Estado-nação em perspectiva universalista como referência.

A língua maior, em Dubar, se apresenta com desmembramentos distintos, mas todos eles tem como origem a identidade nacional, criada pelos Estados-nações que, impõem-se, segundo o autor, como forma identitária predominante, seja sob aspecto político, econômico ou cultural, e o que é acompanhado – e comprovado, segundo o autor – de um reforço das reivindicações étnicas nacionais e estatais (2009:39).

Especificamente, tanto o desenvolvimento do Estado Moderno europeu, seja a partir do Absolutismo, seja a partir de sua crise, quanto as consequências políticas, sociais e econômicas do fortalecimento da burguesia, são referências para pensar categorias como luta de classes, família e sexualidade e profissão, tomando a pessoa, o sujeito dotado de direitos como referência.

A alteridade, e a identidade, portanto, sob esta perspectiva, é pensada dentro de uma universalidade. As demandas de novos movimentos sociais, articuladas por Dubar (2009), se dão num campo constituído de explicações cuja natureza epistemológica é universalista pelo menos para a comunidade Sacopã, se não, para as demais comunidades quilombolas, a língua maior.

Ambas as críticas referem-se ao fato de autor compreender seus estudos com a finalidade de pensar a realidade na qual está inserido, que parte da busca de construção política e econômica de uma identidade nacional, no caso francesa, seus desmembramentos e aquilo que o autor chama de “crise”.

O caso brasileiro, em especial dos quilombolas, possui processo histórico distinto. As comunidades quilombolas, primeiramente, descendem de uma concepção de indivíduo cujo status cultural, econômico e político atribuí-lhes, dentro da língua maior portuguesa-europeia-moderna, a condição de coisa, de objeto de direito, e não de pessoa ou sujeito de direitos.

O distanciamento fundamental entre o indivíduo de Dubar (2009) e o quilombola reside, assim, na premissa fundamental de Dubar (2009). A construção do indivíduo como *pessoa* que, resultante da evolução das concepções grega e romana, é aquela dotada de direitos, economicamente ativa e culturalmente dotada de legitimidade.

A uma, pelo processo de colonização brasileira, segundo o qual construiu-se a identidade brasileira segundo critérios de pertencimento à metrópole portuguesa, cuja diferença se fundamentou, simultaneamente, na submissão e em ações de reação ao regime político, econômico, social e cultural impostos pelo modelo português-europeu.

A duas, porque, segundo essa perspectiva de processo histórico de colonização, especificamente os negros africanos, por terem sido trazidos na categoria de objetos de direito, foram incluídos no regime político-jurídico oficial brasileiro como aqueles que não possuem os mesmos direitos que demais cidadãos.

Por isso, o acesso aos meios de produção, bens e serviços, pelos negros africanos se deu mediante certa (il) legitimidade e (il) legalidade, em função da convergência entre regime jurídico a eles atribuídos pela metrópole e as ações coletivas e relações econômicas, sociais e políticas desenvolvidas entre negros e demais atores.

A zona de interseção entre pertencimento e diferenciação, ou melhor, entre (il) legitimidade e (il) legalidade, é o que configura, neste trabalho, as fronteiras – e relações – entre língua maior e língua menor, para os negros africanos escravos.

Ao tomarmos em conta a constatação da fabulação da comunidade Sacopã, observamos, ao menos para esta comunidade, um processo histórico identitário que se fundou mais num processo histórico de subjetivação de indivíduos que remetem suas origens e ações coletivas a uma herança social, política e social de indivíduos cujo regime jurídico, político, social e cultural, foi o de objetos de direito, do que de um resultado de um processo de construção de identidade e alteridade entre sujeitos de direitos.

5.2) A identidade quilombola enquanto processo de subjetivação

Esta análise nos permite compreender os limites da subjetivação e do processo identitário feitos pelos teóricos apresentados no capítulo anterior, tomando-se em conta as perspectivas teórico-metodológicas de Deleuze.

O que será extraído como ponto em comum nas análises feitas a seguir é que embora afirmem-se filiados a uma matriz emancipatória do sujeito, as percepções identitárias extraídas revelam perspectivas universalistas e reducionistas, por serem pensadas dialeticamente em relação de oposição à perspectiva colonialista de identidade do quilombola.

A relação de oposição impõe, nas análises a seguir, reificação do conceito de quilombola enquanto aspecto identitário das comunidades. Este limite teórico-metodológico pode ser em parte explicado pelas críticas teórico-metodológicas que Dussel (2000 e 2002) tem de processo de subjetivação e de processo emancipatório.

Conforme apresentado na introdução, Dussel compreende haver necessidade de se promover a superação dos aspectos reducionistas da modernidade (Dussel, 2000:63) por ser esta uma negação da corporalidade da “dita subjetividade”, o que ele afirma ser a “própria vida humana como última instância” (2000:63).

Dussel articula expressamente a condição da vítima como um sujeito negado (2000: 529 ss), e reconhece na emergência de “novos sujeitos sócio-históricos da transformação libertadora” (2000: 519 ss) a emergência de uma “identidade que se afirma como diferença ante os outros grupos, movimentos, sujeitos sócio-históricos.”

Interessa-nos particularmente o surgimento de novos movimentos sociais na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo reconhecimento e que se revelam, “aparecem”.

A “questão do sujeito” (em seu sentido intersubjetivo, sócio-histórico, como emergência dos diversos sujeitos de novos movimentos sociais nos diagramas do poder) então, é exatamente a problemática do devir ético-crítico da comunidade de vítimas. Os movimentos sociais são um tipo fluido ou fragmentário de sujeitos sócio-históricos que aparecem e desaparecem em conjunturas bem determinadas. (Dussel, 2000:533)

Ao fundamentar o reducionismo promovido pela modernidade numa perspectiva discursiva do colonialismo, Dussel (2000) acaba também por promover uma relação de oposição e exclusão mútua que fundamenta a diferença entre excluídos e excludentes, entre oprimidos colonizados e opressores colonizadores.

Isso impede a observação das fronteiras entre língua menor e língua maior utilizadas pela comunidade para construção de sua identidade, bem como impede o reconhecimento da fabulação referente ao uso de instrumentos jurídicos como aspectos de sua identidade.

Reconhecendo esse limite teórico-metodológico da proposta de Dussel (2000), o recorte e a leitura que eu faço de suas concepções para explicar a identidade quilombola da comunidade Sacopã se dá quanto:

- a) ao reconhecimento da existência da condição de vítima de um discurso colonizador pela comunidade enquanto aspecto identitário e que fundamenta seu discurso emancipatório e de inclusão; esse discurso é retomado pelos centros de poder como fundamento para construção de seus discursos específicos.

Entretanto, como será visto, tais discursos específicos mantem-se, cada um em sua medida, na perspectiva universalista e reducionista em função do método base desenvolvido ser o dialético fundado na perspectiva de diferença enquanto inclusão / exclusão.

- b) o reconhecimento do uso diversificado de estereótipos e discursos pela comunidade, aqui compreendidos como instrumentos de construção de língua menor e de fabulação, como aspectos identitários – sendo esta minha contribuição crítico-analítica para a concepção de Dussel (2000 e 2007), a partir de Deleuze e Dubar.

Se em Dussel (2000), há o diagnóstico do não sujeito como limite e fundamento para um aporte ético identitário, em Dubar (2009), há o diagnóstico de existirem aspectos de sujeito em vez de não sujeito. E em Deleuze, temos a possibilidade de construir os aspectos identitários da comunidade Sacopã que em Dussel seria negados e em Dubar fragmentados.

A contribuição de Deleuze (1995 et all) aos dois recortes acima apresentados, de Dubar (2009) e de Dussel (2000 e 2007), se dá quanto à possibilidade de considerar os fundamentos da negação do sujeito – a língua menor – como aspectos identitários constituintes do quilombo Sacopã.

Assim, à medida em que a língua menor se revela enquanto estratégia de manutenção do território, a identidade da comunidade se constrói em seus diversos aspectos, constituindo-se numa fabulação.

Enquanto fabulação, a identidade se distancia dos modelos até então apresentados porque se apresenta enquanto unidade, reunido os aspectos que, segundo os modelos anteriores, seriam fragmentos e / ou discursos dialeticamente opostos e / ou excludentes entre si.

São estes aspectos, portanto, que reunidos e estudados em suas fronteiras, e enquanto uma unidade de fabulação, permitem reconhecer, por exemplo, o uso do discurso emancipatório presente no laudo antropológico em diversas estratégias diferentes, ou ainda a própria compreensão sobre ser quilombola e sobre quilombo também se apresentam sob estratégias distintas, com funções distintas.

Em seguida, analisarei a identidade enquanto fabulação, a fim de realçar os aspectos identitários, pensados a partir da língua menor e de suas fronteiras com a língua maior.

5.3) A identidade quilombola entre o dito real e o dito formal.

O objetivo deste tópico é revelar aspectos a-temporais do discurso do dito formal e a cristalização de conceitos utilizados. Para tanto serão analisados também as abordagens teórico-metodológicas do pensamento brasileiro do capítulo quatro.

Revela-se o que há de universal e homogêneo nestes discursos. O discurso como instrumento de poder é aqui demonstrado sob a ótica universalizante e, por isto mesmo excludente das concepções e estratégias da língua maior.

5.3.1) Atos do poder legislativo entre discurso e fabulação

A necessidade de ouvir movimentos sociais e intelectuais, para fins de acesso a “diferenças de percepção e de reivindicações” relatada e acatada pela Subcomissão de negros, indígenas, deficientes e minorias, associada ao esclarecimento inicial de que nem todas as demandas seriam incluídas expressamente no texto constitucional revelam o limite metodológico fundamental da ANC de natureza positivista e universalista.

A necessidade de a Constituição adotar políticas de “resgate” da dívida social da sociedade com esses segmentos minoritários é um discurso que contextualiza a afirmação do estereótipo historicamente construído do negro como objeto de direito.

O conceito de quilombo e de negro são articulados à necessidade de desenvolvimento de políticas de inclusão cujo objetivo é a reparação das consequências de vários aspectos da omissão do Estado brasileiro consideradas negativas para a integração social dos negros, para sua emancipação e para a efetivação de direitos fundamentais.

Reunindo argumentos como estigmatização da raça e a inferioridade intelectual do negro em relação ao branco e da existência de racismo e discriminação nas instituições, a identidade do negro é reificada enquanto vítima de um discurso colonizador e discriminador.

As distinções da comunidade Sacopã em relação a essa leitura da ANC, se apresentam quanto a utilização do discurso colonizador a seu favor e a incorporação de estereótipos para fins de legitimidade e defesa do território.

Ora a comunidade rejeita estereótipos culturais, em função de sua natureza excludente, ora a comunidade os evoca para fins de reafirmação e defesa do território. Os argumentos de defesa e de ataque são similares mas tem interesses diferentes a serem defendidos, fundados em discursos diferentes.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que samba, feijoada e capoeira são adotados pela comunidade enquanto instrumentos de legitimação e de distinção de outros atores sociais, tais símbolos são alvo de ataque por outras comunidades quilombolas e por instituições governamentais e pela sociedade civil.

Da mesma forma, o silenciamento das violências sofridas pelos antepassados são rejeitados e reafirmados conforme necessidade e aspecto identitário assumido. Este processo dual de rejeição e de reafirmação constitui aspecto identitário da comunidade por se constituir justamente a fronteira entre língua menor e língua maior.

Estes aspectos identitários e essas fronteiras não são articulados pelos discursos sustentados na ANC porque a proposta de releitura para fins de emancipação do negro se apoia numa metodologia dialética de superação de um discurso historicamente construído.

A negação e a superação da negação revelam seus próprios limites em função da dialética de oposição, que tem em sua origem a reificação do processo de produção de diferenças.

Tais contextualizações e propostas emancipatórias sequer são abordadas pela PEC 215 e pela petição inicial da ADI 3239. Atendo-se a questões técnico-jurídicas de repartição de competências, parlamentares defendem interesses específicos de seus lugares de fala.

Tal perspectiva do poder legislativo se assemelha àquela trabalhada por Anjos (2009), segundo a qual os quilombos são retratados como elementos que podem ser explicados como uma unidade, a partir de características similares entre si, sempre remetidos a resistência cuja origem é historicamente datada e construída a partir das reminiscências culturais tradicionais da diáspora africana.

A leitura de Anjos (2009) leitura exclui, entretanto, conflitos e processos históricos específicos de constituição de cada comunidade.

Para pensar esta crítica, retomo a crítica feita por Falbo e Falcão (2016) quanto a concepção hegemônica de realidade de realidade e de sujeito.

A comunidade Sacopã, por exemplo, se vê desafiada desde a década de 1980, quando incrementou suas atividades econômicas de subsistência.

A vizinhança e o Estado alegam, até hoje, mesmo depois do reconhecimento da comunidade como quilombola, a impossibilidade jurídica de manifestações culturais e comerciais sob o argumento de necessidade de preservação de normas urbanísticas e ambientais.

Os argumentos propostos por Anjos (2009), referentes às estratégias de inclusão de comunidades no plano diretor e de fortalecimento econômico, social e político esbarram, no caso concreto da comunidade Sacopã, na ressignificação estratégica de instrumentos jurídicos.

Samba, feijoada, a exigência de silêncio pela vizinhança, a proibição de atividades econômicas e de subsistência são estratégias que assumem diversas naturezas pela comunidade, a depender de atores sociais e campos que são amigáveis ou hostis à comunidade.

Por um lado, aos olhos dos “outros”, o quilombo Sacopã guarda as características e os ônus de uma propriedade comum. Além disso, há espaços individualizados distribuídos conforme necessidade das famílias e um espaço comunitário com função política específica de promover coesão e resistência.

Por outro lado, o quilombo Sacopã fica, por exemplo, excluído do restante do conceito de quilombo de Anjos (2009) e da perspectiva histórica articulada nas PEC 215 e na petição inicial da ADI 3239 em função dos seguintes sinais distintivos:

- a) a uma pelo fato de ter se constituído 50 anos depois da abolição da escravidão, não se constituindo originariamente num quilombo enquanto “negros fugidos escondidos na mata”;
- b) a duas por se constituir a partir de um casal, que não necessariamente fugiu do regime de escravidão, mas sim sofreu os efeitos negativos de uma não problematização acerca da inclusão política, social e econômica dos escravos libertos;
- c) três, porque as estratégias de permanência na terra extrapolam a simples reprodução de atividades tradicionais e culturais de matriz africana, reunindo estratégias políticas e culturais que devam ser reconhecidas pela sociedade civil mais ampla;
- d) quatro, porque as estratégias “inovadoras” usadas pelo quilombo Sacopã são não reconhecidas e sim criticadas por demais membros do movimento negro justamente por se distanciarem de práticas tradicionais, gerando desunião e discórdia em vez de coesão e resistência.
- e) cinco, a instalação e a permanência no território reivindicado se deu com consenso e autorização pela antiga proprietária do terreno, em função do trabalho assalariado que lhe era prestado pelo casal. Não houve transferência de posse, a título oneroso nem a título gratuito, tampouco ocupação de terreno sem conhecimento nem autorização do proprietário original.

Assim, tanto em Anjos (2009), como nos debates da ANC, a língua maior está presente no texto quando da referência expressa a África como um continente serviente aos interesses da Europa, enquanto metrópole, e da América, enquanto colônia.

Está presente, ainda, nas características dos quilombos, retratadas numa perspectiva historicista vinculada aos períodos colonial e imperialista, cujas características retratadas são aquelas mesmas que descrevem os quilombos segundo um conceito universal.

A língua menor é retratada pelos atos de resistência e manutenção e defesa das tradições, e se materializam na defesa do território físico como meio físico que garante coesão da comunidade.

Entretanto, não há referência às múltiplas e subsequentes influências que existem nos conceitos de quilombo ou de quilombolas, que se modificam conforme fronteiras temporais e espaciais entre esses campos e os contextos nos quais e com o quais se relacionam.

Anjos (2009), assim como o Partido Democratas e os autores da PEC 215 ao recorrerem apenas à língua maior, como documentos históricos e estatísticas oficiais, para caracterizar quilombos, reproduz a lógica dialética que exclui as diferenças daquelas cujas características não se ajustam ou não se adequam àquelas da língua maior.

Nesse sentido, em que pese haver a crítica de Anjos (2009) e da ANC à exclusão da matriz e da herança negra africana cultural dos contextos oficiais do país, esta segregação sócio-cultural acaba por se perpetuar, em parte pela perspectiva homogênea de realidade e de sujeito acima analisados (Falbo e Falcão, 2016)

5.3.2) Atos do poder executivo entre discurso e fabulação

Para a antropologia, a reformulação teórico-conceitual (ABA – INCRA) permite hoje reconhecer a existência de um processo histórico para cada comunidade que tem como origem uma “memória coletiva de resistência”, independentemente se esta origem se dá antes ou depois da escravidão, numa pessoa, num evento ou numa comunidade.

A origem comum, para a antropologia, é a resistência à escravidão, seja no âmbito dos efeitos durante a vigência do seu regime jurídico oficial, seja no âmbito dos efeitos decorrentes da forma como este regime jurídico foi extinto.

A resistência, permite pensar um alargamento da concepção de escravidão, que ultrapassa o regime jurídico colonial para abranger os efeitos negativos que perduraram após a abolição.

É esta referência e defesa da origem comum que constrói a memória coletiva da comunidade e constitui os elementos da identidade étnica quilombola, no século XXI. Seus membros se veem diferentes de outros grupos sociais (sinais diacríticos), ainda que compartilhem atividades culturais, hábitos, aparência física e outras características similares.

Para esta matriz, é a finalidade específica das práticas sociais e do processo histórico voltada a preservação e defesa da memória coletiva de resistência aos efeitos da escravidão que define a identidade étnica quilombola, no século XXI.

O processo histórico é definido por transformações internas e externas da comunidade e de seu território. Tanto as práticas sociais que definem internamente a organização do grupo, quanto as ações coletivas que definem as relações da comunidade com seu entorno modificam-se na medida de sua comunicabilidade com outros atores sociais e com ambientes econômico, político e social nos quais estão inseridas.

Os séculos XX e XXI, no Brasil, foram marcados, em geral, por longos e intensos processos de modernização política, econômica, jurídica, que não visaram reparar satisfatoriamente os efeitos negativos da escravidão e do pós-abolição.

Tanto no campo, como na cidade, esses processos de modernização mantiveram conflitos sociais antigos e criaram novos. Todos eles determinaram modificações substanciais nos costumes, na cultura e nas tradições destas comunidades.

Nesse sentido, os processos de modernização e globalização influenciam no modo de viver dessas comunidades, durante o século XX, levando-as a modificar, substituir ou abandonar tradições.

Isto se dá porque certos rituais e práticas tradicionais deixam de ser compatíveis com a nova ordem jurídica e econômica, gerando conflitos sociais e jurídicos que ameaçam a continuidade da comunidade.

Num aparente paradoxo, portanto, a adaptação das práticas sociais e das ações coletivas é um instrumento de luta pela própria sobrevivência, num processo histórico temporal de estratégias que se atualizam cumulativa e sequencialmente ao longo do tempo.

Tal perspectiva é explicada por Falbo e Falcão (2015), que analisaram a comunidade Sacopã à luz da teoria de novos movimentos sociais. Esta perspectiva explica, também a limitação teórico-metodológica da escola francesa da análise do discurso para fins de compreensão da realidade social, a partir de suas experiências e seu cotidiano.

A comunidade busca inclusão e participação na sociedade, não mais modificação da ordem jurídica e econômica vigentes.

Nesta perspectiva resta limitada a noção dialética de oposição e de exclusão entre classes sociais e econômicas, base originária da AD de Pêcheux, que fundamenta textos acadêmicos de perspectiva pós-colonialista, como observado em Arruti (2009), Campos (2012) e Carril (2006).

Malighetti (2007) retoma criticamente essa perspectiva teórico-metodológica da antropologia brasileira para afirmar que a base dialética idealista de Kant precisa ser superada, não apenas com instrumentos que segundo o autor, permitam “conjugam dialogicamente a polifonia com minha subjetividade em termos narrativos e, pois, temporais” (pág. 30) mas, principalmente com perspectiva que permita pensar uma unidade em vez de fragmentariedade.

A problemática que a subjetividade do autor traz para a descrição da identidade etnográfica da comunidade é atribuída ao “conjunto das interpretações falsas e incompletas” (Malighetti, 2007:30), o que evidencia a metodologia dialética aplicada pelo autor em suas pesquisas.

A concepção acima, presente na matriz antropológica brasileira, é compartilhada por Malighetti (2007:157), que também recorre à abordagem historiográfica a fim de demonstrar “fundamentais níveis de identidade” como meios de reivindicação de autenticidade, construídos segundo “formas de continuidade históricas”.

Entretanto a perspectiva dualista entre Eu e Outro de Malighetti (2007) dicotomiza e opõe discursos e interpretações impedindo a descrição e o reconhecimento das fronteiras que se cristalizam e se modificam construindo aspectos da identidade da comunidade.

Malighetti (2007) tenta superá-las revelando ao leitor o “caráter confuso dos materiais brutos a partir dos quais se formaram as interpretações, assim como a influência cumulativa dos tempos e das tentativas de compreensão”.

Como alternativa, o autor atribui às compreensões e interpretações a natureza de “diversidade complexa” (Maliguetti, 2007:30) Segundo o autor, a construção de uma “etnografia da história” tem por objetivo superar a “estaticidade do tempo” (2007:157) ao atribuir à identidade o caráter de descontinuidade e ao reconhecer seu caráter negocial e contratual (2007:226).

Assim, esta “etnografia da história” teria dado lugar a uma identidade, segundo o autor, “como um fenômeno precário, dinâmico e caleidoscópico, lugar de troca e de conflitos” (Maliguetti, 2007:226).

Nesse sentido, o autor admite a apropriação de discursos e de conceitos da antropologia e da etnografia pelo quilombo de Frechal como estratégia política para manter-se na terra, sendo este um ponto de afastamento em relação aos discursos da matriz antropológica do INCRA e dos debates da ANC.

Por outro lado, Malighetti analisa instrumentalmente apropriação de tais discursos, como integrantes de outros discursos e interesses específicos, mas lhes atribui função de língua menor e língua maior, dentro de uma unidade fabulada.

O autor, portanto, ao revelar aquilo que considerou como elementos que permitiriam alcançar uma identidade mais “transparente” (grifo meu), acaba por reforçar a perspectiva dualista, de isolamento entre linguagem maior e menor e entre discursos do ocidente – colonizador e do nativo – colonizado.

A fim de superar essa dicotomia, é possível reunir as “ressignificações” de estratégias e símbolos pela comunidade Frechal para compreender uma identidade construída segundo a ótica de um processo – e não de um “produto”, cujos elementos e fases cristalizam-se e se ressignificam, influenciando-se mutuamente. Uma totalidade formada por processos e fronteiras fabuladas.

São as fronteiras entre linguagens, discursos e escrituras que compõem a identidade enquanto processo e permitem revelar justamente o fenômeno que o autor retrata como o uso e a construção instrumental de uma identidade para manutenção do território.

As distintas escrituras e linguagens que compõem a identidade da comunidade Frechal e de Sacopã, seja segundo o laudo antropológico, seja segundo a análise de Malighetti, e de Falbo e Falcão (2015), podem ser revisitadas enquanto elementos de uma fabulação, em vez de partes fragmentadas.

Já no campo da geografia, referida a identidade e territorialidade, o texto de Carril (2006) oferece, assim como a matriz antropológica e Malighetti (2007), a possibilidade de reconhecer os agenciamentos coletivos específicos de um sujeito coletivo despersonalizado.

Na medida em que a dança e a música são divulgadas pela autora como uma língua menor e se tornam um sinal distintivo que permeia o campo e os sujeitos da língua maior (periferia), observa-se a apropriação de condições de possibilidades de inclusão e de reconhecimento até então restritos aos sujeitos personalizados da língua maior, tomando o Morumbi como casa grande.

Assim, os textos de Carril (2006) e de Malighetti (2007) alcançam seus resultados pretendidos com metodologia dialética, sendo possível reconhecer que os textos oferecem a possibilidade de identificar a língua menor, que seria, respectivamente, a etnicidade da periferia e do quilombo de Frechal, construídos pelos autores como resistência por trás da língua maior.

O ponto de afastamento se dá na percepção da autora de retratar a periferia em sua visão homogênea, enquanto local de exclusão e de segregação racial. É esta relação de influência recíproca entre língua maior e língua menor, reconhecida pela autora que forma a identidade da periferia.

Ao reconhecer que sua metodologia de análise pode “recair sobre a questão da escala” do “conflito capital / trabalho ou da questão étnica”, a autora afirma que a metodologia, na realidade, explora o processo pelo qual “estas se interpõem”.

A autora, assim como Malighetti (2007), reconhecem ainda, a “metamorfose da identidade” ou o que ela também chama de “plasticidade identitária”. Em ambos, a identidade é um processo, construída e mutável sequencialmente no tempo e no espaço.

A autora reconhece expressamente que a “metamorfose da identidade se explica tanto pelas condições objetivas quanto pelas subjetivas, em um jogo ou embate contínuo entre manter ou mudar o personagem, o qual nos é atribuído, assumido ou construído”, sendo esta concepção compartilhada também por Malighetti (2007).

São aportes teórico-metodológicos que deixam transparecer a construção da língua menor, como estratégia de resistência, bem como sua influência na língua maior. Entretanto, a influência que é sofrida pela língua maior, no caso, a cidade, mantém-se analisada enquanto casa grande que se reproduz, utilizando-se apenas de instrumentos distintos.

No caso da relação periferia – Morumbi, a identidade refere-se aos processos econômicos do modo de produção capitalista da cidade. Assim como no laudo antropológico da comunidade Sacopã, resta excluída da análise de Carril (2006) as cristalizações e ressignificações sofridas pela língua maior (a cidade como casa grande, e vizinhança), através de suas fronteiras com a língua menor.

A música e dança, quando vistas apenas como estratégias de auto-afirmação numa relação dialética de oposição, são vistas como transitórias, efêmeras, “sem vínculo com a história e com o vivido dos seres no tempo e no espaço”.

São meramente instrumentais, ainda que para fins de construção de identidade, enquanto pertencimento e simbologia.

Trata-se de uma conclusão, aparentemente contraditória, se considerarmos que a música e a dança (língua menor), tanto na periferia como para Sacopã, cristalizam-se e ressignificam-se enquanto estratégias de luta e de legitimação.

Reconheço, assim, nesta língua menor uma função de despersonalização do sujeito e de fluidez ao(s) conceito(s) operacionais com os quais a autora trabalha (identidade e território, quilombo e cidade).

Esta despersonalização do sujeito e a fluidez dos conceitos é que me permitem reconhecer a existência de vínculo historicamente construído entre a língua menor e os sujeitos. Este vínculo é o plano de imanência que, no caso concreto desta tese, pensa a concepção de quilombo e quilombola a partir do processo histórico do quilombo Sacopã segundo perspectiva da fabulação.

No caso da comunidade Sacopã, igualmente urbano, pode-se verificar correspondência entre o processo de construção de identidade, que, fundado numa relação de pertencimento à terra, refere-se especificamente ao desenvolvimento de estratégias políticas, culturais e sociais – língua menor – para permanecer num espaço físico, que se localiza dentro da cidade, ou, como retrata a autora, dentro da casa grande.

A Lagoa Rodrigo de Freitas, enquanto localização urbana mais rica e cara do Rio de Janeiro, se enquadra na casa grande; enquanto o quilombo, inclusive por sua infra-estrutura e organização distintos dos prédios residenciais ali construídos, seria a senzala.

Esta representação enquanto conceito operacional para pensar a relação de exclusão que permeia os conflitos permite reconhecer que as atividades econômicas desenvolvidas pela comunidade, enquanto prestação de serviços para a comunidade, lembram relações servis da época da escravidão.

Entretanto, a intensificação dos conflitos entre o quilombo e o entorno retratam, dialeticamente, o interesse da vizinhança - a casa grande, de expulsar o quilombo - a senzala. E, não dialeticamente, retrata fabulas à medida em que o quilombo desenvolve suas atividades culturais, impondo-se e se afirmando perante a vizinhança.

Os serviços domésticos prestados à comunidade do entorno, pelo casal Dn Eva e Seu Manoel, e, depois, por seus descendentes, constituíram uma rede de sociabilidade que mescla, até hoje, aceitação e legitimidade, discriminação e desejo de exclusão.

Os interesses envolvidos por ambos os atores cristalizam e ressignificam-se ao longo do processo de urbanização, levando ao incremento de estratégias por ambos os lados para defender interesses, conforme representações sociais próprias e específicas do processo histórico de urbanização da Lagoa.

Esta perspectiva de apropriação política de concepções legais e estereótipos como estratégia para preservação de interesses e da terra comum é identificada em Sacopã. A luta de

classes de origem escravocrata direcionada aos vizinhos ricos e mercado imobiliário que se instalaram na região com a urbanização da Lagoa Rodrigo de Freitas.

A diferença é que, além de a comunidade Sacopã ter se constituído depois da abolição da escravidão, a instalação do casal no terreno se deu consensualmente e com autorização dos “senhores de terra” da localidade, no caso, os patrões para quem o casal trabalhou como assalariados durante as primeiras décadas.

Já a análise feita por juristas, dentro do recorte proposto de constitucionalistas e membros do MPF, atuantes na causa do quilombo Sacopã, revela que os argumentos referem-se à preponderância dos critérios de preservação da cultura e do território onde práticas culturais são praticadas como meio de subsistência dos quilombos.

Esta perspectiva inscreve os quilombolas na mesma perspectiva discursiva desenvolvida na ANC, qual seja, a metodologia dialética que articula inclusão e exclusão a partir de diferenças historicamente construídas sob a ótica colonialista.

A exemplo de Anjos (2009) ao reconhecer e defender aspectos culturais tradicionais como ainda vigentes e determinantes da identidade quilombola, esses juristas reiteram o caráter reificador da norma constitucional, ao ressignificar o conceito de quilombola com base na releitura de um conceito historicamente determinado.

Esta releitura, enquanto perspectiva de língua maior, mantém em silêncio e, portanto, não problematizados, o uso instrumental do direito e de outras instituições econômicas e políticas pela comunidade Sacopã para manutenção do território, como reconhecido por Malighetti (2007).

A apropriação de práticas culturais tradicionais, de estereótipos e as diferentes funções que lhe são atribuídas conforme negociações com outros atores sociais constituem a língua menor da comunidade.

A exemplo de Malighetti (2007), isto integra aspectos de sua identidade, mas não são reconhecidos nem expressado pelo discurso destes autores.

Como exemplo evidente de questão não revelada e não retratada na perspectiva dos juristas estão o conflito em torno do uso instrumental dos estereótipos culturais de samba e feijoada tanto pela comunidade, quanto pela vizinhança.

Outro exemplo de questão não desenvolvida neste discurso é a problemática em torno da necessidade de a comunidade aceitar titular apenas 6 mil m² em vez dos 24 mil m² originariamente pedidos.

Esta negociação política entre Sacopã e o INCRA é revelado apenas pelo interdiscurso e revela dimensão política e informal considerada pela ANC, Legislativo e Executivo.

Neste exemplo, resta irrelevante, por exemplo, a discussão jurídico-constitucional em torno da natureza jurídica e do regime jurídico da desapropriação porque a desistência da

comunidade em relação à diferença de área territorial se deu em plano político extra-jurídico, informal, em plano político.

A negociação que a comunidade fez em relação a essa diferença de área territorial se manteve fora do processo formal e documental de titulação da terra. Reconhecendo os limites políticos do uso do Direito, a comunidade se viu obrigada a negociar, fazendo uso da língua maior, a fim de defender interesses específicos.

Resta questionável, também, a concepção de que atividades tradicionais são consensualmente desenvolvidas e aceitas entre as comunidades, unissonamente dentro do movimento quilombola.

O samba e a feijoada de Sacopã são deslegitimadas perante outras comunidades quilombolas em função de público recebido ser classe média branca.

As negociações e conflitos entre Sacopã e demais quilombos quanto as estratégias de luta também ficam fora das concepções identitárias retratadas pelos constitucionalistas. As diferenças políticas e as próprias distintas concepções sobre o que é ser quilombola e como afirmar essa identidade geram conflitos e deslegitimação de Sacopã perante outros membros e outras comunidades.

Assim como em Carril (2006), Anjos (2009) e Malighetti (2007), as distintas concepções sobre o que é ser quilombola não são problematizadas pelos juristas. A concepção de remanescente de quilombo e de território desenvolvida por estes juristas e Anjos acaba por reafirmar o caráter reificador deste conceito.

Todas estas negociações não integram a concepção de identidade desenvolvida por estes constitucionalistas.

Isto pode ser explicado à luz da reprodução do método de análise objetivo do direito, que não leva em considerações aspectos da realidade social (Falbo e Falcão, 2015), atribuindo as categorias “direito” e “direitos humanos” a natureza de discurso (Falbo, Falcão e Matheus, 2017)

De fato, quando Luiz Sacopã se refere a direitos humanos ele rechaça a possibilidade de considerar o direito à terra como um direito humano.

Luiz Sacopã o faz afirmando o uso político desta concepção para atender interesses próprios de quem ocupa cargos e funções responsáveis por fazer cumprir direitos constitucionais.

Luiz Sacopã denuncia a falta de cuidado e de atenção com membros de comunidades, o não uso de verba para políticas públicas quilombolas. Além disso, denuncia, no campo do poder judiciário, a corrupção, o desconhecimento e a negligência de juízes ao não tutelar o cumprimento de normas constitucionais.

Todas essas relações, de natureza política e social são articuladas por Luiz Sacopã para retratar sua concepção de direito e de direitos humanos e contextualizam a compreensão técnica que ele afirma ter de que direito é o que está escrito na constituição.

5.3.3) Atos do poder judiciário entre discurso e fabulação

No processo aqui apresentado os argumentos desenvolvidos por Luiz Sacopã quanto a discriminação social e racial como base para as denúncias de vizinhança são rejeitadas pelo Judiciário por serem considerados extra-jurídicos.

O conflito de vizinhança é solucionado segundo regras jurídicas de ordem pública e de convivência. A ponderação entre a necessidade de lacrar a área do “samba e feijoada” e o direito fundamental de ir e vir é feita com a reafirmação da necessidade do lacre para manutenção de ordem pública e da necessidade de deixar livre os acessos de entrada e saída de pessoas da comunidade.

As peculiaridades histórico-sociais e as necessidades econômicas de subsistência da comunidade são silenciadas perante o discurso jurídico de ordem pública e respeito a normas de vizinhança e convivência.

Os argumentos de discriminação não são enfrentados pelo Judiciário. A aplicação da perspectiva sistêmica do direito reifica a comunidade enquanto um sujeito envolvido em conflitos de vizinhança entre iguais.

Neste sentido, se por um lado a língua maior é reafirmada pelo Judiciário enquanto instrumento de manutenção de poder, por outro, esta reificação é usada como língua menor pela comunidade.

Seja como sinal distintivo, seja como estratégia, a reificação e o estereótipo arguidos no Judiciário integram aspectos da identidade do Sujeito quanto a seu uso pela comunidade, ora como língua menor, ora como língua maior.

A mesma análise e críticas podem ser aplicadas à inicial da ADI 3239. Os argumentos referentes à repartição de competências e ao pacto federalista aliados à necessidade de reparação de injustiças históricas revelam o uso de um discurso como estratégia para manutenção de interesses específicos.

Já as manifestações dos ministros que votaram pela constitucionalidade do Dec 4887/2003 revelam reprodução de perspectiva protetiva e emancipatória dos direitos dos quilombolas, limitando-se a rejeitar as restrições apresentadas na petição inicial da ADI 4887/2003.¹⁰⁸

O interdiscurso de Luiz Sacopã quanto ao Judiciário revela num primeiro momento o uso instrumental do direito para defesa de seus interesses. Uma análise mais profunda permite revelar, ainda, a apropriação do discurso do Judiciário pela comunidade Sacopã como língua maior e enquanto língua menor.

¹⁰⁸ Esta análise foi feita breve e superficialmente porque, até a data da conclusão desta tese, os votos do julgamento, realizado em 08/02/2018, ainda não tinham sido disponibilizados na íntegra. Baseei-me na notícia oficial publicada no site do STF, <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>

Tanto a concepção de direito, como a de direitos humanos por Luiz Sacopã retratam as fronteiras entre língua menor e língua maior usadas pela comunidade como integrantes de sua identidade.

A apropriação do direito constitucional segundo leitura específica para defesa de tradições culturais consolidadas enquanto estereótipos são concomitantes à rejeição de rotulações de estereótipo de raça.

A cristalização e a ressignificação dessas duas leituras permite à comunidade negociar campo de atuação perante instituições econômicas e agentes estatais.

Além disso, ao mesmo tempo em que com esses aspectos plúrimos da identidade, a comunidade se legitima perante parte da sociedade, angariando legitimação, encontra resistência dentro do próprio movimento quilombola angariando ilegitimidade entre seus pares.

Especificamente em relação aos processos de vizinhança, não há reconhecimento da relação de tensão que marcava a relação entre escravo e senhorio e se vê reproduzida nas relações de prestação de serviços domésticos e de rejeição mútuos entre o quilombo e a comunidade do entorno, a exemplo do que fora identificado por Carril (2006).

O Judiciário não reconhece a dimensão de resistência ao processo de urbanização, nem a dimensão de luta por permanência e legitimação, nos quais o quilombo Sacopã se desenvolve.

Tal perspectiva do Judiciário se distancia da observação de Carril (2006) quando aquele vê a comunidade, em suas peculiaridades, excluída do processo de modernização da cidade e a autora reconhece resistência para fins de permanência na área urbana, no sentido de se preservar com e apesar do processo de modernização.

Ainda, segundo leitura de Carril, Sacopã não necessariamente busca inclusão no sentido de ter acesso aos produtos de especulação imobiliária que a urbanização oferece.

Muito pelo contrário, Sacopã busca a manutenção da infra-estrutura e da organização do espaço segundo critérios familiares, de propriedade comum e anteriores ao padrão de especulação imobiliária contemporânea.

Tais estratégias, que incluem a caracterização da comunidade Sacopã como novo movimento social (Falbo e Falcão, 2015) não são verificadas na obra da autora nem consideradas pelo poder judiciário.

Trata-se do aspecto identitário que Dubar (2009) reconhece a partir de seus estudos sobre movimentos sociais e multiculturalismo, ao compreender a pluralidade identitária em função da múltipla permeabilidade entre grupos sociais¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Tal aspecto também foi retratado, à luz da concepção de novos movimentos sociais de Touraine (2002, 1984) e Gohn (2010, 1997), por Falbo, Ricardo. Falcão, Monique. Identidade quilombola e novo movimento social: uma análise da comunidade Sacopã. Foz do Iguaçu PR: UNIOESTE, 8 a 11 de dezembro de 2015, ISSN 2316-266X, n.4.

Perante o Judiciário, as estratégias e os fundamentos da resistência não impedem Sacopã de reconhecer expressamente tanto as dificuldades e hostilidades, quanto os benefícios logísticos e políticos em se manter numa área considerada por ele mesmo como “privilegiada”.

Esta perspectiva do quilombo estar dentro da área valorizada, diferentemente da leitura de Carril (2006), segundo a qual a periferia está distante da casa grande, é um ponto distintivo da comunidade que faz com que a língua menor usada pelo quilombo (samba e feijoada) influencie e modifique a língua maior (uso de legislação de proteção ambiental e lei do silêncio) da casa grande.

O Judiciário, assim como Carril (2006) não reconhecem a resignificação das estratégias da vizinhança e da cidade no sentido de que, à medida em que a língua menor se fortalece, a língua maior, casa grande – vizinhança – cidade, modifica suas estratégias para reafirmar a exclusão da língua menor.

Também não são considerados o agenciamento político de outros atores sociais, e o uso de estratégias distintas, considerando os diferentes espectros de sua identidade, tanto pela língua maior, como pela língua menor.

O sujeito, para o Judiciário é homogêneo, não havendo sujeitos despersonalizados em função das diferentes estratégias assumidas, usadas e executadas.

Pensando a análise comum a todos poderes de Estado, é preciso tomar em conta duas perspectivas relevantes.

Primeiramente, a insuficiência de contextualização social e político por legisladores e membros do Poder Executivo leva agentes públicos a pensar conceitos em perspectiva histórica a-temporal.

A perspectiva histórica a-temporal do conceito de quilombo e quilombola se revela, por juristas favoráveis à causa quilombola, na proposição de soluções ora de matriz substancialista, ora de matriz procedimentalista (Falbo e Falcão, 2015), para os embates jurídicos sobre a regulamentação da identidade e da propriedade quilombolas.

Uma análise crítica breve e parcial do constitucionalismo brasileiro revela limites metodológicos referentes a falta de problematização entre o objeto real e o objeto teórico. Autores de direito constitucional referem-se à constituição como produto e ao processo constitucionalista sem considerar atuações de movimentos sociais e outros contextos sociais e políticos. (Falbo e Falcão, 2015)

Trata-se da exclusão da língua menor da análise do processo de elaboração da Constituição brasileira de 1988.

Como exemplo real desta crítica, extraída da análise do discurso de atos do poder legislativo e judiciário, observa-se a predominância de abordagens internas ao Direito e teóricas

In:

<http://www.aninter.com.br/Anais%20Coninter%204/GT%2025/02.%20IDENTIDADE%20QUILOMBOLA%20E%20NOVO%20MOVIMENTO%20SOCIAL.pdf>

sobre concepções de direito de propriedade, desapropriação e marco temporal para quilombolas.

Luiz Sacopã denuncia essa perspectiva ao rebater argumento de procurador federal e de promotor de justiça sobre os conflitos de vizinhança.

Enquanto os agentes públicos afirmam tratar-se de “problema de vizinho”, excluindo o aspecto discriminatório da questão colocada por Luiz Sacopã, ele rebate denunciando as festas nos condomínios vizinhos com música alta e conversas durante toda a madrugada, impedindo a comunidade de dormir. E denuncia ainda a negligência da polícia, mesmo chamada para intervir e aplicar a lei do silêncio aos “poderosos”.

Já os votos prolatados por ministros do STF para declarar constitucional o dec 4887, em 08/02/2018, até-se à análise jurídica, material e formal, dos argumentos acima retratados.

Na análise breve e superficial que fiz¹¹⁰, não verifiquei problematização referente às influências do uso estratégico de institutos jurídicos por diversos atores da realidade social, capazes de atingir a efetividade do Decreto 4887.

O que se observa em comum das análises entre os pontos de contato e de afastamento apresentados é que os instrumentos teórico-metodológicos são construídos preponderantemente por dentro das áreas do conhecimento, ressignificando critérios e conceitos vigentes, muitas vezes distantes da realidade social vigente.

Em segundo lugar, o processo de objetivação e sistematização metodológica no campo do direito e de outras ciências sociais acaba por pensar o quilombo e o quilombola a partir de critérios específicos pré-determinados do lugar de fala de cada profissional.

Assim, mesmo que constitucionalistas, antropólogos, historiadores e geógrafos proponham-se a emancipar esta parcela da população, a perspectiva metodológica fundada numa dialética de oposição, a partir da crítica às concepções históricas e legais tidas como discriminatórias, acaba por repetir a dinâmica segregacionista que se pretende combater.

As críticas feitas por Malighetti (2007) ao método antropológico adotado pelo INCRA, feitas a partir de suas experiências investigativas aprofundam os limites do processo de objetivação, tal como denunciado por O’Dwyer (2010).

A fragmentação da identidade do quilombo de Frechal, como solução investigativa a que este autor chegou revela as dificuldade em reconhecer a unidade da identidade a partir da dialética por ele apresentada.

Esta perspectiva crítica e fragmentária de Malighetti (2007), no campo da antropologia, é também notoriamente visível nos discursos dos poderes de Estado aqui retratados. A notoriedade se revela nos conflitos compostos por discursos de diversas naturezas.

¹¹⁰ Até a conclusão desta tese, o inteiro teor dos votos prolatados dia 08/02/2018 não tinha sido disponibilizado no site do STF. In: <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>

Mesmo a decisão quase unânime do STF, julgando improcedente o pedido formulado na petição inicial da ADI 3239, não é coerente com demais manifestações judiciais relatadas por Luiz Sacopã e por Miguel, contra os interesses dos quilombolas.

Mesmo entre os votos dos Ministros do STF há divergências quanto à interpretação e aplicabilidade de certos dispositivos do Decreto 4887.

Desde o questionamento legal da concepção de identidade, formada pelo INCRA, passando pela constitucionalidade ou não do marco temporal, chegando às divergências sobre o regime de desapropriação das terras ocupadas, os discursos revelam interesses e concepções pontuais e específicos de cada agente ou órgão público.

Já as falas de Luiz Sacopã, como veremos abaixo, revelam a potência e o impacto de cada um e de todos estes discursos na constituição identitária da comunidade.

A identidade, na perspectiva ampla da relação Eu – Outro, é constituída das fronteiras de aspectos identitários diversos, reveladas através de discursos, interdiscursos e fabulação.

5.3.4) Identidade de Sacopã entre discurso e fabulação

Nesta seção, trago, primeiramente, a partir das falas de Luiz Sacopã, a análise do interdiscurso entre Luiz Sacopã e demais atores sociais. O interdiscurso demonstra aspectos de como Luiz Sacopã vê os outros e de como Luiz Sacopã pensa que os outros o veem.

Trata-se da confrontação de narrativas, discursos e silêncios presentes nas falas de Luiz Sacopã e revelam o manejo de aspectos da identidade para manutenção do território.

O silêncio quanto aos mesmos aspectos identitários da comunidade revelam justamente os pontos que não são problematizados pelo discurso das instituições e pelo pensamento teórico.

A partir da constatação destes pontos de não-dito, avançarei na identificação das estratégias e ações coletivas que constituem a língua menor da comunidade e as fronteiras entre língua maior e língua menor.

Por fim, apresentarei aspectos da identidade da comunidade revelados a partir da língua menor, das fronteiras entre língua menor e língua maior e do processo de fabulação como resultante dessas fronteiras.

Tabela 1 - Quadro explicativo de Interdiscurso

Comunidade – Realidade Social	Estado, vizinhança e agentes econômicos
<p>Uso coletivo da terra, comunidade unifamiliar.</p> <p>Uso da floresta para subsistência, plantação, colheita e criação de animais</p> <p>Legitimidade propriedade coletiva, familiar.</p>	<p>Os compara a Favela.</p> <p>Arguem violação da propriedade individual e violação de normas urbanísticas e ambientais.</p> <p>Arguem Ilegalidade e Ilegitimidade, o que “justifica” as invasões e construções dentro da área reivindicada pela comunidade.</p>
<p>Samba e feijoada – De tradição e cultura à instrumento político de resistência e sobrevivência.</p>	<p>Vizinhança argui violação direito ao silêncio;</p> <p>Reforça estereótipo de uso comercial, violando normas urbanas de área residencial</p>
<p>Negros na “Zona Sul”, resistência ao racismo e à discriminação</p>	<p>Silenciamento quanto à questão racial;</p> <p>Arguem necessidade de controle de civilidade e de boas maneiras – condizente com o “local”, área nobre.</p>

A interdiscursividade nas falas de Luiz Sacopã nos permite revelar o abaixo descrito.

Pela comunidade, há o uso coletivo da terra e a comunidade unifamiliar e o Uso da floresta para subsistência, plantação, colheita e criação de animais. A propriedade coletiva e familiar, inclusive da floresta são reivindicadas como legítimas por serem áreas usadas para a subsistência da comunidade.

Esta função de subsistência da área é reconhecida pelo laudo antropológico e a área territorial respectiva é protegida normativamente pelo Decreto 4887. Entretanto, a vizinhança os compara a Favela e arguem violação de normas urbanísticas e ambientais.

Pela comunidade, o samba e a feijoada são uma expressão cultural e um instrumento de resistência e sobrevivência. Entretanto, a Vizinhança argui uso comercial, reforçando o caráter de ilegitimidade e ilegalidade.

Este aspecto não é tutelado nem protegido pelo Decreto 4887. O Poder Judiciário argui ser questão de vizinhança, solucionando a questão com aplicação de normas de ordem pública para preservar normas de urbanização e de paz pública. Os argumentos da comunidade são rejeitados quanto a discriminação racial e social.

Pela comunidade, há o reconhecimento expresso e reiterado do racismo e da discriminação do negro em área nobre da cidade. Pela vizinhança e pelo Estado, tal questão é

enfrentada sob a perspectiva de necessidade de adequação da comunidade ao local, área nobre, sob pena de expulsão através de instrumentos jurídicos de controle social.

Segundo a fala de Luiz Sacopã, o desembargador, ao mandar a comunidade ir fazer samba no subúrbio, expressa o abismo cultural e econômico entre as classes sociais – trata-se do mesmo dualismo, da mesma relação dialética, que caracteriza a norma jurídica embasada pela teoria tradicional do direito e retomada por Orlandi (1990, 2011) - se não houver “conserto”, então, “expulsa”.

Embora preveja mecanismos de proteção cultural, o decreto não é eficaz quanto à possibilidade de a comunidade manter suas atividades culturais ou de subsistência. E é neste “não-dito” do decreto, que incidem as normas urbanísticas impondo à comunidade o dever de silêncio e a proibição às atividades comerciais.

A comunidade pode escolher – dentro da perspectiva dualista do direito tradicional e da análise do discurso tido como colonial e, assim retratado metodologicamente por Dussel (2000) e Orlandi (1990) – entre permanecer na área cumprindo as normas urbanísticas ou praticar suas atividades culturais em área de subúrbio, em área de favela – são áreas pobres, de extrema violência.

São essas áreas pobres e violentas que o senso comum (vizinhança, agentes econômicos e públicos) consideram como símbolos remanescentes de todas as ilegalidades, ilegitimidades e efeitos nocivos “herdados” da escravidão.

Neste sentido, as limitações observadas no interdiscurso em relação ao que o decreto 4887, o laudo antropológico e o processo de reconhecimento e de titulação pretenderam assegurar como direitos à comunidade, são as seguintes:

O processo histórico da comunidade, unifamiliar, de produção e uso coletivo do espaço, atividades de plantação, colheita e criação de animais é retratado hoje como atividades ilegais perante as normas de urbanização e ambientais que passaram a incidir no bairro a partir dos anos 1970.

Da mesma forma, não correspondem à definição clássica de propriedade individual, razão pela qual a área reivindicada é desrespeitada e invadida por agentes da especulação imobiliária.

Nesse sentido, o regime jurídico da propriedade, de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade não garante a comunidade manutenção de suas atividades econômicas e culturais para fins de subsistência, em função da incidência de normas urbanísticas e ambientais.

Tampouco garante à comunidade a permanência em toda a área reivindicada porque a comunidade teve que abrir mão de dezessete mil metros quadrados sob pena de, politicamente, ter seu reconhecimento legal de identidade e titulação de domínio não perfectibilizados juridicamente.

Esta área de 17 mil m² inclui prédios construídos pela indústria imobiliária durante fase de urbanização da Lagoa Rodrigo de Freitas, ignorando e restringindo o uso que a comunidade fazia para sua subsistência.

Os conflitos sociais se agravam diante da incidência das normas urbanísticas e do direito de vizinhança.

A constituição de uma associação civil para fins culturais como parte do processo legal de reconhecimento, e a declaração legal da área como de proteção cultural, não foram capazes de impedir a hostilidade dos vizinhos contra as atividades da comunidade, resultando, inclusive na morte de um líder membro da comunidade.

Como desdobramentos do processo das estratégias de reconhecimento, temos o uso de institutos jurídicos, como ações possessórias, ações de vizinhança e até ações criminais como instrumentos políticos de ataque e de defesa simultaneamente, tanto pela comunidade, como pela vizinhança, agentes econômicos e públicos.

A memória coletiva e a origem comum da comunidade, como resistência à escravidão, constituíram o fundamento da ilegitimidade da comunidade perante os vizinhos e outros agentes econômicos e estatais, embora presentes sob a forma de um não-dito.

A comunidade é comparada com outras coletividades, como a favela, cujo senso comum é o de ser lugar de criminalidade, discriminação e racismo, por serem considerados herança direta dos efeitos econômicos e sociais da abolição de escravidão.

Este discurso é construído expressamente pela comunidade como estratégia e língua menor e a partir do “não dito” imputado aos outros atores sociais enquanto discurso opressor e língua maior.

Por fim, o samba e a feijoada assumiram função política e de resistência para a comunidade, agravando o conflito depois da constituição da associação civil cultural, e do reconhecimento.

O aspecto cultural e tradicional do samba e da feijoada se ressignificou em conflito e se transformou em instrumento de luta por sobrevivência da comunidade.

A análise do discurso, segundo recorte de Orlandi (1983 et all), nos permite identificar que essas funcionalidades específicas da música, do direito, da origem comum e do processo histórico da comunidade revelam a remanescência de um discurso colonizador que ainda fundamenta a norma jurídica enquanto discurso e em sua aplicação na realidade.

E, por isso mesmo, silencia, apaga ou simplesmente não problematiza as bases materiais do conflito por terra envolvendo comunidades de ex-escravos.

Como Orlandi (1990) mesmo retrata, esse discurso colonizador europeu transforma o brasileiro como uma cópia mal feita do europeu, que precisa ser “consertado”, segundo uma perspectiva universalista e cientificista.

Neste trabalho, identifico “o brasileiro” a que Orlandi (1990 e 2011) se refere como o descendente de escravo, no caso a comunidade; suas atividades como cópias mal feitas do europeu, ilegítimas e ilegais e que, portanto, precisam ser “consertadas”.

O “conserto” necessário, no caso concreto, da comunidade Sacopã, pode ser verificado sob dois aspectos dialéticos.

- a) o silêncio (Orlandi, 1992) ou a não problematização do decreto em não conseguir proteger as especificidades das comunidades diante de regimes jurídicos universalistas; em não tutelar atividades específicas da comunidade, que soam ilegítimas ou ilegais dentro de certo contexto econômico, urbano ou rural;
- b) o silêncio (Orlandi, 1992) do laudo antropológico em não problematizar os conflitos sociais e culturais enquanto ressignificações e estratégias perante incidência de normas urbanas e ambientais para “civilizar” a comunidade.

Nesta perspectiva preliminar, a norma jurídica, o Laudo e os instrumentos de titulação da comunidade afastam-se das concepções de Luiz Sacopã ao não considerar que os conflitos transformam-se em vez de serem solucionados, em função das distintas significações de concepções de propriedade, identidade e quilombo para ambos os campos.

Sob a perspectiva analítica acima, a propriedade e a identidade para a comunidade Sacopã vão além da caracterização de identidade do laudo antropológico de memória coletiva, origem comum, processo histórico enquanto diagnósticos de um “passado” que se faz presente.

E ultrapassam, também, a necessidade de formalização de propriedade da terra como condição de exercício de direito fundamental e como elemento um dos elementos-chave definidor da identidade da comunidade, conforme previsto no Decreto e delimitado no Laudo Antropológico.

A identidade não é apenas um diagnóstico e a propriedade não é apenas uma delimitação territorial indicativa da identidade. Tampouco a identidade apenas é um elemento delimitador da propriedade territorial.

As concepções de Luiz Sacopã aproximam-se da norma jurídica e do Laudo antropológico quanto às experiências da comunidade para fins de resistência e de defesa no território ao longo da ocupação. Em ambos os campos, há o reconhecimento da necessidade de resgate histórico e emancipação.

Entretanto, Laudo e Decreto reafirmam e reproduzem a materialidade histórica de ilegitimidade e ilegalidade das atividades da comunidade por não serem capazes de restringir, compor ou solucionar os efeitos sociais do significado que a comunidade tem para a vizinhança, agentes econômicos e estatais.

A perspectiva normativa, materializada no laudo antropológico e no processo de reconhecimento, não considera, portanto, fundamentos ideológicos históricos e sociais que estão na base da relação material entre comunidade, Estado e sociedade e que foram silenciados,

desde a abolição da escravidão, em 1888, por um discurso específico, ressignificado neste trabalho como dito (Orlandi, 1983, 1990, 2012) ou língua maior (Deleuze).

A perspectiva da identidade espacial desenvolvida por Campos (2012) nos permite pensar a peculiaridade da identidade da comunidade Sacopã referente suas relações com outras comunidades e outros atores sociais em função dos seguintes pontos de contato e de afastamento.

Especificamente, o conceito operacional de identidade de Campos (2012) é o de “identidade espacial”, que deve ser construída no interior do próprio grupo, dentro de um espírito de solidariedade, e, ainda, uma relação forte com o meio ecológico e as infra-estruturas e com os membros de sua “comunidade”.

É a perspectiva de um “complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, este último construído pela interseção de sua história individual com a do grupo em que vive.”

Nesta perspectiva, ao distinguir entre “quilombo” como o “nome de fora” e “mocambo ou cerca” os nomes atribuídos pelos próprios negros a seus agrupamentos, Campos (2012) contrapõe dialeticamente duas naturezas ou perspectivas distintas de atores sociais, os negros de um lado e os senhores como os outros.

Da mesma forma, a construção da identidade a partir de referências materiais e internas ao grupo, revela uma dialética de oposição entre o quilombo, o sujeito e seu entorno. O autor ainda considera a mobilidade constante do grupo como uma das dificuldades para a construção da identidade espacial.

Ambas as caracterizações, embora pensem a influência do quilombo para a construção da cidade, o fazem em perspectivas excludentes quanto aos elementos extrínsecos ao espaço delimitado e referências consolidadas pela comunidade.

A identidade retratada por Luiz Sacopã, por exemplo, tem em suas referências não apenas o histórico de seus antepassados, caracterizados sim como resistência, mas também elementos exteriores a sua comunidade, elementos estes incorporados conforme necessidade de permanecer no local.

Tais referências externas, uma vez incorporadas a sua identidade, garantiram-lhe inclusive discórdia em relação a outras comunidades quilombolas que não aceitam, por exemplo, o fato de Luiz Sacopã oferecer samba e feijoada para classe média e média alta, integrar-se politicamente com eles e cobrar ingressos caros.

Tais outras comunidades questionam também, por exemplo, o fato de Luiz Sacopã incorporar saberes contemporâneos que, segundo aqueles, se chocam com saberes tradicionais, como saberes da medicina ocidental e estratégias de luta política que incluem diálogo e aproximação de agentes econômicos e públicos.

Esta perspectiva se choca com a concepção de resistência tradicional dialética, segundo a qual o enfrentamento por oposição e a rejeição de saberes e estratégias não tradicionais são os métodos mais utilizados.

Por fim, a unidade familiar do quilombo Sacopã e não criminalizado é estranha a concepção universalista de que a favela e sua concepção criminalizada são as únicas, senão as principais, decorrências históricas dos quilombos.

A uma porque a resistência da família Sacopã começa, em relação ao espaço físico do quilombo, 50 anos depois da abolição da escravidão; a duas, porque o casal originário é imigrante da zona rural para a zona urbana, tendo atravessado mais 100 km em busca de melhores condições de trabalho assalariado e de vida.

Estes dois aspectos se distanciam da visão universalizada de que o quilombo e suas decorrências são necessariamente coletivas, ainda que plurifamiliares, e se distanciam da visão de Campos (2012) de que houve necessariamente expulsão dos negros da cidade para a periferia ou zona rural, sob o estigma da criminalidade e da marginalidade.

Em relação a criminalidade e marginalidade, Luiz Sacopã integra a sua identidade o fato de não ter envolvimento com criminalidade e atribui este estereótipo à “favela”, o que seria, para ele, seria diferente de seu “quilombo”.

Luiz Sacopã considera, inclusive, que o rótulo de marginalidade e ilegalidade que lhe é atribuído por outros autores decorre de “desinformação” e “desconhecimento” acerca do que é um quilombo e da história que integra sua comunidade e “seu povo”.

O que houve no caso da comunidade Sacopã foi movimento inverso, qual seja, a vinda da zona rural para a cidade e com o objetivo de obter valorização de sua força de trabalho e de sua integração sócio-cultural.

Além dessas diferenças, o quilombo Sacopã manteve-se na região da Lagoa, apesar da formação e da remoção da favela da Catacumba na região, durante o século XX, e apesar da constituição de um parque ecológico na região, o que também ensejaria a remoção do quilombo assim como de qualquer outra construção imobiliária dentro dos limites do parque.

E, por fim, apesar do aparente senso comum carioca segundo a qual somente as classes ricas teriam ocupado as áreas recentemente urbanizadas no Rio, zona Sul, incluindo Lagoa Rodrigo de Freitas e apesar da constatação de que a formação sócio-espacial vitimiza e exclui politicamente os negros da história e do desenvolvimento.

A vinda do casal para a zona sul, como visto, se dá com objetivo de obter melhores condições de vida e mantém-se familiar, apesar das investidas de demais famílias da favela para integrarem o quilombo.

Além disso, Luiz Sacopã afirma que a localização na zona sul é politicamente estratégica, embora lhe traga dificuldades de reconhecimento com demais membros do movimento quilombola. A uma porque lhe garante visibilidade e acesso a redes políticas justamente daqueles que “mandam na cidade”.

A duas porque lhe garante utilizar recursos sociais e culturais específicos da classe média e alta, garantindo assim usar a “mesma linguagem” e as “mesmas instituições” que a classe dominante e, portanto, melhor influência, da língua menor na língua maior.

Já a perspectiva crítica historiográfica de Fiabani (2005) nos permite pensar os limites da historiografia clássica e crítica contemporânea sobre o conceito de quilombo e origens comuns.

Todas as leituras apresentadas como críticas por Fiabani (2005) e que, segundo o autor, rompem com a historiografia tradicional revelam certa ruptura com a concepção de resistência no sentido de oposição com vistas à exclusão.

Entretanto, a metodologia dialética do autor mantém a perspectiva do escravo, negro, liberto ou fugitivo, em oposição a outros sujeitos.

Inclusive a ruptura epistemológica que, segundo Fiabani (2005), teria sido proposta por Clovis Moura (1959 apud Fiabani, 2005) mantém uma oposição dialética entre escravos e não escravos, entre explorados e não explorados, o que garante ao negro, escravo, uma identidade fragmentada, atrelada a um aspecto ou a uma releitura da luta de classes.

Da mesma forma, a crítica antropológica, ao propor a distinção entre uma identidade quilombola como distinta de outros grupos, ainda que ampliando o alcance da identidade quilombola, mantém excluídos aspectos da identidade que fazem com que indivíduos integrantes de uma comunidade quilombola, assumam, em outros campos sociais, outras identidades ou outros aspectos da identidade, a fim de potencializarem ganhos e interesses em outras relações sociais.

Em todas essas leituras historiográficas, o sujeito é personalizado, com caráter unitário e histórico-material atribuído à identidade. Isto impede o reconhecimento de diferentes aspectos da identidade que garantiriam ao sujeito concretizar diferentes interesses de acordo com o campo no qual está inserido.

Concretamente, tomando a identidade em seu sentido tradicional, proposto por Fiabani (2005), em todas as leituras, a unidade da identidade impede o reconhecimento de interesse simultâneo por liberdade e terra, além dos diferentes usos que estrategicamente são atribuídos e ressignificados pela comunidade para alcançar interesses próprios e específicos.

De fato, se tomarmos os relatos de Fiabani (2005), independentes da matriz teórico-metodológica adotada pelo autor, é possível observar, a pluralidade de aspectos do sujeito dentro do “fugitivo”, do “negro”, do “escravo”.

As práticas de resistência, ora de oposição, ora de convergência de interesses com agentes estatais e econômicos revelam pluralidade e ressignificação simultânea e concomitante de estratégias, de comportamentos e de interesses dentro de um mesmo sujeito.

Tal perspectiva plural pode ser vislumbrada em Sacopã, quando utiliza simultaneamente música e outras estratégias como instrumento político e cultural, ora para angariar adeptos à sua causa e ora como resistência para demarcar oposição e exclusão.

O momento mais marcante dessa perspectiva plural e simultânea do sujeito se verifica quando Sacopã se refere ao seu bloco de carnaval, cujo público é justamente a classe média e média alta, contra quem a música de protesto é feita e para quem é cantada, com o objetivo de denunciar a discriminação que sua comunidade afirma sofrer.

Aí a gente vê o povo da classe média cantando as nossas músicas e nós lá metendo o pau neles. É demais.

Sob perspectiva metodológica específica em relação à Fiabani (2005), Santos (2005) reconhece influências recíprocas entre os diversos atores sociais, para atender interesses próprios que o autor também reconhece como não necessariamente excludentes entre si.

Trata-se de reconhecimento da constituição e influência de uma língua menor, que seria a economia própria dos escravos, para a língua maior, que seria o sistema formal escravocrata. O cotidiano, retratado como o espaço no qual ambas as “línguas” se reúnem, seria construído através das fronteiras entre essas línguas.

Esta perspectiva metodológica de Santos (2005), nos permite reconhecer, assim como em Falbo e Falcão (2015) entre as origens do quilombo Sacopã, o uso de estratégias políticas, sociais, culturais e econômicas para instalação e permanência na terra, como meios de inclusão e integração – e não de resistência no sentido de oposição.

O casal que deu origem ao quilombo teve como principal objetivo buscar melhores condições na cidade, como trabalhadores assalariados, considerando os efeitos negativos da condição de libertos na zona rural.

Tal metodologia nos permite também reconhecer as estratégias de agenciamento político dos membros do quilombo Sacopã com vizinhos e outros atores estatais e econômicos.

Trata-se de usar a própria condição material de descendentes de escravos – inclusive as limitações materiais desta condição – como estratégia de inclusão, integração e meio de legitimação e reconhecimento social (Falbo e Falcão, 2015, Dubar, 2009)

A influência das estratégias do quilombo Sacopã como uma língua menor dentro da chamada língua maior pode ser verificada concretamente, por exemplo, na abertura da Rua Sacopã, feita pessoalmente por Sr. Manuel, o que intensificou o tráfico de pessoas, bens, serviços e automóveis na região.

Outro exemplo foi o fornecimento de quentinhas para trabalhadores da região durante o período de urbanização.

Nestas duas estratégias, aliadas a amizades políticas de membros do quilombo, houve convergência de interesses aparentemente opostos entre si (projeto de urbanização da região e especulação imobiliária, de um lado, e a manutenção do espaço pela comunidade, de outro).

Este agenciamento – em vez de resistência mediante oposição, no sentido dialético tradicional – contribuiu para permanência do quilombo na região, evitando assim sua expulsão e para a consolidação do desenho urbano atual da região, que tem a ladeira Sacopã como uma das vias principais do bairro Fonte da Saudade.

Especificamente quanto a questão identitária, trago a crítica que Santos (2005) faz à dimensão estática que é atribuída à identidade étnica é reproduzida no questionamento desta tese.

A etnicidade, enquanto um sinal distintivo presente no laudo antropológico e nos debates da ANC e em matrizes antropológicas, geográficas e historiográficas impede a

observância dos diversos espectros que o sujeito despersonalizado assume diante das múltiplas e diversas estratégias para manutenção do seu espaço.

Nas narrativas das ações estratégicas dos diversos quilombos entre 1625 e 1888 estudados por Santos (2005) não parece evidente a necessidade de se atribuir a si mesmo um sinal distintivo. Ou ao menos, essa caracterização não aparece como sendo construída expressamente pelos quilombos e pelos quilombolas como meio exposto de defesa.

Muito pelo contrário, estes quilombos e quilombolas, aos olhos de Santos (2005), não assumem nem reivindicam identidade específica, restringindo-se a planejar e executar ações individuais e coletivas concretas capazes de lhes garantir autonomia, melhores condições de trabalho e de vida, e resultados mais vantajosos nas relações sociais e econômicas com outros atores sociais, inclusive senhores, agentes políticos e econômicos.

Este silenciamento sobre a reivindicação da identidade negra ou escrava não se revela nas falas de Luiz Sacopã. Não é possível afirmar, para fins deste trabalho, se a resistência à escravidão foi articulado como fundamento no pedido judicial de usucapião pela comunidade porque não teve acesso ao processo físico, tampouco consta tal informação no laudo antropológico.

Pelo contrário, Luiz Sacopã usa expressamente em sua fala a referência histórica de resistência, no sentido dialético de oposição, para marcar sua identidade como sinal distintivo em relação a outros atores sociais.

Mesmo que os agenciamentos coletivos que constituem a língua menor da comunidade demonstrem justamente o desenvolvimento de estratégias convergentes aos interesses das políticas de urbanização, no intuito de a comunidade ser útil para o entorno e garantir, assim, melhores de condições de permanência na área.

Esta simultaneidade, aparentemente contraditória, entre estratégias de convergência aos interesses da comunidade e do Estado, do entorno, e discurso exposto de existência de uma identidade com base em resistência, no sentido dialético de oposição, revela as fronteiras fluidas entre os diversos sujeitos que existem dentro do indivíduo Luiz Sacopã e do quilombo.

Esta despersonalização do sujeito não é verificada nos relatos de Santos (2005). O sujeito, embora construído historicamente e por isso, distante da concepção estática de etnicidade criticada por Santos não dá espaço para o reconhecimento da pluralidade de sujeitos, existentes quando de sua despersonalização no tempo e no espaço.

O discurso emancipatório é utilizado por Luiz Sacopã como língua menor e integra sua fabulação para manutenção de defesa do território e de suas atividades e como um aspecto da identidade quilombola.

A relação entre igualdade racial, racismo, exercícios de direitos e música feita por Luiz Sacopã revela diferentes usos e estratégias de discursos que são apropriados como língua menor pela comunidade, sobretudo após a promulgação da Constituição.

Ao relacionar ser quilombola através de sua atividade musical, sobretudo revelando a intensificação dessas atividades culturais como estratégia de defesa de território e língua

menor, após a promulgação da CR/88 e das normas jurídicas de proteção quilombola, Luiz Sacopã extrapola a narrativa colonialista e pós colonialista do conceito histórico de resistência.

Luiz Sacopã afirma que é quilombola quem a norma reconhece ser quilombola, segundo os critérios normativos. E, a partir da década de 90, incrementa suas atividades musicais, a que dá conotação cultural e artísticas a fim de ser reconhecido como quilombola segundo as normas legais.

Luiz Sacopã consegue, em função dessa apropriação, o reconhecimento legal da área como especial interesse cultural.

Esta constatação evidencia dois aspectos identitários não considerados pelos discursos dos centros de poder até então apresentados e analisados: o uso da música como instrumento de resistência e, associado a isso, a ressignificação e o incremento do uso da música para fins de resistência como meio de legitimar a identidade quilombola.

Luiz Sacopã intensifica a atividade musical e cria, com isto, uma língua menor própria, coerente com os critérios legais, a fim de se fazer reconhecer como legítimos e legalmente quilombolas perante atores sociais, públicos e econômicos.

Com isto, Luiz Sacopã constrói, através da música e dos argumentos legais de proteção cultural, sua língua menor, que garantirá seu reconhecimento perante o INCRA, além da titulação do domínio de seu território, em coerência com os critérios e discursos dos centros de poder, que integram a língua maior.

Além disso, a crítica que Luiz Sacopã faz as comunidades que se atém ao conceito “antigo” de quilombo e quilombola, associada a necessidade de ter que usar a mesma linguagem da burguesia para fins de resistência, revela sua estratégia de usar as fronteiras entre as línguas maior e menor como meio de defesa do território e de suas atividades de subsistência.

Nessa perspectiva, tais elementos revelados pela interdiscursividade não são plenamente tutelados pelo decreto nem foram problematizados pelo Laudo Antropológico, tampouco foram tomados em consideração para discussão pelo Poder Judiciário nem foram considerados como aspectos identitários pelos teóricos brasileiros analisados nesta tese.

Estão, portanto, fora da normatização das narrativas de identidade quilombola até então apresentadas. E são estes os elementos que constituem aspectos da identidade da comunidade até os dias de hoje, mesmo depois de seu reconhecimento oficial, que se deu em 2007 e da titulação da área, ainda em curso.

A fronteira entre legitimação dessas atividades perante o INCRA e público do samba e feijoada de domingo e deslegitimação perante outras comunidades e conflitos de vizinhança revelam, enquanto unidade, ou como diz Deleuze, um “corpo sem órgãos”, a identidade de Luiz Sacopã enquanto fabulação, em múltiplos aspectos.

Estas fronteiras reveladas pelo interdiscurso e pelo não-dito são aspectos da identidade de Luiz Sacopã e de sua comunidade.

A fabulação se revela neste aspecto na medida em que Luiz Sacopã se afasta de ambas as concepções históricas tradicional e contemporânea, antropológica e historiográfica, para incorporar o uso político da língua maior em seu favor, construindo uma identidade específica plural e diversificada que lhe permite dialogar e transitar em demais campos de poder.

Sua crítica à concepção de direitos, constitucionais e humanos revela igualmente uma fronteira entre língua maior e língua menor, que integra aspectos de sua identidade ao passo que compreende direitos constitucionais como a necessidade de órgãos estatais cumprirem o que está escrito na Constituição, considerando questões culturais e tradicionais para tanto. Além disso, associa essa necessidade ao reconhecimento desses direitos como um discurso usado por aqueles que considera seus inimigos, como instrumento para defender interesses contra os quilombolas.

Conclusão

O Interdiscurso permitiu revelar entrevistas de Luiz Sacopã como criação de linguagem que é própria de Luiz Sacopã a partir de certa linguagem que originariamente não lhe pertence. O modo pelo qual ele constrói sua linguagem permite a ele criar sua identidade fabulada.

Sob a perspectivação crítica do processo de subjetivação de Dubar (2009), observamos que a constituição da identidade quilombola de Luiz Sacopã se afasta das concepções clássicas por ele adotadas (Elias, Weber e Marx) em função dos seguintes aspectos.

A concepção de identidade para “os outros”, com a exclusão da compreensão sobre identidade “para si” que Dubar (2009) critica como ponto comum entre os três autores pode ser identificada no laudo antropológico e demais discursos dos centros de poder aqui analisados.

Seja pela metodologia dialética que fundamenta os discursos dos “outros”, tomando como ponto de partida o discurso de colonização, que identifico como língua maior; seja pela existência de recusa pelo “colonizado” das relações de subordinação, sujeição, dominação e desprezo, ponto que eu tomo como análise mais adiante.

O afastamento da identidade de Luiz Sacopã do processo de subjetivação de Dubar (2009) se verifica na medida em que a língua maior é utilizada pela comunidade como estratégia política, integrando-a a seu hábito e a sua identidade, ressignificando-a e cristalizando-a conforme necessidades e interesses.

A recusa à relação de subordinação a que Dubar (2009) se refere é, para a comunidade Sacopã, o campo no qual a comunidade legitima a defesa de seu território e suas práticas culturais.

Isso se evidencia com as críticas que Luiz Sacopã faz em relação à “falta de conhecimento” de outras comunidades em relação a linguagem e ao discurso utilizado pelos centros de poder.

E se evidencia também pelas críticas que Luiz Sacopã faz em relação à concepção que demais comunidades têm sobre quilombo, quilombola, igualdade racial e racismo. Luiz Sacopã considera essas concepções antiquadas na medida em que retratam oposição e exclusão entre branco e negro.

A crítica que Luiz Sacopã faz ao racismo institucionalizado contra os quilombolas se fundamenta tanto – e igualmente – no desconhecimento sobre o que seria ser “quilombola verdadeiro”, como – e subseqüentemente – nos incômodos que a comunidade causa no mercado imobiliário e na vizinhança.

Esta concepção de Luiz Sacopã se distancia da relação dialética de oposição, na medida em que ultrapassa e ressignifica a relação de subordinação e dominação entre colonizado e colonizador.

Sobre a perspectiva crítica de Dubar (2009) em relação a necessidade de os sujeitos buscarem outros marcos de reconhecimento, outros pontos de referência como “nova definição de si mesmo”, há aproximação com a necessidade de Luiz Sacopã incorporar linguagem e discurso dos centros de poder em sua identidade.

Embora Dubar (2009) faça essa afirmação tomando em conta a crítica as identidades nacionais, o raciocínio desenvolvido pelo autor quanto a necessidade de se observar aspectos da identidade para além da concepção política e cultural nos permite reconhecer em Luiz Sacopã o uso estratégico de linguagem discursos para compor a identidade da comunidade, entre cristalizações e ressignificações simultâneas e sucessivas.

Mais uma vez, a crítica que Luiz Sacopã recebe de outras comunidades em função do público da feijoada ser composta de brancos da classe média e de sua concepção específica de defesa de igualdade racial reforçam a presença de aspectos da identidade não existentes nas demais concepções de identidade extraídas em outros discursos de centros de poder até aqui analisados.

Portanto, se por um lado, o interdiscurso de Luiz Sacopã se aproxima da concepção de que há aspectos plurais de identidade num mesmo sujeito, por outro, a identidade da comunidade se afasta da concepção de Dubar (2009) porque a “nova definição dos outros” não se refere apenas aos diversos campos impressos na língua maior.

A identidade da comunidade Sacopã passa pela apropriação do discurso de natureza dialética e colonialista dos “Outros” enquanto língua menor. E passa também pela ressignificação e cristalização simultâneas e sucessivas do uso desses discursos, conforme interesses específicos.

Há de se reconhecer, nesse caso, que o processo de subjetivação retratado por Luiz Sacopã se afasta da perspectiva do sujeito enquanto emancipação da vítima (Dussel, 2000) através de rejeição de estereótipos e de submissão.

O que há, no caso, é a própria incorporação dos estereótipos como aspecto identitário. Há de se observar, neste particular, que as atividades tradicionais culturais que o laudo antropológico, antropólogos, historiadores e geógrafos tomam como memória coletiva e sinais distintivos não estavam desde sempre na comunidade, mas sim, foram construídos enquanto língua menor a partir do momento em que surgiu a necessidade para tanto, intensificando-se a partir da promulgação da norma constitucional reconhecendo direitos aos quilombolas.

Até então, as atividades da comunidade de subsistência não eram reconhecidas por eles mesmos como tradicionais ou culturais, sendo esta qualificação atribuída por agentes públicos, econômicos e sociais com interesses específicos.

Isto se evidencia quando Luiz Sacopã afirma que sua concepção de quilombola é aquela que a norma diz que tem que ser. O uso instrumental do direito revela a dimensão fabulada da identidade da comunidade.

Outro aspecto é o uso do processo de usucapião como primeira estratégia política e jurídica de manutenção da terra. E, ressalte-se o aspecto de que o pedido de usucapião permanece no Poder Judiciário em relação a área que teve que ser renunciada pela comunidade durante o processo de reconhecimento.

A comunidade aceitou reduzir de 23 mil m² para 6 mil m² a área de titulação quilombola a partir dos anos 2000. A diferença, de 17mil m² permanece reivindicada no processo de usucapião, datado dos anos 1980.

Além disso, a comunidade não abriu mão, no processo de usucapião, da área que já será titulada como propriedade quilombola.

A identidade fabulada da comunidade reúne, portanto, todos estes aspectos da identidade, constituídos por fronteiras ressignificadas e cristalizadas em função da fabulação decorrente dos usos e relações entre língua maior e língua menor.

Conclusão

Enquanto o dito ou língua maior, representado pela norma e pelo Laudo, restringe a identidade a uma construção discursiva como elemento de delimitação territorial, o não-dito, revelado pelas falas de Luiz Sacopã denuncia o silêncio e a rejeição histórico-social dos negros, escravos e quilombos enquanto sujeitos.

Embora integrados de fato à economia, à política e à cultura, estes sujeitos enquanto atores eram – e são – sistematicamente considerados ilegítimos perante a língua maior vigente, devendo ser “consertados” para serem considerados incluídos socialmente, sob pena de exclusão.

Nesse sentido, os centros de poder reescrevem um passado sob o ponto de vista da exclusão ou da oposição dialética do negro, quilombo ou escravo em relação ao regime jurídico oficialmente vigente desde o início do regime escravocrata no Brasil.

Com isto, constroem a narrativa de emancipação do negro, quilombo ou escravo através de outras disciplinas meta jurídicas, como a história, antropologia e a economia, elaborando, dentro do método dialético, argumentos confrontantes aos vigentes como língua maior, tidas como argumentos colonizadores.

Independente do período retratado pela historiografia, da concepção de território retratado pela geografia, e do conceito de sujeito-objeto construído pela antropologia, e dos critérios jurídicos de inclusão do negro pelos juristas, a emancipação do negro, quilombo ou escravo é construída em regime dialético de oposição ou exclusão.

Isto acaba por manter esses atores e sujeitos, em última instância, com sua identidade construída a partir da língua maior, sem aprofundamento das fronteiras entre língua menor e língua maior e sem a compreensão da fabulação que incorpora todos esses discursos dos centros de poder como estratégias e, portanto, como aspectos da identidade da comunidade.

Os eixos biográficos e relacional que integram o processo de subjetivação da comunidade dialogam entre si nas medidas das ressignificações e da fabulação que compõe a identidade da comunidade.

Há que se reconhecer, entretanto, a limitação da teoria de fabulação em Deleuze quanto a sua efetividade perante a forma como “os outros” veem a comunidade enquanto um “para si”.

Dialogar a concepção teórico-metodológica de fabulação numa perspectiva identitária relacional entre Eu e outro revela a dificuldade de convergência de interesses e de convivência, devendo tal ponto ser objeto de pesquisa mais profunda.

Por ora, a identidade fabulada enquanto uma descrição, neste trabalho, também compadece dos mesmos vícios apontados e reconhecidos na introdução deste trabalho.

Sendo esta tese de doutorado um produto de um local de fala específico e sendo a fabulação construída através de imagens-cristal e imagens-tempo, há de se reconhecer a impossibilidade de se verificar a totalidade e a unidade a que Deleuze se refere.

O corpo sem órgãos que seria a identidade fabulada aqui descrita não contempla outros espectros e outros aspectos identitários que ficaram de fora da análise. Sob este aspecto cabe a crítica de que a identidade fabulada, enquanto conceito, se apresenta construído a partir das críticas que Deleuze faz a concepção de conceito, incluindo, também e justamente, como ponto de partida a análise de textos fundados metodologicamente em dialética e oposição.

De toda forma, as limitações deste trabalho não restringem sua contribuição em propor uma alternativa metodológica de investigação da realidade que revele negações do processos de construção de sujeito por outros locais de fala.

A medida em que tais negações são reveladas enquanto fabulação, a proposta metodológica aqui desenvolvida atinge seus objetivos iniciais de demonstração da existência de limites do método universalista adotado pelo direito para abranger a totalidade da realidade social.

O valor da hipótese desenvolvida neste trabalho resta comprovado com a extração de elementos revelados pelo confronto entre o interdiscurso de Luiz Sacopã, o não-dito e o dito formal.

Os conceitos aqui apresentados como definidores da concepção de identidade quilombola revelaram-se universalistas e excludentes de aspectos específicos da realidade quilombola.

No meu universo de investigação, definido pelo campo da investigação discurso - fabulação - identidade, a concepção de identidade quilombola para Luiz Sacopã é integrada por ressignificações e apropriações de outros conceitos universalistas e estratégias.

Tais aspectos, aparentemente contraditórios ou opostos entre si, em função dos diversos atores com quem Luiz Sacopã se relaciona, reúnem-se numa unidade constituída por aspectos e fronteiras entre língua menor e língua maior.

A escola francesa da análise do discurso, com os recortes, críticas e adaptações necessárias de Orlandi, Derrida e Deleuze, garantiu revelar os aspectos da realidade social excluídos dos conceitos universalizados de quilombo aqui apresentados.

Se em Luiz Sacopã foi possível reconhecer o fenômeno da fabulação na constituição do Sujeito, nas demais abordagens da identidade quilombola, foi possível identificar apenas identidades fragmentadas conforme aspectos referentes a interesses de cada “Outro” e de cada local de fala.

A análise do discurso, considerando recortes e críticas, aplicada a cada um dos poderes de Estado, partes da vizinhança e teóricos do pensamento brasileiro, revelaram aspectos multifacetados e fragmentados da identidade quilombola.

Cada local de fala revela aspecto referente a seus próprios interesses ou natureza.

Já Luiz Sacopã reúne todos esses aspectos num único Sujeito. Seu processo de subjetivação e sua luta pelo direito reúne todos os fragmentos da identidade, tida por universal por cada um dos “Outros”. Daí a unidade e a fabulação na identidade de Luiz Sacopã.

Dubar (2009) e Dussel (2000) garantiram, a partir dessa observação empírica das falas de Luiz Sacopã, reconhecer o alargamento e a ressignificação do Sujeito, ou do processo de subjetivação em função da perspectiva de luta pelo exercício de direito pretendido.

Tomando a concepção de fabulação aplicada à identidade, Deleuze, Dubar e Dussel permitem avançar metodologicamente para evidenciar a importância de se investigar o processo de subjetivação na luta por exercício de direito.

O estudo da identidade segundo concepção inicialmente multifacetada, conforme visão dos “outros”, revela não problematização de relações sociais, apropriações e ressignificações de conceitos, estereótipos e estratégias, levando ao acirramento de conflitos sociais e gerando ilegitimações entre os pares do movimento quilombola.

Já o estudo da identidade segundo concepção de unidade, reunindo, reconhecendo e analisando as aparentes contradições entre identidade formal e realidade social, pode fornecer elementos teórico-metodológicos para composição de conflitos por ilegitimação e por “desconhecimento acerca do que seja quilombola de verdade”.

Embora a luta pelo direito e a composição de conflitos não estejam no horizonte de investigação desta tese, tais aspectos devem ser considerados em função da justificativa desta tese e serão objeto de investigação no futuro.

Como relatado por Almeida (2010), um dos motivos que levou antropólogos, movimentos sociais negros e políticos a levar a questão das “terras de preto” para a Assembleia Nacional Constituinte, foi o aumento exponencial dos conflitos por posse de terra no Brasil ao longo do século XX.

De fato, como exposto na Introdução, das 2607 comunidades que pretendem ser oficialmente reconhecidas como comunidade remanescente de quilombo - CRQ e ter suas terras tituladas, apenas 2.352 famílias o tiveram, desde a publicação do decreto 4887 / 2003 até a última atualização das estatísticas do INCRA, em 2015.

Assim como a comunidade Sacopã, é possível que estas outras comunidades possuam conflitos e especificidades a serem compreendidos enquanto processo de subjetivação.

Entretanto, reconheço como limites deste método investigativo os mesmos que atribuí aos demais locais de fala e aos “Outros”. Tomei a concepção de fabulação para problematizar o processo de subjetivação da comunidade Sacopã a partir da compreensão da realidade social empírica.

Com isto o método de fabulação foi construído a partir dos problemas encontrados na realidade empírica. Mantendo a premissa básica de tomar o plano de imanência como ponto de partida para construção da teoria, o método que desenvolvi nesta tese encontrará limites em outras realidades sociais em função de especificidades que existem lá, mas não na Sacopã.

Pensando dialeticamente, ao aplicar as premissas do método desenvolvido a ele mesmo, os avanços revelados para este campo empírico revelam os limites do próprio método.

Tal constatação reafirma o valor da hipótese segundo a qual a universalização exclui especificidades da realidade social.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner e DUPRAT, Deborah. *As populações remanescentes de quilombos – direitos do passado ou garantia para o futuro?* In: Série Cadernos do CEJ, vol. 24, Brasília, Seminário Internacional “As minorias e o Direito”. 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O’DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio*, in: DELGADO, Nelson (coord). *Brasil Rural em Debate*. Brasília: CONDRAF/MDA 2010.

_____. e outros. *Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos* vol. 1, nº 2. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Quilombos: geografia africana – cartografia étnica – Territórios tradicionais*. Brasília: Mapas ed. e Consultoria, 2009.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion (coord). *Panorama quilombola no estado do Rio de Janeiro: terra, educação e cultura*. Rio de Janeiro: PUC, 2009 In: http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/ctch/edu/paula.pdf acesso em 20/09/2017.

BELLO, Enzo. FALCÃO L., Monique. *A inadequação das teorias universalizantes do reconhecimento e as contribuições latino-americanas para a questão quilombola no Brasil: um estudo empírico da comunidade do Sacopã*. In: ROCHA, Leonel Severo; WENCZENOVICZ, Thais Janaina; BELLO, Enzo (Org.). *Sociologia, antropologia e cultura jurídicas*. Florianópolis: CONPEDI, 2014, v. 1, p. 174-196.

In: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=349f259c872c43d1> acesso em 10/09/2016.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Coleção Obras Escolhidas). São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Helena. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp 1991.

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. *Naturezas monumentalizadas, cotidianos politizados: a construção discursiva do lugar no caso do quilombo Sacopã* in: Revista Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 16, nº1, p.91-106, jan-jun 2013.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela. A produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia. A longa busca da cidadania*. São Paulo: Fapesp, 2006.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Medo branco de alma negra: escravos libertos e republicanos na cidade do Rio*. In: *Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade*, 1 Instituto Carioca de Criminologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

_____. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

_____. *Conversações, 1972 - 1990* São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Critique et clinique*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

_____. *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

_____. *Logique du sens*. Paris: Les éditions de Minuit, 1975.

_____. *Philosophie et Minorité*. Critique, février 1978 n°369, in : *Modes de production et de reproduction. L'Homme et la société - Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques* n° 51-54. In : <http://www.persee.fr> acesso em 23/10/2017.

_____. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka, por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Linago, 1977.

_____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. V .2, São Paulo: 34, 2005.

_____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. V .4, São Paulo: 34, 1997.

_____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. V .5, São Paulo: 34 1997.

_____. *O que é filosofia*. São Paulo: 34, S/D.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*. São Paulo : Edusp, 2009.

DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière, 1895 in : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1055050> acesso em 15/12/2017

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Política de la liberación: história mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

FIABANI, Adelmir. *Mato, Palhoça e Pilão. O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FALBO, Ricardo. *A contribuição da teoria crítica para o direito*. In: BELLO, Enzo e ENGELMANN, Wilson (orgs). *Metodologia da Pesquisa em Direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

_____. *Pensamento crítico, pesquisa empírica e emancipação teórica do direito*. In: *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 14, pp. 259-290. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

FALBO, Ricardo. FALCÃO, Monique. *A construção empírica da identidade social como fundamento para o direito à propriedade: o quilombo Sacopã*. In: *Direitos e garantias fundamentais II. XXV Encontro Nacional do Conpedi - Brasília/DF*. In: AMEIDA, Eneá. LEITE, Flavia. SILVA, Lucas. (Org.). *Direito e desigualdades: Diagnósticos e Perspectivas para um Brasil Justo*. 1ed. v. 1, p. 229-247. Florianópolis: Conpedi, 2016.

_____. *A emancipação do sujeito no direito através do discurso na pesquisa empírica*. In: CUNHA, José Ricardo. (Org.). *Epistemologias Críticas do Direito*. 1ed. p. 251-278. Rio de Janeiro: FAPERJ / Lumen Juris, 2016.

_____. *Identidade quilombola e novo movimento social: uma análise da comunidade Sacopã*. n.4. Foz do Iguaçu: UNIOESTE, 8 a 11 de dezembro de 2015 In: <http://www.aninter.com.br/Anais%20Coninter%204/GT%2025/02.%20IDENTIDADE%20QUILOMBOLA%20E%20NOVO%20MOVIMENTO%20SOCIAL.pdf> acesso em 07/10/2017.

_____. *Reflexão epistemológica sobre o estudo da Constituição e do Constitucionalismo no Brasil*. In: SIQUEIRA, Gustavo. (Org.). *Teoria e Filosofia do Direito*. 1ed, v. 5, p. 163-190, Rio de Janeiro: Hoya, 2015.

_____. MATHEUS, André. *Quilombolas e Direitos Humanos*. in *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*. nº 3 São Leopoldo: UNISINOS, 2017.

FROGER, Marion. *Deleuze et la question de la narration*. In: *Revue Cinémas*, vol 10, núm, 1, outono de 1999, p. 131 – 155. In: <http://dx.doi.org/10.7202/024807ar>; in: <http://www.persee.fr> acesso em 23/09/2017.

GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall, 1967.

GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Teoria dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola. 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil. (séculos XVII – XIX)*. São Paulo, UNESP, 2005.

GONÇALVES, Carlos Roberto. *Direito civil brasileiro. Direito das coisas*. Vol 5. São Paulo: Saraiva, 2016.

HORKHEIMER, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris: Gallimard, 1974.

MAIA, Patrícia. *Ladeira Sacopã, 250: um parque, um quilombo, um conflito sócioambiental na lagoa Rodrigo de Freitas*. in: *Revista VITAS – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade – www.uff.br/revistavitas* nº 1, Rio de Janeiro: UFF, setembro de 2011 acesso em 10/09/2017.

_____. *Quilombo Sacopã : uma história de resistência*. In: V Encontro Nacional da Anppas, Florianópolis: 4 a 7 de outubro de 2010
In: <http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT16-373-298-20100902225930.pdf> acesso em 10/09/2017.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discours et analyse du discours. Introduction*. Paris : Armand Colin, 2014.

_____. *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*. Paris : Hachette, 1976.

_____. *L'analyse du discours*. In: *Repères pour la rénovation de l'enseignement du français à l'école élémentaire*, nº51, 1979. In : *Analyse des discours*. pp. 3-27. 1979
In: www.persee.fr/doc/reper_0755-7906_1979_num_51_1_1614 acesso em: 10/10/2016.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes/ Unicamp, 1987.

_____. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette, 1987.

MALDIDIER, D. *Elementos para uma história da análise do discurso na França*. In: ORLANDI, Eni. *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Campinas: UNICAMP, 1997.

MALIGHETTI, Roberto. *O Quilombo de Frechal*. Brasília: Senado Federal, 2007.

MELO, Rúrion. *Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. In: Caderno CRH, Salvador, v. 24, nº 62, 2011.

In: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200002 &lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt) acesso em 20/12/2017.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo*. In: O'DWYER e outros. *ANTROPOLÍTICA Niterói*: edUFF, n. 19, 2º sem. 2011.

_____. *O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. In *Coleção Antropologias nº 6*. E-paper. Rio de Janeiro: UFF, 2010.

_____. *Os quilombos e as fronteiras da antropologia*. *Revista Antropolítica nº 19*, Niterói: UFF, 2005.

_____. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia*. in *Fronteiras: Revista de História*. v. 11, n 19, p 165-178, Dourados: PPGH/FCH/UFGD. jan/jun. 2009.

ORLANDI, Eni. *A linguagem e seu funcionamento - As formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____(org.). *Análise de Discurso: Michel Pêcheux textos escolhidos*. Campinas: Pontes, 2012.

_____. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1990.

_____. *As Formas do Silêncio* Campinas: Unicamp, 1992.

_____. *Discurso e Leitura*. 6a. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

_____. *Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2008.

_____. *Discurso em Análise: Sujeito, Sentido, Ideologia*. Campinas: Pontes, 2012.

_____. *La construction du Brésil - à propos des discours français sur la découverte*. Paris: L'Harmattan, 2011.

_____. *O que é linguística?* São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Terra à vista*. São Paulo: Cortez, 1990.

PECHÊUX, Michel (coord). *Analyse du discours, langue et idéologies*. Revue Langages, 9^e année, n°37, 1975. In: http://www.persee.fr/issue/lgge_0458-726x_1975_num_9_37 acesso em 06/10/2016.

_____. *Discurso: estrutura ou acontecimento*. S/E. 1988.

_____. *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp, 1975.

_____. GADET. Françoise. *La Langue Introuvable*. Paris: Masperro. 1981.

_____. FUCHS, M. *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours* in: PECHÊUX, Michel (coord). *Analyse du discours, langue et idéologies*. Revue Langages, 9^e année, n°37, 1975.

In: http://www.persee.fr/issue/lgge_0458-726x_1975_num_9_37 acesso em 06/10/2016.

RIOS, Ana Lugão. Mattos, Hebe. *Memórias do Cativo. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ROTHENBURG, Walter Claudius. *Direitos dos Descendentes de Escravos (Remanescentes das Comunidades de Quilombos)* in: SARMENTO, Daniel. Et all. *Igualdade, Diferença e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SANTOS, Flavio. *A Hidra e os Pântanos*, São Paulo: Polis, 2005.

SARMENTO, Daniel. *A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação*. Parecer e artigo publicado na Revista de Direito do Estado - RDE, ano 2, n° 7: pág. 345-360, Rio de Janeiro: Renovar, jul-set 2007.

_____. *Colisões entre direitos fundamentais e interesses públicos*. In: SARMENTO, Daniel e GALDINO, Flavio. *Direitos Fundamentais: Estudos em homenagem ao Professor Ricardo Lobo Torres*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

_____. Et all. *Igualdade, Diferença e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Art Mineur – Art Majeur: Gilles Deleuze*. In *Espaces Temps*, 78 – 79, 2002. A quoi oeuvre l'art. Esthétique et espace public. Pp. 120-132. In: <http://www.persee.fr> acesso em 20/10/2017.

SOUZA, Mirian. FARINA, Renata. *Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org) *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Le Retour de l'Acteur*. Paris : Librairie Arthème Fayard. 1984.

WEBER, Max. *A Ciência como vocação*. In: Biblioteca on-line de filosofia e cultura do CLEPUL da Universidade de Lisboa. Lisboa, Lusosofia, 1919
in: http://www.lusosofia.net/textos/weber_a_ciencia_como_vocacao.pdf acesso em 12/12/2017.

Fontes orais:

Entrevistas com Luiz Sacopã, realizadas em 18/05/2014, 08/06/2014, 30/08/2015, 07/03/2015.

Entrevista com Sr. Miguel Pedro Alves Cardoso, concedida em 25/01/2013, antropólogo membro do Grupo de Trabalho constituído pela Superintendência do INCRA no Estado do Rio de Janeiro, nos autos do processo administrativo nº 54180.000712/2005-08.

Outras Fontes documentais:

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

Acesso em 01/06/2017.

Decreto 4887/2003 in: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

Acesso em 01/06/2017.

Pareceres datados de 09/10/2006 e 03/03/2008 lavrados pelo Procurador Regional da República da 2ª Região e Professor de Direito Constitucional da UERJ, Dr. Daniel Sarmiento.

In: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/quilombos-1/quilombos> Acesso em 25/05/2013.

Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID – da Comunidade Remanescente do Quilombo de Sacopã. Ordem de Serviço/INCRA/SR-07/G/nº 17, de 15 de maio de 2007 – processo administrativo nº 54180.000712/2005-08 – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Diário da Assembleia Nacional Constituinte da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (Suplemento 90), 1987:161) in: <http://passthrough.fw-notify.net/download/240407/http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/sup90anc08jul1987.pdf> acesso em 13/08/2016.

Para consulta da petição inicial ADI 3239, ver site STF: <http://portal.stf.jus.br/processos/>

Para consulta aos processos judiciais em trâmite no tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, nº 0097933-54.1989.8.19.0001, 0020902-33.2004.8.19.0000, 0034882-03.2011.8.19.0000, 0049997-64.2011.8.19.0000 e 0011210-92.2013.8.19.0000, ver site: <http://www.tjrj.jus.br/>

Fotografias de arquivo pessoal referentes ao processo judicial nº 0020902-33.2004.8.19.0000.

Sítios de Internet:

<http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>

Acesso em 10/02/2018.

<http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas> Acesso em 07/02/2018.

<http://www.palmares.gov.br/quilombola/#> Acesso em 07/02/2018.

http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/comunidades-certificadas/comunidades_certificadas_08-06-15.pdf ;

Acesso em 07/02/2018.