

Quilombos e Povos Tradicionais

Aderval Costa Filho¹

Os quilombos, tenham sido constituídos antes ou após a abolição formal da escravatura, ou há algumas décadas, conformam espaços de liberdade, territórios que não se coadunam com relações de subordinação. O seu reconhecimento não está relacionado com uma datação histórica específica, e não se materializa mais pelo isolamento geográfico nem pela homogeneidade biológica dos seus habitantes.

O Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias², em seu art. 2º, estabelece:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

As “comunidades remanescentes de quilombos” são, portanto, grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira; sua identidade é base para sua organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política. O Grupo de Trabalho da ABA³ sobre Terra de Quilombo (apud O’Dwyer, 2002) afirma que contemporaneamente, o termo quilombo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente de várias comunidades negras em diferentes regiões do Brasil⁴:

O termo não se refere mais a resíduos ou resquícios arqueológicos de

¹ Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

² Art. 68 do ADCT: “Aos Remanescentes Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

³ Associação Brasileira de Antropologia.

⁴ A definição proposta pela ABA representou um avanço teórico e prático para os estudos que permeiam essa temática, indicando um esforço no sentido de abandonar o conceito de quilombo definido em 1740 pelo Conselho Ultramarino, o qual definia como quilombo “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Almeida, 2002).

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 construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, 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... (: 18).

Em termos empírico-operacionais, segundo Arruti (2006), a definição de Quilombo generaliza suas características, definindo descritivamente seu caráter normativo: ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação de recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de auto-identificação quilombola (: 96). As comunidades remanescentes de quilombos⁵ estão inseridas no contexto das “comunidades ou povos tradicionais”⁶.

A categoria “povos ou comunidades tradicionais” é relativamente nova, tanto na esfera governamental, quanto na esfera acadêmica ou social. A expressão “comunidades ou populações tradicionais” surgiu no seio da problemática ambiental, no contexto da criação das unidades de conservação (UCs) [áreas protegidas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - Ibama], para dar conta da questão das comunidades tradicionalmente residentes nestas áreas: Povos Indígenas, Comunidades Remanescentes de Quilombos, Extrativistas, Pescadores, dentre outras.⁷

Na medida em que estes grupos começaram a se organizar localmente, emergindo da invisibilidade em que se encontravam, surgiu a necessidade de balizar a intervenção

⁵ A Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais – N’Golo contabiliza mais de 450 quilombos em Minas Gerais, e inúmeros conflitos por terra, água e outros fatores, decorrentes sobretudo do modelo agrário-agrícola em desenvolvimento nos últimos anos e pelo avanço da matriz energética e mineralógica sobre territórios tradicionais (www.cedefes.org.br/index.php?p=ngolo).

⁶ Estão contabilizados entre povos e comunidades tradicionais em Minas Gerais os indígenas, quilombolas, povos de terreiro, povos ciganos, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, congadeiros, catadores de olicuri, catadores de pequi, catadores de sempre viva, dentre outros povos e comunidades e tradicionais.

⁷ Em 1992 foi criado no âmbito do IBAMA o Conselho Nacional de Populações Tradicionais, Cf. Portaria/IBAMA N.22-N, de 10 de fevereiro de 1992, que também cria o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNPT, bem como aprova seu Regimento Interno. A Lei n.9.985, de 18 de julho de 2000, que regulamenta o Art. 225 da Constituição Federal e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, menciona explicitamente as denominadas “populações tradicionais” (Art.17) ou “populações extrativistas tradicionais” (Art.18) e focaliza a relação entre elas e as unidades de conservação (área de proteção ambiental, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável). Apesar disso, o documento não institui diretamente uma definição sobre populações tradicionais.

governamental junto aos mesmos. Neste sentido, em dezembro de 2004 foi instituída, no âmbito do Governo Federal, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e secretariada pelo Ministério do Meio Ambiente, posteriormente reeditada e reconformada (julho de 2006)⁸.

O objetivo desta comissão era estabelecer uma Política Nacional específica para esses segmentos, apoiando, propondo, avaliando e harmonizando os princípios e diretrizes das políticas públicas relacionadas ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais nas esferas federal, estadual e municipal. A Política Nacional foi construída com ampla participação da sociedade civil, e foi decretada aos 7 de fevereiro de 2007 (Decreto 6.040).

Também foi construído e implementado, entre os anos de 2008 e 2010, o Plano Prioritário de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com pactuação entre entes federativos, bem como estão em negociação com as diversas pastas governamentais envolvidas, ações e programas que visam equacionar um pouco da disparidade existente entre “povos e comunidades tradicionais” e demais cidadãos brasileiros.

Uma vez reconhecida ou criada pelo poder público uma categoria de diferenciação para abarcar identidades coletivas tradicionais, não somente os grupos sociais relacionados passaram a ser incluídos política e socialmente, como também se estabeleceu um pacto entre o poder público e esses segmentos, que inclui obrigações *vis a vis*, estimulando a interlocução entre sociedade civil e governo e o protagonismo social.

Sabemos que boa parte dessas comunidades encontra-se ainda na invisibilidade, silenciada por pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e excluídas política e socialmente. Sabemos também que boa parte dos conflitos socioambientais em Minas Gerais resulta da invasão de seus territórios tradicionais e do impacto direto ou indireto sobre tais comunidades.

⁸ Conf. Decreto nº 10.408 de 27 de dezembro de 2004; O Decreto de 13 de julho de 2006 altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, agora denominada Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, passando a ser paritária, integrando 15 representações da sociedade civil organizada, em sua maioria, redes sociais, e quinze representações governamentais.

Do ponto de vista conceitual, o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, estabelece um conceito operacional, onde “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Para Diegues (1996: 87),

comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis (...). Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena...

Little (2002) ressalta fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade” (:23). Quanto à etnogênese do conceito de *povos tradicionais* e seus subseqüentes usos políticos e sociais, o referido autor afirma que o conceito surge para englobar grupos sociais distintos que defendem seus territórios frente à usurpação de outros grupos sociais ou mesmo do Estado-nação.

Almeida⁹ (2006: 22-23) menciona a incorporação das expressões “populações tradicionais”, “comunidades tradicionais” na legislação competente e sua adoção pelo governo na definição dos seus aparatos burocrático-administrativos. Cita inclusive a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e sua composição paritária, integrando representações de seringueiros,

⁹O autor coordena o projeto “Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”, financiado pela Fundação Ford e outros parceiros, que além de instrumento de visibilização de povos e comunidades tradicionais, representa uma etnografia dos conflitos em bases cartográficas, sejam eles decorrentes da construção de barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, criação de unidades de conservação de proteção integral, rodovias, ferrovias, gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia, portos e aeroportos, dentre outros.

ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, comunidades de terreiro, comunidades de fundo de pasto, faxinais, pantaneiros, dentre outros segmentos sociais tradicionais.

Para Almeida, o “tradicional” não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. “O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (Idem, Ib: 25-26).

A título de introdução, cabe ressaltar que a categoria “povos e comunidades tradicionais” tem sido considerada ambivalente por alguns autores. Ao mesmo tempo em que denota um comprometimento maior do Estado ao assumir a diversidade no trato com a realidade social brasileira, pode ser associada acadêmica, política e tecnicamente a outras leituras homogeneizadoras como “pequenos produtores”, “sitiantes”, “posseiros”, “agregados” e, mais recentemente “agricultores familiares”, resultando na invisibilização de identidades ou atributos “étnicos”. Esta perspectiva de obliteração de diferenças permanece latente na categoria atual [povos e comunidades tradicionais], ainda que afirme um processo semelhante para todos os grupos sociais historicamente excluídos e considerados como tais e resulte em ações reparativas por parte do Estado, como evidenciado em Diegues e Arruda (2001) ou Barreto Filho (2001).

Fica claro, no entanto, que o reconhecimento dos direitos diferenciados decorrentes da proteção estatal explicitada no texto constitucional (Artigo 215, § 1º)¹⁰, a própria instituição ou legitimação de identidades coletivas tradicionais resulta da interrelação entre Estado e grupos étnicos, como bem ressalta Silva (2005: 252) acerca dos povos indígenas. Assim, o conceito de *povos e comunidades tradicionais* reveste-se de uma conotação processual e contém implícito, indissociavelmente, tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política (Mendes, 2009).

¹⁰ “Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a difusão das manifestações culturais.
§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional...”

Esse entendimento é oportuno e adequado em razão, sobretudo, do processo de expropriação dos territórios tradicionais e das lutas pela sua recuperação, consubstanciados no debate sobre *processos de territorialização*, que envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras e corresponde a uma certa ambivalência teórico-conceitual - territorialização / desterritorialização / reterritorialização, ligada, a princípio, a uma dimensão espacial concreta - *o território* -, mas também ao conjunto de relações sociais e representações sobre o espaço em que se dão essas relações.

Segundo Oliveira (1998), os “processos de territorialização” estão relacionados com contextos intersocietários de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e às vezes impõem outras formas territoriais.

A partir das contribuições de Oliveira, Almeida (2006) identifica a territorialidade como categoria mais próxima do discurso geográfico, e propõe outro significado a partir de noção prática designada como “territorialidade específica”, para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (: 24).

No meu entendimento, o *processo de territorialização* como categoria analítica na antropologia social é subsidiário da noção de *terras tradicionalmente ocupadas*, expressão utilizada na Constituição Federal de 1988 para conferir direitos aos povos indígenas¹¹. Segundo Almeida (2006), tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido individualmente por determinado grupo doméstico ou por um dos seus membros. “Tal controle se dá através de normas específicas, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social” (: 24).

¹¹ Conforme disposto no artigo 231 da Constituição Federal: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

Da promulgação da Constituição Federal de 1988 até os dias atuais o conceito de *terras tradicionalmente ocupadas* tem ampliado seu significado, coadunando-se com os aspectos situacionais que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas, e tornou-se um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas, conjugando assim direitos civis e direitos consuetudinários.

O autor enumera vários dispositivos constitucionais e infraconstitucionais que enunciam tais direitos: os que se referem aos babaquais no estado do Maranhão, às áreas de fundo de pasto na Bahia, às populações ribeirinhas e aos povos da floresta do Amazonas, aos faxinais do Paraná, às “Leis do Babaçu Livre” no Maranhão, Pará e Tocantins, às “Leis do Licuri¹² Livre”, entre outros (Almeida, 2006: 28- 30).

Nessas formas de reconhecimento das denominadas *terras tradicionalmente ocupadas*, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado, tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, envolvendo diferentes atividades produtivas exercidas por unidades familiares de trabalho, como o extrativismo, a agricultura, a pesca, o artesanato, a pecuária.

Além da diversidade fundiária identificada por Almeida (1989) que inclui as chamadas “terras de preto”, “terras de santo”¹³ e as “terras de índio”, o autor apresenta em outro trabalho, as formas de reconhecimento das diversas modalidades de apropriação das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, representando diversas figuras jurídico-formais, contemplando a propriedade coletiva (correspondendo, por exemplo, aos quilombolas), a posse permanente (correspondendo, por exemplo, aos povos indígenas), o uso comum temporário, mas repetido em cada safra (correspondendo, por exemplo, às quebradeiras de coco babaçu), o “uso coletivo” (correspondendo, por

¹² O licuri, ouricuri, aricuri ou nicuri é um coco que possui amêndoa rica em nutrientes e serve de complemento alimentar para pequenos agricultores de base familiar, além de fazer parte das oleaginosas para inclusão na produção de biodiesel.

¹³ Castilho (1999), busca analisar como duas comunidades rurais negras - Parateca e Pau d’Arco -, situadas à margem direita do rio São Francisco, no oeste baiano, reagem frente à territorialidade senhorial expressa nas crescentes pressões econômicas e sociais dos fazendeiros sobre seu espaço tradicional. De acordo com a autora, Pau d’Arco e Parateca podem ser caracterizadas como *terras de preto* e *terras de santo*. As terras consideradas como de Nossa Senhora de Santana situam-se no povoado de Parateca, onde se encontram os vestígios da igreja erigida durante o século XVIII. Em depoimento dos antigos moradores, a légua em quadro que pertencia à Santana, padroeira de Parateca, no início dos anos 70, foi cercada por fazendeiros. A terra foi originalmente doada à Santa pelo padre Luiz Bastos, então capelão da igreja (: 44-45).

exemplo, aos faxinalenses), o uso comum e aberto dos recursos hídricos e outras concessões de uso, como o comodato (correspondendo, por exemplo, às reivindicações ciganas¹⁴), e as sobreposições de territórios tradicionais com unidades de preservação ambiental (pomeranos, quilombolas, indígenas e outros) (Almeida, 2006: 60-61).

Várias dessas distintas formas fundiárias já haviam sido identificadas anteriormente por Diegues e Arruda (2001), mantidas pelas comunidades de açorianos, babaqueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, sertanejos e varjeiros.

Segundo Little (2002), do ponto de vista fundiário ou territorial, no regime de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar específico e a profundidade histórica da ocupação guardada na memória social, são fatores que conformam similaridades entre todos os povos tradicionais. O autor assim define a territorialidade:

Esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou homeland (cf. Sack, 1986: 19). Casimir (1992) mostra que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (Little, 2002: 3).

Outro aspecto fundamental apontado por Little é que a territorialidade tem uma multiplicidade de expressões, o que resulta em um leque considerável de territórios, cada um com suas especificidades culturais. Assim, a abordagem antropológica da territorialidade prescinde de bases etnográficas, no que o autor apresenta o conceito de “cosmografia”, definido como “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Segundo o autor, a cosmografia de um grupo inclui “seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território

¹⁴ Embora os povos ciganos tenham operado no Brasil comumente fora das instituições jurídico-formais, e o “comodato” seja uma instituição desta natureza, os povos ciganos, particularmente os *Kalon* (majoritariamente nômades) têm acionado esta categoria jurídica para assegurar o acesso a espaços territoriais “tradicionais”. O tradicional aqui se refere à sua ocupação sazonal nas cercanias das cidades em rotas migratórias ancestrais.

específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.” (2002: 4).

Na abordagem do território, há também uma visão relativamente fechada, onde a quantidade de força, de riqueza e de terra [território, no caso] é constante desde a criação do mundo, refletindo-se na perspectiva moral de que o homem deve saber usar o que Deus deixou na terra, sem abusar da natureza, uma vez que é a partir desta que se dá a intermediação na relação Deus-homem (Woortmann K., 1986).

Há que se enfatizar também o senso comunal desta reverência, a partir da categoria ‘encompassante’ que, para Dumont (1992) seria um indivíduo moral que, como representante do grupo, o contém em si. O senso de comunidade é explicitado pelo caráter holístico da realidade, com ênfase nos diacríticos ou elementos mais representativos do universo social. Diferentemente de nosso modelo individualizante de pessoas, coisas e saberes, aqui o local é englobante de todos os domínios, numa perspectiva totalizante (Dumont, 1985; Durkheim, 1996).

Além da territorialidade, e também relacionado ao território, um aspecto fundamental dos povos e comunidades tradicionais é a reprodução de suas formas sociais. Compartilho de um entendimento de reprodução social que demanda um aparato teórico conceitual que ultrapassa a concepção de realidade autocontida, fechada em seus limites geopolíticos e simbólicos, bem como a concepção de uma realidade homogênea.

Bourdieu (1994) relaciona reprodução social¹⁵ a um “sistema de hereditariedade”, propriamente social, que tende a assegurar, mediante a transmissão consciente ou inconsciente do capital acumulado, a perpetuação das estruturas sociais ou das relações que formam a “ordem social”. Para o autor, esta reprodução pressupõe mudanças incessantes e renovação permanente. A vida social

não é outra coisa senão o conjunto das ações e das reações tendentes a conservar ou transformar a estrutura, ou seja, a distribuição dos poderes que a cada momento determina as forças e as estratégias utilizadas na luta pela transformação ou conservação e, em

¹⁵ A noção de “reprodução social” deve ser corroborada pela filosofia da ação de Pierre Bourdieu. Segundo o autor, sua filosofia da ação ou *disposicional* está condensada em pequeno número de conceitos fundamentais - *habitus*, campo, capital - e tem como ponto central a relação de mão dupla entre estruturas objetivas (dos campos sociais) e estruturas incorporadas (do *habitus*) (Bourdieu, 1996: 10).

consequência, as possibilidades que essas lutas têm de transformar ou de perpetuar a estrutura (:40).

Simmel analisa a constituição e manutenção de “formas sociais”, reconhecendo “sociedade” não apenas no conjunto complexo dos indivíduos e grupos unidos numa mesma comunidade política, mas em toda parte onde os homens se encontram em “reciprocidade de ação”. A cada instante, forças perturbadoras, externas ou não, opõem-se ao agrupamento, tendendo a dissolvê-lo. “Todavia, a essas causas de destruição opõem-se forças conservadoras que mantêm unidos esses elementos, asseguram sua coesão e, através disso, garantem a unidade do todo...” (1983: 48).

Para o referido autor, a continuidade dos seres coletivos pode estar estreitamente relacionada à *permanência do solo* em que vivem. Mas a permanência no lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social, “porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário” (1983: 48).

A própria noção de *territorialização* de João Pacheco de Oliveira, já explicita essas mudanças. Como vimos, ao analisar os processos de territorialização indígenas, o autor propõe que as representações sobre o território não se restringem ao domínio do sagrado (onde entram em relação com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos e a presença do “branco” (Oliveira, 1989: 289).

Uma outra dimensão ligada intimamente à reprodução social nas comunidades tradicionais é a do parentesco. Simmel considera a *ligação fisiológica das gerações*, ou seja, a cadeia formada entre os indivíduos pelas relações de parentesco em geral, um fator mais eficaz para a manutenção de unidades socioculturais do que o próprio território; naturalmente, em se considerando as comunidades ou povos tradicionais, estamos considerando território de parentelas. Mas não resta dúvida que a comunidade de sangue nem sempre é suficiente para garantir, por bastante tempo, a unidade da vida coletiva; é preciso, mais amiúde, que ela seja complementada pela comunidade do

território. “Em toda parte onde faltam os outros vínculos, o vínculo fisiológico é o *ultimum refugium* da continuidade social” (Simmel 1983: 51).

Max Gluckman também problematiza a reprodução social em termos temporais, afirmando que os eventos ocorridos em tempos recentes com as sociedades africanas não têm afetado substancialmente a vida social, nem a manutenção da ordem mitologicamente válida (1968: 269-70). Segundo o autor, tanto nas sociedades tradicionais como nas sociedades modernas, há uma tendência de encapsular o passado no presente, observável, sobretudo, em rituais e cerimoniais comemorativos. O sistema de linhagens, como sistema de relações sociais organizadas, consolida a extensão do tempo, da origem do homem aos seus descendentes dos dias de hoje.

Gluckman cita Pritchard (os Nuer) e Fortes (os Tallensi), afirmando que nessas sociedades, as obrigações políticas e sociais dependem da menor ou maior distância genealógica e também da menor ou maior distância territorial. Por isso, o ajustamento da genealogia é essencial para satisfazer as inflexíveis demandas pela distribuição territorial (: 272). Direitos e deveres entre os Nuer são ostensivamente dados pelas relações genealógicas. No entendimento de Gluckman, Evans-Pritchard formulou o conceito de *tempo estrutural* para cobrir a distância política entre grupos na genealogia e no território. A extensão dos homens ligados a uma dimensão territorial ele chama de espaço estrutural, e o tempo estrutural está diretamente ligado ao espaço estrutural.

Mas Gluckman também analisa como o desenvolvimento das relações sociais, rivalidades e disputas emergem dos costumes e das regras, assim como os interesses que estruturam essas relações (: 279); e como a ordem costuma ser mantida, a despeito da luta pelo poder e das disputas. O autor enfatiza os efeitos dos conflitos de lealdade e aliança, que evitam o faccionalismo dentro da sociedade, ressaltando a força unificadora dos rituais.

Nesse caso, o conflito está situado entre os princípios de organização social. Gluckman identifica como marca característica das sociedades tradicionais infortúnios imputáveis à feitiçaria, à má conduta de seus membros, à cólera de espíritos afrontados pela negligência para com eles ou para com as obrigações da ordem do parentesco, infrações de tabus ou omissões rituais, dentre outros. De qualquer forma, sejam ligados aos riscos da subsistência econômica ou da vida cerimonial, as sanções estão sempre associadas às

relações morais entre membros do grupo; daí a discussão de agências místicas de controle social, de como elas operam na vida social.

A aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica e mesmo sagrada parece permitir excessos, verdadeiros rituais de rebelião, pois a “própria ordem age para manter a rebelião dentro dos seus limites. Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos” (Gluckman, s/d: 11). O autor afirma assim que todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

Em termos de reprodução social, há de se considerar também que as sociedades se constroem em interação umas com as outras. Nesse sentido, há elementos que unificam e outros que diferenciam, ressaltando características contrastivas¹⁶, sendo que a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro ou de fora” (Barth, 2000: 31).

Para Barth (1969 e 2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores. O que se coaduna com o caráter relativamente aberto dos sistemas socioculturais, enunciado pelos autores acima.

Finalmente, gostaria de enfatizar que os povos e comunidades tradicionais estão resguardados, além dos instrumentos teóricos e marcos legais supracitados, pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT ratificada pelo

¹⁶ Também devemos considerar que o problema da contrastividade cultural (Cardoso de Oliveira, 1972) não depende de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade foram aqueles apresentados e apontados pelos nativos, bem como apreendidos pela “perspicácia antropológica”, no processo dialógico do trabalho de campo.

Governo Brasileiro¹⁷. O artigo 1º da Convenção e o parágrafo 1, a, dizem que ela se aplica...

aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos total ou parcialmente por seus próprios costumes ou tradições, ou por legislação especial.

Dizer que esta Convenção se aplica aos quilombolas e aos povos tradicionais não quer dizer que eles vivam em “tribos”, mas que eles preenchem todas as condições que a lei exige dos “povos tribais”, isto é: têm estilos de vida tradicionais e uma cultura e modo de vida diferentes dos outros setores da sociedade nacional; têm costumes e formas de viver e trabalhar diferentes; e têm leis especiais que só se aplicam a eles. Tão evidentes são estas características que o próprio Estado brasileiro as reconheceu e, exatamente por isso, criou dispositivos legais especiais para tratar desses povos e comunidades.

O que é mais importante, porém, é que o artigo 1º, item 2, da Convenção afirma que o critério fundamental para dizer se uma comunidade é ou não protegida por ela é a consciência de sua identidade. Isso quer dizer que são os próprios membros da comunidade que podem dizer se são ou não quilombolas, se são ou não povos tradicionais. Ficam resguardadas, portanto, a sua autorepresentação e autodeterminação.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito”. In *Humanidades*. Número 15, Ano IV. Brasília: EdUnB. 1989.

_____. *Identificação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Alcântara (MA)*. 2002.

_____. Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM. 2006.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru/São Paulo: Edusc. 2006.

BARTH, Fredrick. Introduction. In Barth, F. (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen / London: UniversitetsForlaget / George Allen & Unwin. 1969.

¹⁷ A Convenção 169 da OIT foi aprovada pelo Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. O Governo brasileiro assinou essa Convenção, que entrou em vigor no dia 25 de julho de 2003, e o Presidente da República ordenou o seu cumprimento no Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.

BARRETO FILHO, Henyo. Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2001.

BOURDIEU, Pierre. “Trabalhos e Projetos”. *Pierre Bourdieu*. Renato Ortiz (Org.). São Paulo: Ática. 1994.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: São Paulo. 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneiras Editora. 1972.

CASTILHO, Mariana WieckoVolkmer de. *Da Passividade à Resistência: vivências territoriais à margem do São Francisco*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Geografia/ICH/UnB. 1999.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant’Ana. O mito da natureza intocada. São Paulo: Hucitec. 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. 2001.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. 1985.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

GLUCKMAN, Max. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Publishing Company. 1968.

_____. Max. “Rituais de rebelião no Sudeste da África”. *Textos de Aula. Antropologia 4*. Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília/Departamento de Imprensa Nacional. S/d.

LITTLE, Paul E. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia*. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

MENDES, Ana Beatriz V. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Tese de doutorado. Campinas: Programa Ambiente & Sociedade, NEPAM - Unicamp. 2009.

O’DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Eliane Cantarino O’Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

SILVA, Chistian Teófilo da. “Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas”. In Souza Lima, A. C. de & Barreto Filho, H. B. (Orgs.). *Antropologia e identificação: os antropológos e a definição de terras indígenas no Brasil, de 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPq/FAPER/IIEB. 2005.

SIMMEL, GEORG. *Georg Simmel: Sociologia*. Evaristo Moraes Filho (Org.). São Paulo: Atica. 1983.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se Neguceia. *Série Antropologia*. Nº 69. Brasília: UnB/Dep. Antropologia. 1986.

Documentos:

- Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.
- Art. 225 da Constituição Federal.
- Portaria/IBAMA.N.22-N, de 10 de fevereiro de 1992.
- Lei n.9.985, de 18 de julho de 2000.
- Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002.
- Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003.
- Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004.
- Decreto nº 10.408 de 27 de dezembro de 2004.
- Decreto de 13 de julho de 2006.
- Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007.