

Sujeito de Fé, Sujeito de Direito: uma reflexão sobre dilemas identitários no Quilombo do Carmo¹

Rebeca Campos Ferreira²

Resumo

A reflexão volta-se a um estudo de caso sobre o processo de reconhecimento visando à titulação de terras de comunidades de quilombo, no âmbito do prescrito pelo Art.68 ADCT/CF-88. Trata-se da possibilidade de acesso a direito coletivo, étnico e fundiário, que remete à construção identitária, na medida em que o preceito pressupõe a emergência da identidade quilombola, em que pese a ressemantização do conceito, para fins da aplicabilidade legal. O trabalho aborda a dinamicidade das identidades, por meio do acompanhamento de grupo etnicamente diferenciado frente ao novo horizonte de direitos, que demandam o enquadramento a categorias, passando ao que diz respeito à regulamentação jurídica da identidade. O campo de observação empírica é a Comunidade do Carmo, localizada no município de São Roque, SP, formada por descendentes de escravos da Província Carmelita Fluminense, auto designados *filhos de Nossa Senhora do Carmo* – “*Filhos de uma reza só*” – onde se desenrola o processo de transformação do grupo como sujeito de direitos, evidenciando a tensão entre identidade histórica e religiosa, jurídica e política.

Palavras-chaves: Comunidades Remanescentes de Quilombo; Identidade; Reconhecimento Territorial; Direitos Étnicos; Catolicismo Popular.

¹ A presente reflexão deriva do paper *Singularidades Culturais em Processos de Reconhecimento Étnico: os Filhos de Nossa Senhora do Carmo*, apresentado no GT *Quilombos: territorialidades específicas e conflitos*, da 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, ABA, Belém, Pará, agosto de 2010. Agradeço aos comentários de Vagner Gonçalves da Silva, Deborah Stucchi, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Acevedo Marin e Cintia Beatriz Muller.

² Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo - USP, mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – PPGAS/USP, pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito – NADIR/USP e bolsista da Fundação de Ampara à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. rebeca.ferreira@usp.br

Introdução

Decorridos 21 anos desde a publicação do Art. 68/ADCT, tem-se mostrado a necessidade de reflexão acerca dos impactos dos processos de reconhecimento sobre o cotidiano dos grupos beneficiados todos enquanto ‘remanescentes de quilombos’. As exigências da regulamentação, formalizadas na normatização interna dos órgãos responsáveis pela execução da política de identificação, reinterpretadas nas falas e práticas funcionais, estabelecem limites que se impõem às formas de organização, representação e decisão peculiares a esses grupos.

Este artigo é resultado da análise de dados etnográficos coletados por meio de observação direta, fontes documentais e depoimentos recolhidos em entrevistas, no curso do estudo antropológico realizado sobre o Bairro do Carmo, São Roque, SP, no âmbito de procedimento administrativo instaurado pelo Ministério Público Federal.

A Comunidade do Carmo formada por descendentes de escravos da Província Carmelita Fluminense evidencia o processo de transformação do grupo como sujeito de novo conjunto de direitos. A questão que se coloca é que a comunidade seria **terra de preto** enquanto origem, porém **terra de santo** enquanto construção cotidiana. Sua especificidade reside na origem comum da descendência da Santa e nas relações com as demais santidades, sendo que a religião permeia as relações entre famílias e entre espaços, delimitados por santos, no interior do todo. Espera-se refletir como a identidade do grupo se reconstitui, em uma dinâmica múltipla, que recombina a faceta de **devotos** com a de **cativos**. Uma identidade baseada na devoção que reage a partir das novas categorias classificatórias, apropriada e ressignificada, posta à frente da situação de “**Escravos de Nossa Senhora do Carmo**”, em confluência a auto designação de “**Filhos de Nossa Senhora do Carmo**”.

A reflexão volta-se ao processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, a partir de uma classificação genérica que não abarca singularidades. O caso observado junto à Comunidade do Carmo auxilia a discussão ora proposta, no que tange ao fato de a ocorrência de um critério político organizativo residir no fator étnico, engendrando relações que vão além do registro de terras e de categorias jurídicas formais. Sendo assim, a dinamicidade das identidades pode ser pensada por meio do reconhecimento de um grupo etnicamente diferenciado frente ao novo horizonte de direitos, estes que demandam o enquadramento a

determinadas categorias jurídicas. Disso decorre um reordenamento na comunidade, tanto interna quanto externamente, enquanto ator político e social, passando assim ao que diz respeito à regulamentação jurídica das identidades.

O Bairro do Carmo ou o Quilombo do Carmo?

A presente proposta é decorrente de pesquisas que resultaram no Laudo Antropológico de Reconhecimento da Comunidade do Carmo, no âmbito de Procedimento Administrativo da Procuradoria Geral da República no Estado de São Paulo, por meio da Perícia Antropológica do Ministério Público Federal. A reflexão ora apresentada tem origem, portanto, em um conjunto de ações orientadas pelo viés institucional, o mesmo que direcionou a inserção junto ao Carmo, com o objetivo de compreender, de maneira global e integrada, o processo de ocupação do bairro, de forma a reconstituir a origem e a formação da comunidade negra, por meio da descrição dos sucessivos movimentos que resultaram na perda de suas terras, de modo a retratar a dinâmica da construção e reconstruções dos limites da ocupação da área em diferentes períodos. Foi no decorrer da realização deste trabalho que se atentou ao fato de a religião permear e perpassar os âmbitos da vida cotidiana do Carmo.

O Bairro do Carmo localiza-se na Estância Turística de São Roque, a 70 quilômetros de São Paulo. Está a 25 quilômetros do centro do município, na zona rural, cercado por importantes agentes econômicos que fazem da região uma relevante área de especulação imobiliária. Tem cerca de 700 moradores, em 175 residências distribuídas por 11 ruas não pavimentadas.

A comunidade constitui-se por grupos familiares relacionados entre si por laços de consangüinidade e afinidade, e por obrigações recíprocas definidas por relações de compadrio, vizinhança e por obrigações com santidades. Através da vida religiosa ocorre a atualização que perpassa as relações, consangüíneas e afins, orientando a existência da vida no bairro e extrapolando a ocupação territorial. A vida social é regrada pelo calendário religioso, esfera de onde também provém a base da identidade do grupo, regido pelo movimento de santos que movimenta relações entre famílias e entre pessoas tomadas individualmente, estabelecendo integração entre as unidades constituintes da formação social comunitária.

Os moradores descendem de Escravos da Província Carmelitana Fluminense (PCF), proprietária de uma fazenda de 2.175 alqueires no local, oriunda parte por

doação de terra de sesmaria e parte por dote, no século XVIII. Não havia convento e os religiosos a administravam a partir de São Paulo, o que permitiu a relativa autonomia em que viviam os escravos, que desempenhavam atividades responsáveis pelo abastecimento dos demais conventos, estando a fazenda sob administração dos próprios cativos.

As leis imperiais instituídas a partir da década de 1850 asfixiaram as ordens religiosas, impedindo o ingresso de novos frades. A PCF foi submetida à autoridade de visitantes apostólicos e controlada por relatórios ministeriais, o que gerou redução no quadro administrativo, restando poucos religiosos para preservar vasto patrimônio. Os arrendamentos de propriedades e de escravos por longos períodos foram as alternativas encontradas para a administração dos bens (MOLINA, 2006). Nesse contexto, os escravos da Fazenda do Carmo foram arrendados ao proprietário de terras do Bananal, no Vale do Paraíba, o Barão de Bela Vista, em contrato de 20 anos, a partir de 1866. Na memória dos moradores, a origem do grupo é narrada como a ida das famílias, juntamente com a Santa, ao Bananal para “*pagar uma dívida da Nossa Senhora .do Carmo*”, não na condição de escravos e sim enquanto devotos. Ao retornar, puderam usufruir com liberdade das terras que já ocupavam, pertencentes à própria N.Sra.do Carmo, e a preservariam por sua devoção, sem influência da Ordem, que se encontrava em processo de reestruturação, agora sob o Brasil Republicano.

Na década de 1900, a PCF passou a cobrar aluguel pelo uso das terras, passando os ex-escravos à condição de arrendatários. No contexto da imigração estrangeira e valorização das terras da cidade de São Roque, a Ordem, no intuito de vender a área, interpelara ações de Força Velha Espoliativa na Justiça Estadual a partir do ano de 1912³, que tinham por objetivo despejar os ocupantes da fazenda.

Em 1916, a PCF entrara na Justiça Federal com o pedido de Divisão e Demarcação da Fazenda do Carmo. Alguns dos moradores do Carmo constituíram advogado e alegaram que a terra lhes fora doada verbalmente após o pagamento da dívida da Santa, e que, embora cada um dos declarantes exercesse posse cultivando um trato de terreno – o que mostra a lógica da propriedade segundo o trabalho empenhado na terra – eles possuíam campos de comunhão, que mostra a lógica da terra de uso comum.

³ A Ação de Força Velha Espoliativa corresponde atualmente ao que se denomina Reintegração de Posse.

Em 1919, a Ordem chamou em juízo os ex-escravos para propor acordo de compra. Algumas negociações foram firmadas, e esses ocupantes foram reduzidos à quarta parte da área que ocupavam; para muitos a causa seguiu a revelia. Foi então adquirido por compra um total de 384,5 alqueires de terra, e visto que isso equivale à quarta parte, a posse se dava então em 1.538 alqueires, desconsiderando a área ocupada por aqueles que não negociaram e foram condenados a entregar as terras.

Os lotes dos negros foram determinados nas faixas marginais da Fazenda, após a obrigação de abandonar benfeitorias já estabelecidas, o que reestruturou a ocupação no interior das Terras da Santa. Os lotes foram demarcados judicialmente, e no âmbito da comunidade foram marcados pelas santidades, entregues à guarda do Santo da Família, pertencendo o território maior à própria Nossa Senhora do Carmo.

A PCF deixou o cenário após a divisão definitiva da fazenda em 1932. Da década de 1930 em diante houve sucessivo, contínuo e violento processo de expropriação das terras dos Pretos do Carmo, revelado pelas disputas judicializadas. Invasões, trocas – dadas as relações de patronagem e de compadrio que envolvem indivíduos em desequilíbrio de poder – e ainda expropriações, marcam as décadas que seguem, em transações formais e informais que reduziram drasticamente a área ocupada por aqueles descendentes de escravos.

Os conflitos fundiários continuam até a década de 1970, quando se estabelecem interesses imobiliários motivados pela implantação de condomínios fechados de alto padrão na região. A essa altura já restava apenas o pequeno quinhão da Santa, composto pela Capela rodeada pelas casas, resguardado até hoje desde 1932, que totaliza 6,6 alqueires.

Novo ator insere-se, o condomínio “Patrimônio do Carmo”, que compra 400 alqueires, ao lado do bairro, hoje abriga residências de luxo e é a principal fonte de emprego dos negros do Carmo. O residencial consolida-se na década de 1980, em torno de relações conflituosas frente às terras da comunidade. Pressões dos proprietários do condomínio e o descaso da prefeitura fizeram do Carmo um lugar esquecido em meio aos luxuosos vizinhos, em área de forte especulação imobiliária. O quadro se completa com a recente venda da antiga Fazenda vizinha Icaraí, cujo proprietário empregara negros e abarcara suas terras no passado, a um grupo coreano que implantará no local o maior campo de golfe da América Latina.

Na década de 1990, surge um representante informando ao MPF a existência do quilombo, após conflito por terras no local. Este funda associação civil sem o respaldo

da comunidade. A ele foram atribuídos crimes, pelos quais respondeu com pena de reclusão. A notícia da existência de Comunidade Remanescente de Quilombo do Bairro do Carmo foi assim disseminada, em um contexto de conflitos fundiários, violência e representatividade discutível, já que os moradores do bairro desconheciam seu autodenominado representante, e tampouco sabiam acerca da categoria jurídica mencionada pelo Artigo 68 do ADCT/CF-88.

O que se enfatiza é a trajetória conturbada de uma comunidade que se reconhece enquanto devota, em detrimento da condição escrava, para manutenção de terras que sequer lhes pertencem, antes são de Nossa Senhora do Carmo. Vê-se, com o direito reconhecido pelo Art.68, uma série de questões fundiárias e de interesse político e econômico que impactam diretamente no modo pelo qual a comunidade se vê e nos seus meios de manutenção. Dessa maneira, o dispositivo passa a representar instrumento de luta política efetiva para o grupo que, embora sempre fizessem parte do cenário, a partir de agora pode combater em novas condições. São sujeitos, atores portadores de direitos diferenciados, o que pressupõe tanto o reconhecimento externo da condição de remanescente quanto essa percepção no âmbito interno do grupo.

Sujeito de Fé

Para compreender o Bairro do Carmo em seus próprios termos é preciso ter o aspecto religioso como primordial em sua organização social. A religião perpassa os demais âmbitos, põe em ação elementos que simbolizam a identidade, identificando a cada um e a todos como parte de uma totalidade própria: como *“filhos de uma reza só”*⁴. Serão feitas considerações acerca do calendário religioso anual do bairro que mobiliza a comunidade, recorrendo às evidências etnográficas, na medida em que estas permitem remeter ao que se discute na bibliografia específica acerca da identidade, religião e seus desdobramentos.

O calendário religioso mostra traços do catolicismo popular e negro, e se faz presente nas relações sociais cotidianas; é intenso e constituído por um conjunto de celebrações classificadas como ‘oficiais’ e ‘pagãs’⁵. No espaço do Bairro do Carmo

⁴ Expressão utilizada pelos próprios moradores para definirem a si enquanto membros da comunidade.

⁵ Certas festas são consideradas pagãs por estarem descoladas do calendário oficial da Igreja, sem perder seu caráter sagrado. Pode-se afirmar que o caráter pagão prevalece sobre o oficial. Embora as atividades ‘oficiais’ se concentrem em julho, mês da padroeira, nota-se vitalidade da vida religiosa da comunidade durante todo o ano, exceto em agosto.

duas capelas: a da Padroeira – oficial – e a de Nossa Senhora Aparecida – pagã. Vale ainda ser posto que na área da antiga Fazenda do Carmo existem pelo menos, 16 pequenas capelas dispersas, muitas delas hoje no interior de propriedades particulares.

As atividades têm início com as visitas de Nossa Senhora das Brotas às casas durante o mês de janeiro. Esta santa chega ao Carmo em setembro, período que coincide com o início da época das chuvas, e retorna a sua ‘casa’, uma capela pagã localizada em bairro próximo, em seu dia, 02/02, que coincide com o dia de Iemanjá. Nossa Senhora das Brotas é a ‘dona das águas’, sendo ela quem regula os ciclos da chuva e da estiagem. Despede-se das casas com visitas em janeiro, que simboliza a levada de sorte e prosperidade aos residentes no ano que se inicia.

Na seqüência, a quaresma, marcada pelos ‘panos roxos’ que cobrem as imagens dos santos, e as celebrações de Domingo de Ramos, Quarta, Quinta e Sexta Feira Santas, com procissão, seguida pelo Sábado de Aleluia e Domingo de Páscoa. A reza pagã de Santa Cruz, em maio, ocorre na capela da Serrinha do Carmo, parte da antiga Fazenda, onde residem familiares dos moradores do Bairro do Carmo. Somente após a reza e a procissão é que as mexericas são consideradas maduras. Santa Cruz é chamada a zelar pelas plantações e criações.

Podem aqui ser destacadas as relações entre santos perpassando as relações de parentesco e afinidade, e com referências ao tempo natural e calendário agrícola, que, em movimento semestral e anual, colocam em relação moradores que permaneceram nas terras da Santa e aqueles que não mais residem no local.

A festa de Santo Antônio se dá na capela do Aguassaí, e a procissão pagã de São João ocorre sempre à meia noite de 24 de junho, no próprio local. A imagem de São João sai da capela de N. Sra. Aparecida em procissão, pára em frente à capela de N.Sra. do Carmo, mas não pode entrar, é somente realizada oração. A procissão vai até o riacho do Carmo, onde o santo é lavado (batizado), retornando então a capela da padroeira, na qual entre e passa a noite, retornando à sua ‘casa’, em procissão, no dia seguinte.

Já a festa pagã de São Gonçalo se dá a qualquer época do ano, exceto na quaresma. Pode ser classificada como ‘de promessa’ ou ‘de família’. No primeiro caso ocorre após a concretização de pedido via promessa, ao passo que no segundo caso é a família que firma esse compromisso com a santidade, ao longo de gerações, realizando a festa em memória aos antepassados, que fizeram a promessa inicial. É realizada no pátio da capela ou no quintal da residência, chamados de “terreiros”. Inicia-se a noite,

com reza de terço, na presença do santo da casa, que ocupa lugar junto a S.Gonçalo no altar improvisado. O santo da casa é retirado no momento das danças, retornando ao final, na manhã do dia seguinte, com a reza de outro terço. Somente S.Gonçalo pode presidir as danças e músicas, que ocorrem sem pausas durante a madrugada. Formam-se duas filas, a esquerda das mulheres, e a direita dos homens, que desenvolvem a coreografia determinada, ao som da viola e do pandeiro, tocados por grupos específicos em festas desse tipo. Observada a proibição de os dançarinos darem as costas para o altar. São recitados 40 versos nunca repetidos por volta, sendo que cada volta ao terreiro tem duração aproximada de três horas. Ao todo são três as voltas, marcadas por idas e vindas em direção ao altar, cada uma seguindo um trajeto diferente. Quando o autor da promessa é vivo, ocorre a dança do caruru no final, onde lenços são utilizados como adereços dos dançarinos; quando ele é falecido, no caso da festa de família, o uso é proibido.

A capela pagã do bairro, de Nossa Senhora Aparecida, é adornada com bandeiras coloridas cruzadas em fio abaixo do teto e tem os santos enfileirados sobre altares, da mesma forma que as demais capelas das proximidades. Essas bandeiras enfeitavam a capela da Padroeira, porém foram retiradas a pedido do padre, mas são colocadas no pátio no dia da grande festa em sua homenagem. O fato pode evidenciar os esforços da Igreja Católica no sentido de minimizar influências do Catolicismo Popular, assunto que será discutido. Ainda no tocante à capela principal, vale mencionar que não há a tradicional imagem de Jesus crucificado em seu interior⁶, somente Nossa Senhora do Carmo reina no centro do altar. Na lateral esquerda têm-se as imagens ocas de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora Aparecida, na lateral direita estão Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora das Graças⁷.

Merece ser destacado que a Nossa Senhora do Carmo do altar difere da imagem representada na iconografia religiosa: não tem o menino Jesus nos braços e não segura o escapulário. Uma imagem tradicional da Santa ocupa a pequena sala, com passagem à esquerda do altar, onde estão perfilados os demais santos. Uma outra ocupa lugar à frente e acima da capela, com o rosto voltado ao pátio, protegida por um vidro “*Ela*

⁶ A imagem de Jesus crucificado é colocada somente em velórios, que são marcados pelas ladainhas rezadas durante toda a madrugada. Os velórios são realizados no interior da capela, portanto, presididos pela padroeira e pelas quatro santas do interior. Quem ocupa a cabeceira do velado é o santo de sua família, chamado nessas ocasiões para que guarde a alma no reino dos céus. Jesus Cristo tem lugar na lateral do caixão.

⁷ Somente santas ocupam o interior da capela. “Terra de Santa, Terra de Mulher”, diz dona Teresinha do Carmo, entrevista realizada em abril de 2009. A presença feminina é mais forte na comunidade do Carmo. Sobre esse assunto têm-se como referência as reflexões de Neusa Maria Gusmão (1995).

olha para o bairro, para suas terras e seus filhos, e nos protege”. Frase de Dona Aparecida do Carmo, entrevista realizada em março de 2009.

Em suma, o calendário religioso anual fixo do Bairro apresenta 15 procissões⁸, seis festas⁹, quatro rezas de terço definidas¹⁰, e cinco novenas¹¹. Além dessas há ainda outras, sem data definida. Há duas excursões ao Santuário de Aparecida do Norte, e quatro romarias¹². Vê-se um circuito de romarias e procissões, santos e obrigações, que colocam em relação os moradores entre si e parentes que não residem no bairro. O calendário religioso é seguido com rigor, havendo sanções quanto a determinados eventos¹³.

Entre as celebrações oficiais, a Festa de Nossa Senhora do Carmo é a mais importante. Sobre esta, o padre também *aconselhou* eliminar o elemento pagão, os enfeites, as fitas e os tecidos coloridos que envolvem os andores dos santos na procissão. Mas não foi atendido. As fitas coloridas são adornos que ficam nos santos durante todo o ano, sendo que cada um possui uma cor definida. A Festa ocorre em julho de todos os anos, tendo início com a novena, no dia 07, e finda com Santo Elias, no dia 20. O ápice é o dia de N.Sra. do Carmo, 16 de julho, e o domingo posterior, quando em dia útil, celebra a grande festa da padroeira.

O período que antecede a festa, a partir do mês de abril, é tão ou mais mobilizador: movimenta relações, explicita alianças e antagonismos, com direcionamento das ações e participação intensa. A formação social comunitária e a identidade étnica da comunidade do Carmo são exteriorizadas no ciclo do mês de julho, cujo ápice é a grande procissão e a festa da padroeira, onde a comunidade mostra-se, na qual a identidade parece tomar forma definida. Evidencia e reforça laços de solidariedade e sociabilidade entre as famílias, interna e externamente. Sendo as

⁸ Merecem ser destacadas, na medida em que representam parte importante da análise proposta, as procissões anuais: ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (02/02), Sexta Feira Santa, Santo Expedito (19/04), Santo Antonio (13/06), ‘pagã’ de S. João (24/06), Sagrado Coração de Jesus (15/07), N.Sra.do Carmo (16/07), dia da grande festa de N.Sra.do Carmo (domingo posterior a 16/07), S.Elias (20/07), ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (21/09), N.Sra.do Rosário (07/10), ‘pagã’ de N.Sra.Aparecida (12/10), procissão ‘pagã’ das Almas (Finados, 02/11), N.Sra.da Conceição (08/12), e procissão do Menino Jesus (25/12).

⁹ S.Bento (março), Santa Cruz (maio), Santo Antonio (junho), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro). Além da festa de S. Gonçalo.

¹⁰ S.Bento (março), S.Pedro (junho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro).

¹¹ Santo Expedito (abril), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.Aparecida (outubro), Finados (novembro), do Menino Jesus (dezembro).

¹² Duas romarias saem do bairro, em outubro ao Santuário de N.Sra.Aparecida e em novembro a Pirapora do Bom Jesus. E duas romarias chegam ao bairro, uma vinda de Canguera, que traz N.Sra.das Graças, em 16 de julho, e outra de grande porte, organizada por descendentes de escravos da Santa que não residem no bairro, no dia da grande festa de N.Sra.do Carmo. Nesta ultima chegam Santa Edwiges, Santa Teresinha e Santa Rita.

¹³ Tal como no caso da novena das Almas, em novembro, onde se diz que aquele que comparecer ao primeiro dia da reza está obrigado a comparecer a todos os demais, ou as almas o seguirão. Ainda, na festa de São Gonçalo, aquele que dança a primeira volta ao terreiro deverá participar até o final ou terá dores nas pernas nos dias seguintes.

relações de parentesco e de compadrio os traços marcantes da organização social da comunidade, tem-se neste dia a atualização maior, por meio da religião, perpassando relações que orientam a vida no Carmo e extrapolam a ocupação atual do território e a identidade quilombola.

Em julho, o ciclo de quatro procissões dá movimento ao social, em situações subseqüentes onde a comunidade mobiliza-se e evidencia traços identitários. As procissões se iniciam no dia 15, com o Sagrado Coração de Jesus, seguindo pelo dia 16, de Nossa Senhora do Carmo, sendo a terceira no dia da grande festa (domingo posterior ao dia da Santa) e findando no dia 20, com Santo Elias. No dia da Grande Festa há procissão completa com os 27 santos, carregados em andores enfeitados por seus responsáveis ou pagadores de promessas. Os santos permanecem em seus andores até o dia de Santo Elias, que representa a autorização da retirada dos mesmos.

Pode-se afirmar que o “*centro da parte religiosa é menos a missa do que a procissão, na qual se conduz pelas ruas as imagens dos santos, rodeados pela corte de seus devotos*” (BASTIDE, 1971: 488). A relação dos membros da Comunidade com os santos se dá diretamente, sendo a mãe de todos eles – dos moradores e das santidades – Nossa Senhora do Carmo. A Grande Festa da Santa e a procissão mostram os laços estreitos e hierárquicos: Nossa Senhora do Carmo é a última e a mais esperada a sair, enquanto São Benedito segue, em todas as procissões, em primeiro lugar.

A moradora dona Tereza comenta sobre a posição de São Benedito durante as procissões: “*em todas as procissões ele vai primeiro. Ele que faz as honras da festa. É o primeiro porque senão chove. E ele é o mais velho também, ele é preto e foi ele que batizou Jesus*”. Maria de Lourdes Bandeira (1988: 228-229) considera que:

“São Benedito é o santo preto dos pretos. É o santo maior entre os santos do céu e os santos que Deus deixou na terra. É o santo mais poderoso depois do Divino. A força dos demais santos é menor do que a sua. São Benedito é preclaro e forte. E por ser mais forte é mais milagreiro”.

E, ainda sobre o lugar a frente de São Benedito nas procissões,

“o seu lugar na procissão é ainda determinado pelo regime de castas (ele é o primeiro santo a ser carregado, numa ordem hierárquica). Declaram os negros que ele é o maior, pois é o mais importante, e se o trocassem de lugar, Deus faria chover sobre a multidão em marcha para castigá-la”. (BASTIDE, 1971: 476).

Todos os santos em procissão possuem uma família responsável por enfeitar o respectivo andar: “*cada família tem o seu santo*”. Nas reuniões que antecedem a festa são verificadas as graças alcançadas, sendo que aquele que obteve a graça será

responsável por enfeitar o andor do santo que lhe concedeu. A família tradicionalmente responsável cederá o lugar àquele que pagará a promessa. O fato evidencia uma rede de obrigações que se forma entre as famílias e os santos; o parentesco entre as famílias assenta-se no plano do sagrado, na medida em que reproduz o parentesco entre os santos; e os santos das famílias representam um plano, por extensão, das relações da comunidade:

“O culto do santo de casa realiza interesses religiosos determinados pela lógica da produção simbólica da família no plano do sagrado. (...) desse modo, o culto de cada santo das famílias refaz, no plano do sagrado, a instituição familiar, como foco das relações entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e cultura. ‘Posse’ de um santo determina a realização de relações sociais, econômicas, etc, entre uma família e outras famílias da comunidade. Consequentemente ressalta o caráter ao mesmo tempo estruturante e estruturado das relações entre a família e a comunidade” (BANDEIRA, 1988: 210).

A cada graça obtida há ‘troca’ de santos, movimento contínuo que interliga, em um processo social espelhado, e que coloca, em rede de obrigações mútuas, umas famílias às outras. A religião constrói e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se vê é a troca recíproca em relações caracterizadas pela fluidez, uma vez que não há fixação ou posse intransferível do santo: a prioridade é dada pela obrigação da promessa, que amplia o raio da reciprocidade e quebra o caráter puramente familiar. E a cada ano tem-se a renovação cíclica, que mantém laços comunitários, pautados na fé e no compromisso com a divindade.

Processos de interação e sincretismo podem ser vistos e tornam-se relevantes objetos de estudo e reflexão. O catolicismo popular é fortemente marcado pelo culto aos santos e por festividades pautadas em relações de reciprocidade entre os membros e destes em relação às santidades. O clero empenhara-se em combater as características no exercício da religião que se aproximassem de tradições africanas, porém isso não significou a extinção. Rearranjos continuaram a ser realizados, e, sobretudo em locais afastados com a rara presença do padre, pouco mudou. Havia tolerância com relação às manifestações de origem africana quando estas se combinavam a elementos da comunidade senhorial lusitana. O mesmo não se dava com ritos religiosos de origem africana que mantiveram grau de autonomia (MELO E SOUZA, 2002a).

A organização por leigos é apontada como característica marcante desse catolicismo, sobretudo em regiões onde o controle eclesiástico e a educação dogmática formal são reduzidos, o que se dá em zonas rurais (OLIVEIRA, 1976). A relação de

membros de comunidades negras com santos é relevante no âmbito da construção identitária destes grupos. Os santos absorveram sentidos e papéis de imagens e objetos usados nas religiões bantos tradicionais (MELO E SOUZA, 2002b), e desse modo, lhes são acoplados significados que fogem às pregações do catolicismo oficial¹⁴. As fronteiras entre a religião e a magia podem ser pouco definidas, servindo ambas como construtos ou reforços de identidade social – permitem integração e fornecem meios para pensar a realidade e se colocar nela, com a peculiaridade de uma memória social perpassada pelo sagrado, que levam a esse plano, por sua vez, o território e o parentesco.

A formação do catolicismo negro e das religiões afro-brasileiras apresenta muitas semelhanças, pois resulta de contextos históricos e estruturais compartilhados:

“A história do desenvolvimento das religiões afro-brasileiras reproduz o processo de contato entre grupos raciais e sociais formadores da sociedade brasileira. Esse desenvolvimento está, portanto, marcado por movimentos de dominação e resistência, que repercutem no plano religioso as imposições, contradições e aproximações existentes nas relações. (...). Assim, o que permitiu o desenvolvimento de religiões dominadas, (...) foi o processo contínuo de negociação entre seus praticantes e a própria lógica dos sistemas religiosos que entraram em contato. As semelhanças estruturais existentes entre o catolicismo popular, as religiões indígenas e cultos africanos (como a devoção às entidades intercessoras, o aspecto mágico que envolve essa devoção, entre outras características) possibilitaram a tradução e o intercâmbio entre os elementos constituintes desses sistemas religiosos” (SILVA, 2005: 129-130).

Sujeito de Direito

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos fundiários que decorrem levam ao redimensionamento do próprio conceito de quilombo, e também dos conceitos de identidade, etnicidade e territorialidade. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa uma identidade política, administrativa e legal, e ainda uma identidade social, que remete a identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos diferenciados. Desse modo, o artigo 68 do ADCT/CF-88 institui um novo sujeito social e político, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos. Este novo sujeito é criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas. A categoria jurídica “*remanescente de quilombo*” é criada e institui a coletividade

¹⁴ Vê-se na Comunidade do Carmo diversas atribuições as santidades que fogem ao que se tem tradicionalmente no dogma católico.

enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais (ARRUTI, 2003). Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta, o que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (ALMEIDA, 1997).

Fora necessária a ressemantização do termo para aplicação do Artigo 68, na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “*através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos*” (ARRUTI, 1997: 01), e fez-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades remanescentes, no plano conceitual e normativo; em universos distintos: o da análise científica e da intervenção jurídica. O conceito de quilombo deixa de ser unicamente categoria histórica, para abranger a variedade de situações de ocupação de terras por grupos negros, para além do binômio de fuga e resistência.

Enquanto agentes coletivos na dinâmica social, os remanescentes de quilombo devem ser tomados em sua dimensão política, entre as quais perpassa a noção de identidade. É, portanto, dispositivo constitucional que dá sentido de existência coletiva, sendo categoria temporal, visto que é situacional e contingencial (ALMEIDA & PEREIRA, 2003). Por partilharem origem, cosmologia e ancestralidade, ganham visibilidade política a partir de identidade genérica, passando a um universo jurídico, político e cognitivos partilhados (ARRUTI, 1997). A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso – a complexidade então é pautada na oposição entre a generalidade da lei e a peculiaridade do caso – singularidade que envolve uma gama de abordagens, delicadas e dotadas da especificidade histórica que formara e fora responsável pela manutenção dessa comunidade até o presente, uma trajetória marcada por conflito e exclusão, e que, desde a Constituição de 1988, esse quadro pode ser revertido na possibilidade de acesso a direitos diferenciados. Vê-se uma série de questões de interesse, político e econômico que impactam no modo pelo qual a comunidade se reconhece e se reproduz. Assiste-se internamente ao grupo uma reestruturação, numa relação em que a reivindicação e até mesmo a possibilidade de continuidade colocam-se no horizonte. Momento em que a lei ou a expedição do título de propriedade nem sempre podem abarcar.

O debate insere-se no âmbito da regulamentação jurídica da identidade, e a emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e

controle social, ao custo de uma redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de vários indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em “*remanescente de quilombo*”, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente compartilham modos unívocos de pensar: representam uma tendência, mas não são unanimidade.

O processo de nomeação de um grupo como remanescente é conflituoso, produzindo mudanças em suas relações externas, e entre seus membros, com acomodações, disputas, conflitos, alteração de significados, reelaboração da memória e modificação do status de seus pares. Paralelamente, assiste-se ao processo de descoberta de novos direitos por parte da comunidade, e assim as fronteiras – porosas – e as situações – conflituosas – engendram mudança de consistência. É, portanto, uma situação de reinvenção cultural, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para o surgimento ou intensificação de sentimento de unidade e de pertencimento. A identificação e o reconhecimento oficial são partes de um processo mais amplo de produção de nova rede de relações, de novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica, somando-se ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003).

A comunidade enquanto sujeito de direito coletivo institui-se como categoria específica, engendrando novos tipos de relações sociais. A condição de remanescente abarca elementos de identidade e sentimento de pertença a um grupo e a terras determinadas, assim entram no debate considerações acerca da etnicidade e territorialidade. Etnicidade tomada no sentido de forma de organização social pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta que se valida na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997).

A noção de territorialidade converge para a delimitação de território étnico determinado, cognominado terras de preto e terras de santo, que significam territórios específicos e extrapolam a expressão e as classificações atribuídas pelo Estado; englobam singularidades e dimensão simbólica, contendo modos particulares de utilização de recursos naturais e grades de acesso à terra. Um dos campos de referência para a discussão é representado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989), em sua análise sobre terras de uso comum, submetida a variações locais com denominações

específicas, conforme a auto representação e auto nominação de cada grupo, enfatizando a condição de coletividade, baseada no compartilhamento do território e da identidade. As **Terras de Preto**, de origem variada, são tidas como domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos. Já no caso das **Terras de Santo**, o que se vê são responsabilidades simbólicas entre os membros do grupo com divindades, em relações travadas diretamente e de caráter contratual. As divindades são as verdadeiras proprietárias do espaço, enquanto os devotos as servem e garantem a manutenção das terras, de formas diversas (ALMEIDA, 1995).

Nessa perspectiva, o Carmo seria terra de preto enquanto origem e ascendência escrava, porém é terra de santo enquanto construção da identidade pelo grupo. A especificidade reside na origem comum da descendência da Santa e nas relações com as demais santidades, ou seja, a religião permeia relações entre famílias e entre espaços, delimitados por santos, no interior do todo. Com a redução territorial, a terra *Dela* foi mantida e a dos pretos e dos santos foi perdida, agregando-se todos ao redor da capela da autoridade maior. Hoje a área é 300 vezes menor do que a efetivamente ocupada até o início do século XX e 58 vezes menor do que a titulada em 1919 em nome dos descendentes de escravos. A perda territorial representa um montante de 2.169 alqueires, essas eram as Terras dos Pretos; a Terra da Santa, 6,6 alqueires, é a parte que foi mantida pelos seus *filhos*, que pautaram sua identidade nessa devoção.

Essas relações vão, portanto, além do registro de terras, além do preceito constitucional. A identidade é construída em correlação ao território, e dessa relação se cria e se informa o direito à terra. Em que pese a realidade do Carmo e das comunidades descendentes de quilombo de um modo geral, as reflexões acerca da configuração fundiária, dos critérios de acesso e legitimação da propriedade devem estar presentes ao longo do processo de reconhecimento, protegendo-se do movimento de homogeneização imposto pelo ordenamento jurídico, de modo a aproximar o olhar sobre a singularidade da situação.

As orientações relacionadas às construções identitárias estão inscritas nos agentes e nos territórios, e são evidenciadas por meio da memória, da ação e da prática, permeadas pelo universo simbólico dos agentes, categorias e regras mediante as quais pensam e representam sua existência (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). Portanto, o território socialmente ocupado tem sentido vital para o grupo e indica relações travadas por seus membros, que envolvem a solidariedade, parentesco, religiosidade, ritualidade

festiva e expectativas que são projetadas sobre ele (CHAGAS, 2001). A religião interrelaciona-se com o território, carregado de símbolos, significados e imagens: é instrumento de reprodução de agentes sociais, e passa a ser compreendido em sua flexibilidade, elasticidade formal e de conteúdo, expressas nas relações que desenvolvem com noções de tempo e espaço, onde a característica fundamental não é pautada em qualquer rigidez, visto que são relações marcadas por modificações, junções e fragmentações (SOUZA FILHO, 2001).

Religião é aspecto central na análise do fomento identitário, categoria analítica de entendimento da lógica social do grupo. A terra e o terreiro não significam apenas uma dimensão física:

“Mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral de todos que tem o registro na história, da experiência pessoal e coletiva de seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente” (ANJOS, 2006: 49).

Sendo assim, a territorialidade configura-se enquanto espaço de relações sociais – e sagradas – palco de uma cultura própria e organização social específica. Parentesco e território constituem identidade, de forma estrutural – o parentesco – e de forma fluida, considerando a flexibilidade dos grupos e que identidades não são fixas (BARTH, 1976). O território religioso é dotado de estruturas específicas e favorece o exercício da fé e da identidade religiosa, que ocorre no tempo e no espaço. Sistemas religiosos formam territorialidades que extrapolam limites institucionalmente demarcados.

E no que tange ao parentesco, a genealogia pode transcender as relações de consangüinidade, por relações que não mantêm laços reais. Há métodos de coesão social que ultrapassam redes de parentesco, em lógicas diversas nem sempre visíveis, daí a relevância do uso da história oral e técnicas de entrevista voltadas às narrativas. O conceito de memória e a tradição oral fazem-se necessários na interpretação dos processos identitários da comunidade em questão, esta que constrói uma imagem de si, é enraizada em dado território e mantêm formas de sociabilidade específica.

“O trabalho da memória e o filtro por ela escolhido – a história da ocupação das terras – para desembocar na discussão sobre identidade. Nessa discussão, o território assume dimensões socio-políticas e quase cosmológicas importantes na construção da identidade distintiva do grupo – a memória mundo (...) inscrita no solo do lugar” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999: 17).

O que se tem é uma vasta rede de relações que se estruturam enquanto afinidades afetivas, pelo parentesco ou pelo compadrio, ou ainda em relações

ritualizadas. E designam territorialidades específicas, no contexto da construção histórica do espaço pelo tempo, em uma rede de significações simbólicas, onde a descendência – o passado – e a resistência – o presente – comprovam a ancianidade e dão existência concreta à história.

Toma-se o conceito de grupo étnico, que se associa à idéia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de auto-atribuição¹⁵, e vai-se a critérios organizativos que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações. Assume-se a teorização de Barth (1967), enquanto foca aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, passa a tomá-los não mais como concretos, e sim como modos de organização pautados na consignação e auto-atribuição dos indivíduos a determinadas categorias de etnicidade; esta que abrange ainda a interação com o modo de relação que o grupo mantém com o meio, e a noção de territorialidade vem à tona, convergindo para território determinados etnicamente, contendo modo particular de uso de recursos, com a idéia de uso comum.

Os critérios de pertença na interação social, em relação com a questão da identidade coletiva e, por conseguinte, a questão específica da etnicidade, voltam-se à problemática da fixação de símbolos identitários que estruturam a crença em uma origem comum (CUNHA, 1986). Nesse sentido, Poutignat e Striff-Fenart (1997) argumentam que o diferencial da identidade étnica frente às outras formas de identidade coletiva é a orientação ao passado, no qual se representa a memória coletiva, uma história mística, com significações que dão, por sua vez, sentido à organização e interações sociais.

A posse das terras é então tomada como repertório de expressões peculiares que se distinguem das disposições jurídicas formais de propriedade e titulação, evidenciando territorialidades carregadas de especificidades que fogem à estrutura agrária. Territórios específicos, de preto ou de santo, se interpenetram simbolicamente, sendo construídos historicamente e legitimados por um sistema de relações sociais intrínseco a cada comunidade, o que extrapola o reconhecimento oficial, escapa à judicialização e resiste à homogeneização posta por procedimentos administrativos do Estado. Aqui, os remanescentes de escravos são antes remanescentes da Santa, que se

¹⁵ Os princípios da auto-identificação por parte dos grupos são regulamentados pelos Artigos 1 e 2 da Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho em 1989. Vê então que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor; os direitos das minorias, em especial minorias étnicas, têm particularidade de aplicação, tendo em vista que nesses casos o princípio democrático da maioria não pode prevalecer, pois não cabe a esta maioria determinar quais direitos assistem à minoria (ALMEIDA & PEREIRA, 2003).

faz presente no espaço, no discurso, nas relações cotidianas, nos nomes de família, e nas relações sociais estabelecidas, no âmbito interno do grupo e deste com o mundo a sua volta.

Considerações Finais

As manifestações religiosas expressas pela Comunidade do Carmo mostram-se como evidências do Catolicismo Popular. Dado o relativo isolamento em relação aos círculos oficiais da religião e a fé que sempre orientara sua condição, determinadas características de sua religiosidade puderam ser mantidas no tempo e se apresentam como singularidades no campo do estudo da religião. São, ainda hoje, os próprios leigos os agentes promotores de sua fé, de suas festas e demais práticas. A Festa de N.Sra.do Carmo representa a identidade exposta, a fé que adquire forma em seu espaço e evidencia relações comunitárias. O calendário religioso reitera a situação social perpassada pela religião, consolidando o processo fluido de construção identitária. As relações, estruturadas pelo parentesco e pela fé, se manifestam e mutuamente se reforçam em um arcabouço de referências simbólicas. E, visto que tem abrangência coletiva, integra a totalidade do grupo e tem, portanto, papel central em sua formação.

O processo de construção identitária desses remanescentes de quilombo parece ter-se constituído em torno da devoção aos santos, frente aos quais se colocam em relações horizontais, contrariando as relações verticais da escravidão. A identidade quilombola não é, até recentemente, parte do cotidiano do grupo que, a partir de dado momento, o “pós laudo de reconhecimento” do Ministério Público Federal, passa a ser oficialmente reconhecido como beneficiário de direito constitucionalmente assegurado. O emprego do termo “quilombola” ganha expressão e força política, em contextos diversos e mediante circunstâncias diversificadas, em locuções realizadas entre novos sujeitos sociais e seus interlocutores.

Um novo horizonte se abre com o ‘redescobrimento’ de sua história¹⁶ e com a emergência de novos direitos. Até então, seus privilégios emanavam da Santa, compreendiam o direito de permanecer em suas terras, e somavam os deveres de viver de maneira devota. Um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao

¹⁶ “Agora a gente tem a nossa história escrita. Agora a gente sabe como é que foi que aconteceu”. Dona Teresinha do Carmo, em reunião de entrega do Laudo Antropológico de Reconhecimento, agosto de 2009.

cotidiano de devoção foi sobreposto a uma nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento jurídico da comunidade como remanescente de quilombo. Entretanto, para que tenham efetivo acesso aos direitos, devem agregar novas óticas, mudar viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela generalidade da lei, em novo jogo reinterpretaivo que se articula, soma, conflita ou complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária é espelhado diante da nova moldura formal à qual se ajusta. A identidade do grupo se reconstitui, em uma dinâmica múltipla, que recombina a faceta de **devotos** com a de **cativos**. Apesar do conflito, retratado por sucessivos atos de expropriações e perseguições, a comunidade se mantivera unida ao redor da capela, ao redor da Santa. A fé fixa-se na base do grupo, que precisará se recompor e reorganizar quando lançados frente à categoria jurídica “*remanescente de quilombo*”. Uma identidade baseada na devoção reage a partir das novas categorias classificatórias, que são apropriadas e ressignificadas, à frente da situação de “**Escravos de Nossa Senhora do Carmo**”, em detrimento de “**Filhos de Nossa Senhora do Carmo**”.

As abordagens se entrecruzam: uma diz respeito à complexidade do processo de reconhecimento de comunidades enquanto remanescente de quilombo, outra se refere à construção da identidade em um bairro negro a partir da religião: **terras de preto** como origem legal, **terras de santo** como construção cotidiana.

As bases de formação da identidade pautada na fé podem ser vistas por meio das práticas religiosas, que explicitam a devoção, bem como os aspectos da identidade a ela associada em falas cotidianas. A partir dessa reflexão, pode-se pensar acerca do processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, mas não abarca singularidades. Tal é o caso da comunidade do Carmo: embora membros sejam descendentes de escravos, não é esse o aspecto mais vivo de sua identidade. Ainda que mencionem “*o tempo dos escravos*”, esse passado não está fixado na memória. A memória atualizada cotidianamente é a da devoção e a Santa ocupa posição relevante para os moradores, como constituidora daqueles enquanto grupo diferenciado, como grupo étnico. No processo de reconhecimento, entretanto, a apropriação de um passado escravo passa a ser uma das fontes irradiadoras de direitos.

A construção identitária opera por meio da religião, mas a ênfase recai em colocar a questão em face da regulamentação jurídica da identidade, a partir do

reconhecimento oficial realizado pelo Estado com base no Artigo 68 do ADCT/CF-88. A Comunidade do Carmo passa **da devoção à escravidão**, enquanto construção; elementos de sua identidade prestes a ganhar novos pesos. A partir da reflexão sobre construção identitária e o reconhecimento, que cria novos sujeitos sociais, vê-se o modo pelo qual os moradores do Carmo respondem às novas imposições, formalidades e distinções dadas pela lei genérica, e modo como o processo impacta no peculiar cotidiano social e religioso do grupo.

O direito prescrito pelo artigo 68 do ADCT insere-se na confluência entre direitos para igualdade racial, direitos coletivos e sociais, direitos fundiários e étnicos. Sendo o sujeito de direito a coletividade, opõem-se a rigidez do artigo com as singularidades da comunidade, e a categoria jurídica faz-se distante da realidade. A posse da terra é repertório de expressões peculiares que se distinguem das disposições jurídico-formais de propriedade e titulação, evidenciando territorialidades carregadas de especificidades que fogem à estrutura agrária de organização fundiária. Ainda que as terras ocupadas tenham sofrido redução de 99,72% em um século, os negros do Carmo mantêm-se unidos em torno da fé na Terra da Santa.

Bibliografia

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito**. In HABETTE, J. & CASTRO, E. (org.) Na Trilha dos Grandes Projetos. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

_____. **Terras de Preto**. In A Guerra dos Mapas. São Luís, 1995.

_____. **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.

_____. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In LEITÃO, S. (Org.) Direitos Territoriais de Comunidades Negras Rurais. São Paulo: ISA, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. & PEREIRA, Deborah Duprat de B. **As Populações Remanescentes de Quilombos – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?** Seminário Internacional “As minorias e o Direito”, 2003.

ANJOS, Rafael S.A. **Quilombola: tradição e cultura de resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARRUTI, José Maurício A.P. **A Emergência dos ‘Remanescentes’:** notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: MANA 3(2), 1997.

_____. **O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT.** In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras.** Mexico. Fondo de Cultura y Economía, 1976.

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

CHAGAS, Miriam de Fátima. **A política de reconhecimento dos remanescentes das comunidades de quilombos.** Horizontes Antropológicos, v.07, n.15, 2001.

CUNHA, Manoela Carneiro. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.

GUSMÃO, Neusa Maria M. **Terras de Pretos, Terras de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro.** Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília, 1995.

MELO & SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravista.** Belo Horizonte: UFMG, 2002a.

_____. **Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural.** Revista Afro Ásia, n. 28, 2002b.

MOLINA, Sandra Rita. **(Des) Obediência, Barganha e Confronto: a Luta da Província Carmelita Fluminense pela Sobrevivência (1780/1836).** Dissertação (Mestrado). UNICAMP, São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro.** In Catolicismo Popular, REB, 36, 1976.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção Brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUZA FILHO, C.F.M. **Multiculturalismo e Direitos Coletivos.** In Santos, B. S. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

