

Autorização concedida a Biblioteca Central da Universidade de Brasília pelo Professor Emerson Ferreira Rocha, em 25 de maio de 2021, para disponibilizar a obra, gratuitamente, para fins acadêmicos e não comerciais (leitura, impressão e/ou download) a partir desta data.

A obra continua protegida por Direito Autoral e/ou por outras leis aplicáveis. Qualquer uso da obra que não o autorizado sob esta licença ou pela legislação autoral é proibido.

REFERÊNCIA

ROCHA, Emerson Ferreira. Política do simbólico e mercados: considerações a partir do caso quilombola. **Terceiro Milênio**: Revista Crítica de Sociologia e Política, v. 12, n. 1, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://www.revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/147>. Acesso em: 11 jun. 2021.

Política do simbólico e mercados: considerações a partir do caso quilombola

*The politics of symbolic and the markets: the case of
quilombos in Brazil.*

EMERSON FERREIRA ROCHA

RESUMO:

Esse artigo traz uma discussão sobre a política quilombola sob o ponto de vista dos processos de formação de novos sujeitos econômicos. Para tanto, discute-se primeiramente o tipo de descolamento entre registros normativos envolvidos na própria concepção da política de reconhecimento e demarcação de territórios quilombolas. Em segundo lugar, descreve-se o que será chamado de circuito de produção da política quilombola, que envolve o Estado, a sociedade civil e sistemas peritos. Finalmente, discute-se a articulação entre etnicidade e mercados e a correlata conversão de marcadores étnicos em “marca”.

Palavras-chave: Quilombos; Sociologia econômica; Sociologia da cultura.

ABSTRACT:

This article discusses the policy of recognition of “quilombo” communities in Brazil under perspective of the formation of new economic subjects. Firstly, the article discusses the detachment among normative registers involved in conception of policy of recognition and demarcation of lands of quilombos. Secondly it will be described what will be called circuit of production of quilombola policy, that includes State, civil society and expert systems. Finally, we discuss the relations between ethnicity and markets, considering the conversion of ethnic signs into "brand".

Key words: Quilombos; Economic sociology; Sociology of culture.

INTRODUÇÃO

Contemporaneamente, no Brasil, existem diversos grupos sociais que se identificam com a condição de “comunidade tradicional”. Nesse texto, aborda-se especificamente a questão quilombola. Espera-se, contudo, que alguns aspectos mais abstratos da discussão possam contribuir para a compreensão de outras situações específicas, assim como para debates de caráter teórico. A próxima seção discute o tipo de normatividade envolvida na própria concepção da política de reconhecimento de territórios quilombolas. Em seguida, uma seção descreve o que será chamado de circuito de produção da política quilombola, destacando o papel de três vértices institucionais distintos: o Estado, a sociedade civil e o sistema perito (acadêmico). Finalmente, discute-se a articulação da política quilombola com a formação de novos sujeitos econômicos, sob o prisma das relações entre etnicidade e mercados e a correlata conversão de marcadores étnicos em “marca” (COMAROFF E COMAROFF, 2009). Na conclusão, destaca-se a importância da Sociologia Econômica para pesquisas sobre o tema.

I - O DIREITO À TERRA COMO DIREITO À DIVERSIDADE

O primeiro aspecto que chama atenção na política quilombola é a definição do direito à posse e ao usufruto da terra como direito à realização de uma diversidade cultural. Talvez trivial a um primeiro olhar, este enquadramento situa o conflito de interesses em torno da terra em um campo peculiar de disputas prático-semânticas e de construção de legitimidade. O trabalho de produção da política quilombola pode ser visto, pelo menos sob um ângulo, como um trabalho de deslocamento de certos conflitos pela terra do registro semântico,

político e jurídico da regulamentação fundiária para o registro da “regulação cultural” (HALL, 2017).

O registro da regulamentação fundiária orienta-se pelo princípio da função social da propriedade e por uma noção de justiça distributiva. Um exemplo que ilustra esse espírito é o Estatuto da Terra, lei de 1964, que, sem ter tido muito alcance prático, previa, no seu artigo primeiro, a reforma agrária como “um conjunto de medidas que visem a promover melhor distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade” (BRASIL, 1964). Cabe notar que um dos primeiros casos de titulação de território quilombola, o da Comunidade Remanescente de Quilombo da Boa Vista, mobilizou para sua fundamentação a Lei nº 4.947/1966, que estabelece normas de direito agrário visando à implementação da reforma agrária prevista pelo Estatuto da Terra. À época, o ano de 1995, havia um vácuo normativo no que concerne à aplicação da previsão constitucional, de 1988, da política de titulação quilombola. Assim, o descolamento para uma política da diversidade, já anunciado pela Constituição mais recente, iniciava-se provisoriamente com recurso a dispositivos normativos anteriores, orientados pelo registro da regulamentação fundiária.

O Poder Executivo federal, no segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso (1998 a 2002), levaria a cabo a tarefa de produzir normativas específicas para a implementação de uma política de demarcação de terras em nível nacional, tendendo a consolidar a afirmação de direitos fundiários com base no marcador identitário quilombola. Houve, ao longo dos anos 1990, iniciativas no âmbito do nesse sentido, envolvendo a formação de frentes parlamentares, mas estas não ganharam articulação e corpo e, portanto, não resultaram em produção legislativa específica sobre o tema (MATSUOKA, 2012). Ao final dessa década, quando avançou projeto de lei acumulando a massa crítica de anos de debate sobre o delineamento de uma política quilombola, o Poder Executivo tomou a frente do processo, que passou a ser conduzido mediante instrumentos como decretos e portarias, cujo *status* jurídico é inferior ao das leis, mas que permitem ao Executivo concentrar decisões sobre o desenho e a implementação da política (ARRUTI, 2009). Pode-se dizer que as movimentações no Congresso Nacional eram sintoma de que a demanda pela efetivação da política ganhava *momentum* e, um pouco mais de uma década depois da previsão constitucional, o Decreto nº 3.912/2001 (BRASIL, 2001) vinha dispor sobre

o processo administrativo referente ao reconhecimento, à definição, à demarcação e à titulação de terras às comunidades remanescentes de quilombos.

Uma marca importante desse decreto foi o apelo estratégico a uma acepção substancialista de cultura e de grupo étnico, expressa na exigência, para o reconhecimento de uma comunidade como remanescente de quilombo, da comprovação material de que as terras em litígio estavam ocupadas por quilombos em 1888, data da abolição oficial da escravidão no Brasil. Está nítida a noção implícita de grupo étnico enquanto uma ubiquidade cultural, geográfica e mesmo biológica (um mesmo grupo no nível de sua reprodução física). Tal concepção, obviamente, tem como efeito prático restringir as possibilidades de demarcação de terras sob a insígnia de quilombola. A própria situação de insegurança social e jurídica que a política pública intenciona corrigir torna difícil e, muitas vezes, impossível para as comunidades coligir provas materiais dessa ocupação em períodos tão remotos. Ainda e para além disso, essa noção substancialista de grupo étnico vai de encontro a uma zona de consenso nas Ciências Sociais, consolidada ao longo do século XX, em torno de um conceito técnico tanto de cultura quanto de fronteiras étnicas enquanto um construto dinâmico, atualizável, fato que fez com que a Antropologia cumprisse um papel importante na revisão desse desenho de política (ARRUTI, 2009; O'DWYER, 2009)¹.

Durante o primeiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006), foram editados novos instrumentos normativos, decretos e portarias, com o objetivo de reformular a política para comunidades quilombolas. Os textos agora faziam apelo a uma noção dinâmica de cultura e de formação de grupos étnicos, tendo como efeito estratégico viabilizar, de maneira mais ampla, o reconhecimento de comunidades quilombolas e a posterior titulação de terras. Com isso consolidou-se, ainda que sempre sob disputa nos campos político e jurídico, um ciclo de implementação da política quilombola sob o registro do reconhecimento da diversidade cultural.

Embora possa soar como excesso de abstração, podemos dizer que, de maneira geral, uma política pública assume uma ontologia humana de fundo. No nível mais concreto, essa ontologia se expressa em certos pré-requisitos, em termos de habilidades de ação, para o acesso bem-sucedido aos dispositivos de implementação dessa política. Um exemplo bem claro consiste na exigência implícita, feita pelas burocracias, de capacidades mínimas de organização e de planejamento nos moldes da racionalidade legal. Já no nível mais abstrato,

¹ Curioso notar que o argumento, mais recentemente utilizado contra o atual desenho da política, da inconstitucionalidade da regulamentação de artigo constitucional por decreto, sem mediação de produção legislativa, também foi invocado, àquela altura, para questionar aquele desenho (O'DWYER, 2009, p. 281).

a ontologia de fundo das políticas públicas remete ao próprio substrato normativo que fundamenta seus propósitos e seus procedimentos. A ideia de justiça redistributiva, por exemplo, faz referência a um ser humano genérico, universal, portador de um direito natural à dignidade. Ao mesmo tempo, ela percebe esse ser humano genérico como socialmente situado e entende que, em determinadas situações, é preciso intervir de maneira a reparar condições que, potencialmente ou de fato, indeferem o acesso à vida digna. Há assim, na ontologia humana que faz pano de fundo à noção de justiça redistributiva, a combinação entre universalismo de princípio e particularismo situacional. O que impera como valor é um universal, mas há situações em que um tratamento particularista se faz necessário para a garantia do acesso a essa universalidade.

A situação não é exatamente a mesma quando a ontologia de fundo trabalha com um particularismo de princípio. Na justiça redistributiva, o universalismo de princípio coexistente ao particularismo situacional permite ou, melhor dizendo, tende a um tratamento regularmente implícito com a ontologia humana subjacente. Trata-se, ali, do que assumimos como “naturalmente” constitutivo do *humano* em geral. A explicitação dos conteúdos implícitos se dá somente quando se torna necessário extrair dessa noção de humanidade os fundamentos que definem determinada situação como degradante ou indigna. Já quando o particularismo é um princípio, há necessariamente uma explicitação sistemática das referências simbólicas que se arvoram constitutivas de um particular, de um diverso. Isso porque a política da diversidade não toma simplesmente uma ontologia humana como pano de fundo; ela tem por base a própria proposição de ontologias, base daquilo a que Hall (2017) se refere como produção de novos sujeitos.

Assim, na investigação sobre como se estruturam essas políticas, não cabe primeiramente investigar o conjunto dos discursos que disputaram e disputam a definição legítima de um diverso. Mais especificamente, escrutinar diferentes definições concorrentes sobre o que é um quilombo não constitui o ponto central na presente discussão. Antes, o objetivo aqui é olhar para o “circuito cultural” (HALL, 2017, p. 34) que regula os processos de legitimação das diversidades. Em outras palavras, cabe investigar aquilo que torna praticável a proposição de diversidades culturais como fundamento de direito à posse de recursos materiais por grupos específicos.

II - O CIRCUITO DE PRODUÇÃO DA POLÍTICA QUILOMBOLA

A semântica da diversidade está inserida num contexto de lutas práticas por reconhecimento que, em sua expressão institucional, significam lutas por direitos. Com isso, constrói-se um campo de arbítrio sobre as diversidades legítimas a pleitearem afirmação e proteção jurídicas. O Estado, instituição titular do poder de nomeação, ganha centralidade na estruturação desse campo. No âmbito dele se desdobram as disputas semânticas e a arbitragem sobre a legitimidade das demandas por reconhecimento. Para bem compreender o exercício desse arbítrio, contudo, é preciso compreender o Estado não como um bloco monolítico, mas como uma rede de arranjos institucionais. Isso não significa questionar o caráter centralizado do Estado e, por conseguinte, o fato de que repousa sobre as autoridades públicas o poder de instituir os instrumentos normativos que dão corpo à política. Significa apenas perceber que, no processo mais longo e contínuo de produção desses instrumentos, as esferas estatais constituem um ambiente institucional heterogêneo, no qual ocorrem disputas e articulações por interesses que, no caso, projetam-se num plano de concorrências semânticas.

O objeto central do circuito de produção da política quilombola tem a ver com a própria definição do que é *ser* quilombola, quer dizer, com o desafio de formular essa noção como dotada de referentes concretos, especificáveis. Como visto na seção anterior, a forma adquirida por essa definição é repleta de implicações práticas. Uma definição substancialista de grupo étnico, por exemplo, tem efeitos estratégicos restritivos sobre a distribuição de direitos. Já uma definição mais sensível ao caráter dinâmico das formações de identidades pode ter efeitos dilatadores. De qualquer modo, a operacionalização da noção de quilombo implica um esforço de formalização e de redução da polissemia do termo; como o termo é, a princípio, polissêmico, o esquadrinhamento das diferentes propostas de especificação constituiria em si mesmo um objeto de pesquisa.

Não é esse, contudo, o objetivo do presente texto. Não se trata de uma discussão sobre a validade do *status* de etnicidade deste ou daquele grupo. Antes, o interesse está em como diferentes instâncias de discurso se articularam na produção dessa política. É nesse contexto que se propõe a falar aqui em um circuito de produção da política quilombola, noção parte

de uma articulação entre as ideias de “circuito cultural” (HALL, 2017) e de “trabalho cultural” (PALMIÉ, 2007; PEEL, 1989).

A ideia de trabalho cultural está fortemente relacionada a uma abordagem histórico-antropológica. Ela se refere a processos de formação de grupos étnicos (PEEL, 1989) ou de redefinição nas suas fronteiras e nos seus mecanismos sociais de suporte e continuidade (PALMIÉ, 2007). A ideia é chamar a atenção para o caráter multidimensional desses processos, que envolvem tanto a política quanto a cultura. Com foco em contextos coloniais e de diáspora, esses estudos vasculham as articulações e conflitos entre agentes do Estado, da Academia, de Igrejas, assim como lideranças comunitárias, consolidadas ou emergentes, nas dinâmicas de emergência e de reconfiguração de identidades culturais. Particularmente, chamam atenção para atores estratégicos que, transitando por espaços de poder e desempenhando papéis institucionais, exercem protagonismo nessas dinâmicas. O método historiográfico é mobilizado para permitir uma leitura processual a partir de dois níveis: de um lado as transformações macrossociais como aquelas vinculadas ao colonialismo e à globalização; de outro, a agência de atores relevantes envolvidos com a formação das identidades, com o primeiro nível de análise servindo, de modo geral, como pano de fundo para o segundo. Nessa abordagem, as etnias são consideradas muito mais como processos ou projetos do que como estruturas culturais, conforme o seriam segundo acepções antropológicas mais clássicas (PEEL, 1989, p. 200). Isso não significa considerá-las simples invenções arbitrárias de atores estratégicos em contextos singulares, já que os grupos e populações que passam por esses processos não constituem tábulas rasas sobre as quais se inscrevem os marcadores diacríticos de uma identidade específica (PEEL, 1989, p. 201). Trata-se apenas de descolar o tópico da etnicidade do plano de análise das estruturas simbólicas, sincrônicas, para o plano sócio-histórico.

A ideia de circuito de produção parte do pressuposto de que essa maneira de compreender as etnias é aplicável ao contexto da política quilombola. Assume-se que os quilombos constituem processos ou projetos, mais do que estruturas em sentido estritamente sincrônico. O objetivo, contudo, não é uma investigação histórico-antropológica sobre esses processos de formação, mas uma descrição do ambiente institucional em que esses atualmente ocorrem. É nesse sentido que se evoca a ideia de “circuito cultural”, que procura designar de maneira ampla a convergência de

diferentes dispositivos sociais para dinâmicas de regulação, dentre as quais se contam processos de “constituição de novos sujeitos” (HALL, 2017). Aplicada ao contexto específico da política quilombola, tal ideia sugere uma descrição do arranjo de diferentes atores e mecanismos institucionais envolvidos, em dado momento, com os processos de enquadramento dos quilombos no escopo dessa política.

O circuito de produção da política quilombola se forma por três nós principais: o sistema perito (no caso, as Ciências Sociais), os aparelhos burocrático-jurídicos do Estado (para os quais confluem ações tanto do Poder Executivo, quanto do Legislativo e do Judiciário) e a sociedade civil. Agendas de pesquisa distintas podem ser estabelecidas conforme se coloque em foco um ou outro desses nós. Por exemplo: se a investigação recai sobre o ambiente burocrático-jurídico, pode-se, entre outras possibilidades, optar por investigar as ações de apenas um dos três poderes ou então colocar o foco sobre a maneira pela qual demandas da sociedade civil são acolhidas e processadas por atores do Legislativo e do Executivo, ou, ainda, sobre o modo como essas mesmas demandas recebem tratamento judicial.

No caso do presente texto, procura-se descrever o circuito de produção da política quilombola a partir da atuação do sistema perito. Essa opção é heurística porque esse sistema parece ter sido o principal responsável pelos esforços de mediação conceitual necessários em um processo que envolve atores e ambientes bastante heterogêneos entre si. Destacadamente, a noção de territorialidade operou como um dispositivo de mediação entre três mundos semânticos distintos, que correspondem exatamente aos nós mencionados logo acima².

Com efeito, a noção de territorialidade se coloca na interseção entre três registros envolvendo a política quilombola. Ela é mobilizada para oferecer uma elaboração que cumpra com exigências distintas: (1) ser válida do ponto de vista acadêmico, respondendo,

² Destaque-se que Arruti (1997) e Little (2002) chamaram atenção para a centralidade dessas mediações nas políticas que interseccionam a questão fundiária com a questão das identidades. Little (2002, p. 271) nota que o “reconhecimento fundiário” nos processos de formação dessas comunidades envolve as dimensões etnográfica, burocrática e política, aspecto que ganhe destaque no presente texto pela descrição do circuito de produção da política quilombola a partir de três nós: o sistema perito, o ambiente burocrático-jurídico e a sociedade civil. O caso é que a noção de territorialidade veio a desempenhar de modo mais pleno, situando-se no núcleo mesmo da implementação da política pública, as funções de mediação que o autor via sendo cumpridas pelo termo “povos tradicionais”. Arruti (1997, p. 21–23) percebia a mesma importância das mediações semânticas na formação de “novos sujeitos políticos” através dessas políticas, chamando atenção para como a ideia de “remanescente” operou como dispositivo de compatibilização entre as aspirações substancialistas intrínsecas à noção de identidade, sobretudo quando mobilizada sociopoliticamente, e a realidade dinâmica da formação dos grupos concretos.

portanto, ao sistema perito; (2) ser operacional do ponto de vista burocrático-jurídico; e (3) ser politicamente viável, isto é, eficaz enquanto referência aglutinadora para os grupos quilombolas no âmbito da sociedade civil. Essa tripla exigência converge para uma mesma intenção de definição: definir as comunidades remanescentes de quilombo é, ao mesmo tempo, um primado acadêmico, um imperativo jurídico e uma necessidade política. A questão é que as lógicas institucionais e as convenções formais na base de cada uma dessas exigências são distintas. O interesse na ideia de territorialidade reside precisamente na sua capacidade de transitar entre esses diferentes regimes de validade. A ideia, em si, de abordar o espaço físico enquanto socialmente apropriado pelo ser humano não constitui novidade teórica no âmbito das Ciências Sociais. Trata-se, no mínimo, de uma intuição implícita em toda a trajetória dessas disciplinas, e que ganha, há décadas, formulação explícita e sistemática pelo menos nos âmbitos da Geografia Política e da Geografia Cultural (AGNEW E MUSCARÀ, 2012; COSGROVE E JACKSON, 1987). O que há de especial na noção de territorialidade, quando mobilizada no contexto da política quilombola, reside em sua capacidade de mediação.

No que diz respeito à validade intelectual, a noção de territorialidade é permeável a desenvolvimentos contemporâneos na teoria antropológica sobre formação de etnicidades, os quais destacam o caráter dinâmico das fronteiras étnicas por oposição a acepções mais substancialistas, comuns a teorias clássicas (BARTH, 1998). Nem a vida simbólica dos indivíduos que formam uma “cultura” se circunscreve a um conjunto de significados e de modos de expressão com coerência lógica interna (BARTH, 1989), nem a duração dos grupos étnicos está relacionada à ausência de trânsitos e de transformações ao longo do tempo (BARTH, 1998). Com isso, a noção de territorialidade se presta à descrição e à análise adequadas dos diferentes processos de formação das comunidades quilombolas. Torna-se possível compreender que essa formação não está necessariamente ligada à existência de ubiquidade entre um grupo socialmente fechado, uma organização política e econômica específica e um conjunto particular e internamente coerente de símbolos e de significados. Em termos bem práticos, compreende-se que o isolamento com relação ao contexto social mais amplo não constitui condição necessária para que se identifiquem grupos como comunidades remanescentes de quilombo. Antes, tal isolamento constitui, no caso, uma circunstância pouco provável, uma vez que, de modo geral, os quilombos se formam

precisamente em processos de diferenciação que ocorrem *mediante* a interação com o contexto mais amplo. Em suma, ao coadunar-se com a constatação de que fronteiras étnicas não apenas coexistem como também se formam e perduram no tempo através de dinâmicas sociais, a noção de territorialidade se habilita como chave para o trato com as comunidades quilombolas pelo sistema perito.

A exigência de operacionalidade do ponto de vista burocrático-jurídico coloca, por sua vez, questões diferentes. Estabelecer as “comunidades quilombolas” enquanto recipientes de direitos equivale a um primado sistêmico pela positividade do grupo étnico enquanto uma entidade discreta, bem delimitada do ponto de vista espaço-temporal. Recursos válidos do ponto de vista do sistema perito, como descrever identidades grupais em termos de “correntes de tradições culturais” (BARTH, 1989, p. 130), prestam aqui pouco serviço. Dada a compreensão do *modus operandi* da etnicidade, torna-se imperativo agora designar um *opus operatum*, tarefa a que a noção de territorialidade também se habilita. Se a referência ao território permite abordar a dinâmica das formações de grupos a partir de sua relação com o espaço, ela permite também identificar um determinado padrão de interpenetração entre espaço simbólico e espaço físico. Sem perder de vista a perspectiva histórica – mas, antes, contando com ela –, é possível identificar, a partir de dados empíricos tanto etnográficos como documentais, padrões no que se refere ao regime de propriedade, às práticas de transformação da natureza e aos vínculos afetivos com o lugar. Em outras palavras, aquilo que Little (2002, p. 254) designa explicitamente por “cosmografia” e submete a uma elaboração conceitual sistemática constitui, como nota o mesmo autor, uma noção solidária ao próprio conceito de territorialidade. Mesmo se mobilizada apenas implicitamente, essa noção permite relacionar um grupo a um espaço físico determinado, a partir da cultura. Com isso, estabelece-se a mediação entre a abordagem histórico-antropológica do sistema perito e os imperativos sistêmicos de positividade dos aparelhos burocrático-jurídicos do Estado.

Quanto à necessidade de oferecer uma referência aglutinadora para os grupos quilombolas no âmbito da sociedade civil, a noção de territorialidade é eficaz por um sentido mais óbvio e, também, por outro, um pouco mais sutil. O sentido óbvio reside no fato mesmo de ela identificar um grupo como detendo o usufruto legítimo de um território. Isso, por si só, constitui um fator de aglutinação ao dar formulação a um grupo de interesse com relação a um objeto definido. Contudo, a relação entre o interesse objetivo e o comportamento subjetivamente orientado àquele interesse não é direta. O fato de um grupo ter, objetivamente, um interesse em comum não garante que as ações no interior desse grupo

serão efetivamente coordenadas em torno desse mesmo interesse³. Existe um entremeio entre, por um lado, o interesse objetivo que se possa imputar a um grupo a partir de sua posição numa dada estrutura de distribuição de recursos e de direitos e, por outro, as orientações subjetivas para a ação em conjunto. Neste entremeio, revela-se contingente se haverá ou não coordenação efetiva das ações. Tudo depende das dinâmicas políticas que tenham em vista levar o grupo a uma ação estratégica concertada. Resulta daí a faceta mais sutil pela qual a noção de territorialidade pode operar como referência aglutinadora no âmbito da sociedade civil. Ela oferece um argumento de legitimação para o que Avritzer (2008) define como representantes por afinidade. Dadas as condições sociais iniciais de que partem, em geral, os grupos quilombolas, a instituição formal de associações tende a ser um estágio relativamente tardio em todo o processo de formação mediante o circuito da política pública. Portanto, os ritos formais de legitimação de lideranças também só têm lugar mais ou menos tardiamente. Muitas vezes, a própria instituição desses ritos formais depende da atuação enérgica de lideranças nativas junto ao grupo. A instituição desses ritos formais não se estabelece, de maneira geral, como um ponto de partida, mas sim como um dos processos desencadeados pela política pública, no contexto da própria formalização da comunidade enquanto pessoa jurídica perante o Estado. Antes disso, contudo, lideranças precisam ter outra fonte de legitimidade para representarem suas comunidades em interações com atores relevantes no circuito de produção, inclusive outros atores-chave no próprio âmbito da sociedade civil, como organizações não governamentais que desenvolvem iniciativas de apoio ou de assistência técnica e jurídica. Essa fonte é o seu “pertencimento” ao território, como se operasse a máxima: aquele a quem pertence a terra também é terra, a terra o possui.

Antes de terminar essa seção, cabe destacar que há dois níveis de reconhecimento na política quilombola: o reconhecimento nominal e o distributivo, quer dizer, a titulação de terras. Embora articulados conceitual e praticamente, estes níveis se distinguem, e isso se reflete na intensidade com a qual o circuito de produção da política é acionado. Atualmente, cabe à Fundação Palmares reconhecer nominalmente, mediante autodeclaração dos grupos, a sua identidade enquanto

³ Trata-se de um consenso na teoria da ação que, em discussões clássicas, se apresenta, por exemplo, pela diferenciação, feita por Max Weber, entre posição de classe, dadas pela localização objetiva na estrutura de distribuição dos recursos relevantes, e formação de classes, referente à ação concertada.

comunidade quilombola. Por outro lado, o reconhecimento distributivo, que pressupõe o nominal, envolve procedimentos mais complexos, com exigências mais duras de positividade das comunidades e seus territórios. É nesse momento que o imperativo de positividade pelos aparelhos burocrático-jurídicos e as demandas ao sistema perito se intensificam. A descrição do circuito de produção feita nessa seção tem em vista sobretudo o reconhecimento distributivo, compreendendo-se, implicitamente, o reconhecimento nominal como apenas uma de suas etapas. Na próxima seção, são abordadas as relações entre as comunidades quilombolas e o mercado. Nesse caso, o reconhecimento nominal pode ter relevância para além de uma etapa para o reconhecimento distributivo.

III - QUILOMBOS E MERCADOS

A reflexão sobre a questão dos quilombos no âmbito das Ciências Sociais tem estado fortemente condicionada pela sua participação, enquanto conhecimento perito, no circuito de produção da política quilombola. As reflexões e pesquisas têm se concentrado nas questões da origem e do estatuto de etnicidade dos quilombos, assim como do próprio desenvolvimento institucional da política de demarcação e titulação de terras. O objetivo central desse texto é chamar atenção para um tema promissor e ainda pouco abordado: a relação dos quilombos com a atividade econômica naquilo que concerne à comercialização de bens simbólicos. O objetivo principal é firmar, como objeto de reflexão e de pesquisa para a Sociologia Econômica, a demarcação e titulação dos quilombos como processo de produção de novos sujeitos econômicos, dando especial atenção às particularidades dos mercados em que esses novos agentes estão, potencialmente ou de fato, inseridos.

É importante notar que se trata, aqui, de considerar um tipo particular de atividade econômica. Num sentido amplo, a dimensão econômica na política quilombola é, sobretudo no caso dos quilombos rurais, óbvia: a titulação de terras significa a apropriação de direito sobre um ativo econômico fundamental na atividade agropecuária: a terra. A segurança jurídica da posse de terras protege, portanto, uma atividade econômica das comunidades que pode ir da produção de subsistência à produção capitalista, passando pela produção mais ou menos regular de excedentes para a comercialização. Essas variações em escala e racionalidade da produção dependem de fatores econômicos e socioantropológicos, e a investigação desses fatores constitui, sem dúvida, importante matéria. Todavia, o tipo de inserção econômica em foco nesse texto diz respeito a atividades que existem mediante a produção de uma identidade quilombola, quer dizer, relacionadas especificamente à

dimensão cultural dos processos de regulação e de emergência de novos sujeitos, abordada nas seções anteriores. Embora ainda pouco estudado, o tema tem chamado a atenção de alguns pesquisadores cujas contribuições servem aqui de contraponto para o debate.

Particularmente, os trabalhos de Bowen (2017) e de Penna-Firme e Brondizio (2007) abordam a questão dos quilombos pelo prisma das relações entre política do simbólico e economia. Ambos tematizam como atividades econômicas relacionadas ao marcador identitário quilombola conectam as pessoas e grupos a mercados locais e globais. Considerando o caso do turismo étnico, os autores observam a formação de novos sujeitos econômicos a partir da possibilidade de obtenção de renda mediante a comercialização de símbolos, práticas e ambientes relacionados à identidade cultural quilombola. A atração pelo consumo dessa experiência, ou melhor, pela experiência enquanto modo de consumir símbolos, práticas e ambientes, é característica de um mercado amplíssimo, integrado em nível global por circuitos turísticos e organizado em nichos pelo compartilhamento de certas valorações, referentes não apenas à autenticidade cultural, como também, em suas interseções com o turismo ecológico, ao campo semântico da sustentabilidade (COMAROFF E COMAROFF, 2009).

A produção desses sujeitos econômicos e sua atuação envolve uma rede de atores institucionais. A atuação do Estado se estende para além do reconhecimento nominal e da titulação de terras. O próprio reconhecimento nominal ganha maior significação prática, tornando-se uma espécie de selo que agrega legitimidade à etnicidade enquanto marca. Além disso, por meio de iniciativas como a política dos Pontos de Cultura, por exemplo, são feitos investimentos na capacitação dos quilombolas para exploração do turismo étnico (PENNA-FIRME E BRONDIZIO, 2007). O trabalho de regulação cultural ultrapassa assim o circuito de produção da política quilombola, procurando induzir novas formas de integração ao mercado. Organizações da sociedade civil também dilatam sua ação para fora do escopo da assistência jurídica para a proteção dos direitos sobre a terra, agindo também, a partir de fluxos transnacionais de capital e de convênios com o Estado, para a capacitação e para a assistência aos quilombos em suas atividades econômicas. Empresas que integram a cadeia produtiva do turismo (agenciamento, transporte, hotelaria, alimentação) também passam a observar as atividades dos quilombos como eventos relevantes no seu ambiente estratégico, traçando então planos para conectar novos

circuitos turísticos, de modo a auferirem receitas do acréscimo na circulação de pessoas e de mercadorias (PENNA-FIRME E BRONDIZIO, 2007).

Mas se esses estudos permitem traçar esse cenário de possibilidades, eles tecem, por outro lado, questionamentos com relação a tais prospectos. Penna-Firme e Brondizio (2007) percebem, a partir de estudos de caso, um estrangulamento das possibilidades estratégicas desses novos agentes econômicos, dado pela interseção entre os campos semânticos e prático-institucionais da identidade cultural e da sustentabilidade. Os autores notam uma contradição entre, por um lado, os incentivos à exploração da atividade turística pelos quilombos e, por outro lado, as regulamentações de proteção ambiental que restringem o manejo dos biomas. Essas restrições tenderiam a coibir demasiadamente atividades produtivas. Orientadas pela vinculação da etnicidade “tradicional” à preservação ambiental, as ações que fundem o ecoturismo com o turismo étnico poderiam acabar produzindo uma camisa de força a impedir atividades capazes de gerar maiores receitas para as comunidades quilombolas. Em contextos em que a atividade turística não constitui mais do que uma fonte de renda complementar para as comunidades, corre-se o risco de transformar a mercantilização da tradição numa “mercantilização da pobreza” (PENNA-FIRME E BRONDIZIO, 2007, p. 369).

A crítica chama atenção, portanto, para um possível resultado infausto, não premeditado, da produção desses novos agentes econômicos. Esse resultado, contudo, não é necessário. Mesmo em situações em que o aproveitamento econômico dos marcos identitários gere apenas uma renda complementar, muito ainda depende de como os mecanismos de regulação e de restrição são concebidos e aplicados, permitindo ou não a pluriatividade. Assim, a degeneração de mercantilização da identidade cultural em mercantilização da pobreza constitui uma hipótese a ser avaliada em cada caso. De qualquer modo, a preocupação dos autores chama atenção para uma questão geral. Num primeiro momento, a articulação entre turismo étnico e ecoturismo pode aparecer como uma simples soma de forças, uma convergência entre dois campos semânticos distintos, favorável do ponto de vista estratégico ao agregar legitimidade e, possivelmente, recursos. Contudo, colocam-se em jogo processos de regulação diferentes, que podem tanto convergir quanto conflitar, tanto articular dispositivos para um mesmo fim quanto dar força de norma a finalidades concorrentes.

Bowen (2017), por sua vez, chama atenção para duas questões, ambas relacionadas às situações de vulnerabilidade econômica experimentadas por comunidades quilombolas. A primeira questão parte de um estudo de caso no estado da Bahia, em que a autora nota que

a construção da identidade nacional brasileira impõe dificuldades para que os quilombos atinjam um requisito importante para o sucesso no turismo étnico: a conversão da identidade étnica em marca. Em sua perspectiva, a narrativa de uma identidade nacional brasileira sincrética absorve os potenciais elementos diacríticos de uma identidade especificamente quilombola no caldo da cultura nacional. Como o que se vende no turismo étnico é justamente uma atividade codificada enquanto experiência única e exclusiva, a experiência de um modo de vida étnico ou de alguns de seus símbolos e práticas, tal dificuldade representaria um sério obstáculo ao turismo étnico quilombola. Inserido num arranjo local de atividade turística fortemente orientado pelo marcador da cultura “afro-brasileira” (BOWEN, 2017, p. 21), o quilombo em estudo ficaria restrito à condição de um anexo ao circuito turístico estabelecido, fortemente controlado por agências do Estado e por empresas de médio porte. Essa condição estrangularia as possibilidades de ganho de escala pelo turismo étnico, mantendo-o, mais uma vez, como mera fonte de renda complementar.

O que se deve objetar aqui é se essa condição se deve, de fato, à subsunção da identidade étnica quilombola à identidade nacional. Comaroff e Comaroff (2009, p. 123) já chamavam a atenção para a comercialização da nacionalidade como um processo análogo ao turismo étnico, notando que a marca nacional é compatível com a ideia de uma nacionalidade internamente diversificada, “policultural”. Assim, nada leva a crer que o sincretismo característico da “brasilidade” e, especialmente, da “afro-brasilidade” constitua um empecilho, no campo prático semântico, para o pleno desenvolvimento da etnicidade quilombola como marca. O estrangulamento observado pela autora deve estar antes associado à síndrome de carências da comunidade. Síndrome que envolve, além do baixo poder aquisitivo, privações no que se refere às capacidades para se inserirem como atores com algum protagonismo na organização dos circuitos turísticos. Essa objeção a parte das conclusões da autora é relevante porque descola o debate do tema da (improvável) contradição intrínseca entre os marcadores “afro-brasileiro” e quilombola e o situa no tópico da construção de capacidades. A inserção de quilombos em circuitos turísticos centrados na marca da nacionalidade pode constituir não um entrave, mas uma janela de oportunidades para ganhos de escala. Os pontos de estrangulamento se encontram nas capacidades dos atores e nas composições de interesse estabelecidas por atores estratégicos no circuito turístico. A questão não é de uma contradição intrínseca entre as conversões

do étnico e do nacional em marca, mas de correlações de força, articulações e coalizões entre atores nesse circuito⁴.

A segunda questão salientada por Bowen (2017, p. 123) é a de que seus estudos de caso mostram não haver a substituição da venda do trabalho pela venda da cultura, uma tendência que seria apontada por Comaroff e Comaroff (2009) como traço dos processos de comercialização da etnicidade. Aqui, para além de ser questionável que esses autores teorizem que essa substituição constitua, para além de uma possibilidade, uma consequência necessária do turismo étnico, cabe considerar que a pluriatividade não está definitivamente associada à pobreza, podendo constituir um eixo importante em estratégias de desenvolvimento, mesmo em contextos rurais (SHNEIDER, 2004). Mais uma vez, é na síndrome de carências, em termos de recursos e de capacidades institucionalizadas, que se localiza o obstáculo. A dedicação ao turismo étnico como fonte não exclusiva de receitas não constitui, em si, um problema. Se em muitas situações a pluriatividade é um reflexo da insuficiência de qualquer das atividades para garantir o sustento e o bem-estar de comunidades e famílias, por outro lado, os novos agenciamentos econômicos pela exploração do turismo étnico não devem ter como objetivo, pelo menos não a princípio, a sua eliminação pela substituição da venda do trabalho pela venda da cultura ou, melhor dizendo, pela venda do trabalho cultural. O investimento, pelos quilombos, no turismo étnico dentro de uma agenda mais ampla de pluriatividade pode ser, inclusive, uma estratégia adequada ao contexto brasileiro.

CONCLUSÃO

Uma das maiores expectativas com relação à economia étnica é a de que ela ofereça uma oportunidade para a melhoria nas condições vida, auferindo renda e contribuindo para a construção de capacidades. Essa expectativa, aliás, está no fundo de boa parte do que foi discutido na seção anterior sobre o turismo étnico quilombola. Nessa conclusão, procuram-

⁴ Isso não quer dizer que não existam dificuldades postas no plano simbólico para a valorização da identidade quilombola enquanto marca. Destaque-se o preconceito do qual essas comunidades são alvo, manifestação localizada e específica de estereótipos raciais mais amplamente difundidos. Nesse sentido, a agenda de pesquisa sobre turismo étnico no Brasil deveria levar em conta, por exemplo, os circuitos concentrados na região sul, onde se convertem em marca identidades associadas a fluxos de imigração europeia. Pelo menos em uma cidade visitada pelo presente autor, uma atração exhibe réplicas em miniatura de lugares e de prédios turísticos das mais diferentes regiões do país, articulando a especificidade local a uma nacionalidade ao mesmo tempo diversa e englobante. Comparar como se relacionam o étnico e o nacional em diferentes situações – por exemplo, a dos quilombos e a das colônias – pode proporcionar uma visão sobre como o plano das valorações que remetem à hifenização entre cultura e “raça” afeta os horizontes do turismo étnico no Brasil.

se salientar alguns aspectos de risco, na busca de um diagnóstico mais equilibrado. Observe-se que um conjunto de limites para a melhoria das condições de vida através da economia quilombola está associado às próprias condições iniciais dessas comunidades, que, em geral, estão em situação de “dupla desvantagem competitiva” (LIGHT, 2005, p. 653): desvantagem de mercado de trabalho, associada a dinâmicas de discriminação, e desvantagem de recursos produtivos (quer materiais, quer incorporados sob a forma de capacidades), ocasionada por um acúmulo histórico de privações. O que se considera agora é se há limites ou riscos relacionados às características intrínsecas da comercialização da etnicidade.

Para avançar nessa direção, cabe uma observação preambular sobre juízos acerca da comercialização da cultura inspirados pela teoria crítica. Basicamente, a ideia é a de que quando passam a contar como itens de circulação no mercado, os construtos culturais perdem sua aura, sua autenticidade. O aspecto crítico dessa crítica é o de que tal consequência não é de maneira alguma necessária, podendo a mercantilização estar associada mesmo à “redescoberta” e ao “reavivamento” do valor expressivo dos produtos culturais (COMAROFF E COMAROFF, 2009, p. 20). De maneira mais geral, a ideia de aura remete as interpretações a uma ecologia específica calcada na relação entre indivíduo (quer na posição de criação, quer na de fruição) e obra, perdendo-se de vista precisamente o fato de que o entrecruzamento entre produtos culturais e mercados ocorre por processos de conformação de novas ecologias (FARIAS, 2005).

Se for possível compreender os problemas com a abordagem tradicional da teoria crítica em termos de um “déficit sociológico” (HONNETH, 1993), descubra-se de imediato a contribuição necessária da sociologia econômica para esse debate. A ideia de perda de autenticidade como consequência necessária da comercialização de produtos culturais se assenta numa premissa teórica que hipostasia o mercado enquanto sistema de racionalidade puramente instrumental e na correlata dedução de efeitos imediatos, em termos de perda de autonomia, sobre a experiência subjetiva. Nesse sentido, a sociologia econômica proporciona um contraponto basilar não apenas por chamar atenção para a contingência histórica dos mercados, mas por extrair desse fato elementar uma abordagem dos fatos econômicos preocupada com as relações sociais mais amplas em que estes estão inseridos (POLANYI, 2000). No caso em questão nesse texto, chama-se atenção para o conjunto de mediações que se

colocam entre os mercados, compreendidos como sistemas formais, e a experiência subjetiva; mediações que envolvem dispositivos, redes de atores e instituições diversas como as que compõem o circuito de produção da política quilombola, assim como os próprios circuitos de produção e de trocas de bens culturais.

O que precede quereria dizer que as preocupações colocadas pela teoria crítica são de todo descartáveis? A questão é que elas precisam ser redimensionadas. Com efeito, reconhece-se como um dos dilemas característicos da comercialização de produtos culturais, e da comercialização da etnicidade em particular, “o difícil equilíbrio entre exotismo e banalização” (COMAROFF E COMAROFF, 2009, p. 142). Contudo, embora seja de certa maneira análoga à oposição entre o autêntico e o inautêntico, a oposição entre exotismo e banalização remete mais propriamente ao plano societário, destacando que a comercialização pode, pelas necessidades de customização e ampliação de escala, desestabilizar a função de símbolos e de práticas como quadros de referência para a sociabilidade dos grupos em questão. A articulação entre identidade e mercadoria reside exatamente na possibilidade de que a alienação do produto cultural enquanto marca esteja na contraface da sua apropriação como referência de autorrelação prática pela coletividade. O risco é o rompimento unilateral, pelos imperativos da comercialização, dessa dialética entre função de marca e função de sociabilidade.

Finalmente, uma nota sobre o objetivo mais geral desse texto. Se a literatura recente sobre quilombos no Brasil tem dado mais atenção à formação de novos sujeitos políticos, muito em consequência da própria posição que as Ciências Sociais ocupam no circuito de produção da política quilombola, o que se procurou salientar aqui é a articulação desse tema com o da formação de novos sujeitos econômicos. Trata-se de uma agenda promissora de pesquisas para a Sociologia Econômica que, ao que tudo indica, se beneficiaria de um estrito diálogo com a Antropologia, diálogo já preconizado por Karl Polanyi (2000) em seu estudo clássico para a área.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGNEW, J.; MUSCARÀ, L. **Making Political Geography**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

ARRUTI, J. M. Quilombos. **Jangwa Pana; Santa Marta**, v. 8, n. 1, p. 102–121, dez. 2009.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7–38, out. 1997.

AVRITZER, L. Sociedade civil, instituições participativas e representação: Da autorização à legitimidade da ação. **Dados**, v. 4, n. se, p. 0–0, 2008.

BARTH, F. The analysis of culture in complex societies. **Ethnos**, v. 54, n. 3–4, p. 120–142, 1 jan. 1989.

____. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. [s.l.] Waveland Press, 1998.

BOWEN, M. L. Who owns paradise? Afro-Brazilians and ethnic tourism in Brazil's quilombos. **African and Black Diaspora: An International Journal**, v. 10, n. 2, p. 179–202, 2017.

BRASIL. Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Brasília: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em: 30 jun. 2019.

BRASIL. Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm. Acesso em: 30 jun. 2019.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. **Ethnicity, Inc.** 1ª ed. [s.l.] University of Chicago Press, 2009.

COSGROVE, D.; JACKSON, P. New Directions in Cultural Geography. **Area**, v. 19, n. 2, p. 95–101, 1987.

FARIAS, E. Faces de uma festa-espetáculo: redes e diversidades na montagem do ciclo junino em Caruaru. **Sociedade e Cultura**, v. 8, n. 1, 2005.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, 21 fev. 2017.

HONNETH, A. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. London: MIT Press, 1993.

LIGHT, I. The Ethnic Economy. In: SMELSER, N. J.; SWEDBERG, R. (Eds.). **The Handbook of Economic Sociology**. Second ed. New York: Princeton University Press, 2005. .

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade. p. 40, 2002.

MATSUOKA, E. A. DE C. **Discurso e representação política: estudo do comportamento político dos parlamentares integrantes da Frente Parlamentar Mista pela Igualdade Racial e Defesa dos Quilombolas**. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

O'DWYER, E. C. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o Direito e a Antropologia. **FRONTEIRAS: Revista de História**, v. 11, n. 19, p. 165–178, 13 nov. 2009.

PALMIÉ, S. O trabalho cultural da globalização iorubá. **Religião & Sociedade**, v. 27, n. 1, p. 77–113, jul. 2007.

PEEL, J. D. Y. The cultural work of Yoruba ethnogenesis. In: TONKIN, E.; MCDONALD, M.; CHAPMAN, M. (Eds.). **History and ethnicity**. London: Routledge, 1989. p. 198–215.

PENNA-FIRME, R.; BRONDIZIO, E. The Risks of Commodifying Poverty: rural communities, quilombola identity, and nature conservation in Brazil. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 5, n. 2, p. 355–373, 2007.

POLANYI, K. **A Grande Transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

SHNEIDER, S. A abordagem territorial do desenvolvimento rural e suas articulações externas. **Sociologias**, n. 11, p. 88–125, jun. 2004.

Emerson Ferreira Rocha

Professor adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e membro colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da mesma universidade.