

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p. (introdução. p. 13-42)

Os Quilombos e a Prática Profissional dos Antropólogos

Eliane Cantarino O'Dwyer

Até recentemente, o termo *quilombo* era de uso quase exclusivo de historiadores e demais especialistas que, por meio da documentação disponível ou inédita, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o nosso passado como nação.

A partir da Constituição Brasileira de 1988, o quilombo adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.

Assim, *quilombo* ou *remanescente de quilombo*, termos usados para conferir direitos territoriais permite, “através de várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel 1989,7). Como não se trata de uma expressão verbal que denomine indivíduos, grupos ou populações no contexto atual, o emprego do termo na Constituição Federal levanta a seguinte questão: quem são os chamados *remanescentes de quilombos* que têm seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal?

Pode parecer paradoxal que os antropólogos, que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia (ao definir seu campo de estudos por um corte sincrônico no “presente etnográfico”), tenham sido colocados no epicentro dos debates sobre a conceituação de *quilombo* e sobre a identificação daqueles qualificados como *remanescentes de quilombos*, para fins de aplicação do preceito constitucional.

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome

titulada (como reza o artigo 68º do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado.

Tal aspecto presencial, focalizado pela legislação, tem levado antropólogos a seguir um princípio básico: o de “fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente” (Sahlins 1990:19). O fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora (Barth 2000: 31.). Isso, sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretense isolamento geográfico e/ou social através do tempo.

A constituição de limites à definição de unidades étnicas proposta por Barth, não constitui propriamente uma novidade; contudo, ela difere da proposição tradicional, que considera uma raça = uma cultura = uma linhagem e que define uma sociedade como uma unidade que rechaça e discrimina as outras. O que sugere, como diz igualmente Wolf (1987), um mundo de povos separados em suas respectivas sociedades e culturas, podendo ser isolados como se fossem uma ilha, para efeito de descrição etnográfica. Nessa perspectiva, a questão da continuidade das unidades étnicas no tempo deixaria de ser considerada problemática, sendo suas diferenças explicadas pela condição de isolamento e separabilidade entre elas. Nesse sentido, poder-se-ia conceber que comunidades originárias de quilombos mantivessem propriedades sociais e culturais herdadas, de modo praticamente contínuo, tanto no tempo, como no espaço, e as variações, passíveis de serem descritas a partir de situações de contato.

Tal perspectiva tem o efeito prático de produzir um tipo de conhecimento que, ao determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende revelar suas identidades, até por eles próprios “desconhecidas”. Todavia, há algum tempo os antropólogos têm abdicado dessa postulação, que produz uma visão explicativa sobre a totalidade impossível de ser apreendida pelos chamados “nativos”.

A partir de Barth (1969), a persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças. Na introdução ao livro “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” (1969), o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo, que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente os “sinais diacríticos”, isto é, as diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (Barth 2000: 32,33). Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença.

Essa abordagem tem orientado a elaboração de Relatórios de Identificação, os também chamados Laudos Antropológicos, no contexto da aplicação dos direitos constitucionais sobre as *comunidades negras rurais*, consideradas *remanescentes de quilombos*, de acordo com o preceito legal. Em lugar de emitir uma opinião pré-concebida sobre quais os fatores sociais e culturais que definem a existência de limites, é preciso levar em conta somente as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos, como nos adverte Barth (idem). Assim, “apenas os fatores socialmente relevantes podem ser considerados diagnósticos para assinalar os membros de um grupo” (idem), sendo que a característica crítica é a “auto-atribuição de uma identidade básica e mais geral” (idem) que, no caso das *comunidades negras rurais*, costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata.

Para Barth, os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos grupos étnicos, como também em uma “estrutura de interação” (Barth 2000: 35), a qual permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, sua interação em outros setores.

Pode-se contestar que essa definição das *comunidades negras rurais remanescentes de quilombos* como grupos étnicos atributivos - que devem ser definidos a partir de sinais e emblemas considerados socialmente significativos pelo grupo, e não por um olhar classificador de um observador externo - abra um espaço possível para as manipulações pelos atores sociais da identidade étnica. Segundo nossas atividades de pesquisa, observamos a partir das formulações de Barth, que as identidades étnicas são igualmente “imperativas”, não podendo ser suprimidas temporariamente por outras definições mais favoráveis da situação de contato interétnico.

A observação dos processos de construção dos limites étnicos e sua persistência no caso das *comunidades negras rurais* – também chamadas *terras de preto* (com a vantagem de ser um termo nativo, e não uma palavra importada historicamente e reutilizada), permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum como de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. Pode-se concluir, como no caso precedente dos direitos indígenas, que os laudos antropológicos ou relatórios de identificação sobre as *comunidades negras rurais* (para efeito do artigo 68º do ADCT) não podem prescindir do conceito de grupo étnico, com todas as suas implicações (Oliveira 1998: 273,274).

Antes, porém, de finalizarmos essas considerações de caráter mais conceitual, que pretendem recuperar as questões de convergência de horizontes entre pesquisadores e suas implicações na elaboração de laudos antropológicos e/ou relatórios de identificação nos casos das *comunidades negras rurais remanescentes de quilombos*, gostaríamos de destacar o fato de que os grupos que orientam suas ações no sentido da aplicação do preceito constitucional (o artigo 68º do ADCT) são, freqüentemente, considerados de exclusividade negra, o que evoca muito diretamente a noção de raça há muito banida das ciências sociais pela associação entre características morfológicas: traços fenotípicos e a cultura (Seyferth 1986). Igualmente nesse domínio, a aparência exterior só importa quando sentida como característica comum, o que constitui, por isso, uma fonte de contrastividade entre os grupos.

Resta “saber o que é especificamente étnico na oposição entre ‘eles’ e ‘nós’, e nos critérios de pertença que fundam esta oposição” (Poutignat e Streiff-Fenart 1998: 12). A identidade étnica tem sido diferenciada de “outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado” (idem: 13). Esta referência a uma origem comum presumida, parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” (idem) - portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica.

O foco das investigações é o limite étnico que define o grupo. No contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais remanescentes de

quilombos ou às chamadas terras de preto, tal limite passa a contar igualmente com sua concomitante territorial.

Para refletir sobre essas questões em que a demarcação de limites e a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada, focalizaremos situações etnográficas em que diferentes grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68º do ADCT. A participação dos antropólogos nesse processo, através da elaboração dos chamados “relatórios de identificação”, ocorreu em uma conjuntura de pressão do movimento negro e a criação de mecanismos de representação, como a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas –CNACNRQ, em 1996, que passaram a exigir dos órgãos governamentais a aplicação do preceito constitucional. Os debates foram travados inclusive na esfera do legislativo, com a formulação de anteprojeto de lei que visam regulamentar a aplicação do artigo. Agências de governo, como a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, e o INCRA, criaram suas próprias diretrizes e procedimentos para o reconhecimento territorial das chamadas comunidades rurais quilombolas.

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, tiveram um papel decisivo no questionamento de noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de *remanescente de quilombo*, ao indicar a necessidade de os fatos serem percebidos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem, em suas ações, a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal. A perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, em 1994, é expressa em documento que estabelece alguns parâmetros de nossa atuação nesse campo. De acordo com este documento, “o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil.(...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que

desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.(...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”.

A publicação do primeiro caderno da ABA sobre Terra de Quilombo, em 1995, ao levar em conta o campo de discussão e de ação social delineado pela aplicação do dispositivo constitucional, contou com a contribuição de antropólogos que realizavam pesquisas nas chamadas *comunidades negras rurais* em diferentes regiões do país. A presente publicação representa, de certo modo, um desdobramento daquele primeiro caderno e expressa a participação intensa dos antropólogos, reunidos em uma rede de pesquisadores através da ABA, e articulados às demandas de *comunidades negras rurais* que, através da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CNACNRQ, solicitavam aos órgãos governamentais e ao poder legislativo o reconhecimento de seus direitos territoriais. A disputa em torno da posse da terra e o envolvimento de grandes empreendimentos agropecuários, madeireiros ou a pura e simples grilagem com fins de especulação imobiliária acabaram por tornar necessários os “relatórios de identificação” como prática administrativa de órgãos governamentais para conferir direitos. Tal prática encontra-se referida no precedente indígena dos procedimentos da FUNAI. Há, contudo, uma diferença no caso dos grupos étnicos *remanescentes de quilombos*. Alguns dos relatórios de identificação das “terras de quilombos” foram elaborados por antropólogos pertencentes a uma rede constituída através da ABA, e têm contado, para sua intensa articulação, com recursos da Fundação Ford através do projeto Terra de Quilombo. Por sua vez, estes relatórios não se resumem a peças técnicas enviadas aos órgãos de governo. As questões implícitas em sua elaboração e as experiências concretas dos pesquisadores inseridos nessa rede foram debatidas em inúmeros seminários realizados pela ABA e em seus encontros bianuais – as Reuniões Brasileiras de Antropologia. A presença e participação de antropólogos nos encontros realizados pelos

representantes das *comunidades negras rurais*, mobilizadas estas pelo reconhecimento de seus direitos constitucionais; as manifestações oficiais da ABA em relação aos anteprojotos de lei e às tentativas de organismos governamentais de regulamentar a aplicação do artigo 68º do ADCT, assim como o diálogo constante com o Ministério Público Federal, têm garantido um posicionamento independente das visões e procedimentos comprometidos com interesses próprios aos quadros da burocracia.

Assim, é como coordenadora do grupo de trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo na gestão 1994-96 e como membro das diferentes comissões criadas pelas diretorias dos períodos subseqüentes, as quais me confiaram a coordenação do projeto Terra de Quilombo, firmado entre a ABA e a Fundação Ford, que organizo esta nova publicação. Ela tem o propósito de expor para debate público a elaboração de trabalhos que representam um tipo de intervenção num campo específico de articulação e envolvimento do mundo intelectual com os movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos, os quais reivindicam o direito à diferença cultural, à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais. Estes saberes não se coadunam, necessariamente, com as concepções pretensamente científicas de formas de conhecimento institucionalizadas em procedimentos administrativos de organismos governamentais e grupos que detêm o poder econômico e político. Tais agentes e agências, sejam ou não governamentais, conforme nossas observações, procuram, em muitas situações, implementar políticas públicas capazes de definir como bem comum interesses de fato particulares, em detrimento das práticas sociais e culturais dos grupos étnicos que se definem legalmente como *remanescentes de quilombos*. No contexto da elaboração dos relatórios de identificação, é preciso, ainda, destacar que a questão da garantia dos direitos territoriais passa a ser considerada estratégica para se assegurar a existência social e cultural desses grupos, que reivindicam a aplicação do artigo 68º do ADCT.

A participação intensa de antropólogos na luta pelo reconhecimento de direitos étnicos e territoriais a segmentos importantes e expressivos da sociedade brasileira, como as *comunidades negras rurais* e/ou *terras de preto*, rompe com o papel tradicional desempenhado pelos grandes nomes do campo intelectual, que garantem, com sua autoridade, o apoio às reivindicações da sociedade civil, subscritando, como peticionários, manifestos e documentos políticos. Ao contrário, os antropólogos brasileiros, que têm

desempenhado um importante papel em relação ao reconhecimento de grupos étnicos diferenciados e dos direitos territoriais de populações camponesas, ao assumirem sua responsabilidade social como pesquisadores que detêm um “saber local” (Geertz 1999: 11) sobre os povos e grupos que estudam, fazem de sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais.

Nem por isso, os relatórios de identificação ou laudos antropológicos produzidos, respectivamente, na esfera do poder executivo e judicial, devem ser considerados como uma espécie de atestado que garante a atribuição de direitos definidos pelo arcabouço jurídico. Nos relatórios e laudos produzidos neste contexto de afirmação dos direitos constitucionais, através do cumprimento do artigo 68º do ADCT, da CF/ 88, não há qualquer “promessa da normatização e da felicidade através da ciência e da lei” com a finalidade de “reforçar e estender o poder de especialistas” (Rabinow e Dreyfus 1995: 215). Este tipo de participação dos antropólogos, como ilustrado pelos textos da presente publicação, exige, ao contrário, uma “dimensão interpretativa no estudo de fenômenos sociais” (idem: 219), em que o investigador deve fornecer uma explicação sobre o sentimento de participação social dos grupos e do sentido que atribuem às suas reivindicações, assim como as representações e usos que fazem do seu território. Em suas pesquisas nas *comunidades negras rurais*, os antropólogos foram confrontados com situações em que a categoria *quilombo* como objeto simbólico representa um interesse diferenciado para os diversos sujeitos históricos, “de acordo com sua posição em seus esquemas de vida” (Sahlins 1990: 187).

Os textos deste livro seguem o preceito básico da disciplina quanto a submeter conceitos pré-estabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares (Peirano 1995), os quais permitem levantar a questão dos diferentes usos, limites e possibilidades no trabalho de pesquisa etnográfica.

No primeiro capítulo, o autor, com vasta experiência etnográfica nos casos das chamadas *terras de preto* no Maranhão, procede a uma leitura crítica da representação jurídica que considera quilombo como lugar de escravos fugidos, segundo uma definição do período colonial. Retomado no plano da produção de conhecimentos, de acordo com diversas fontes bibliográficas (desde o clássico de Perdigão Malheiro, “A Escravidão no Brasil” – ensaio histórico – jurídico - social de 1866, até trabalhos mais recentes como o de

Clóvis Moura, de 1966), o conceito de quilombo “ficou, por assim dizer, frigorificado”, isto é, como nos esclarece o autor, composto dos mesmos elementos descritivos produzidos em decorrência da “resposta ao rei de Portugal” em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Após uma revisão crítica dos elementos que compõem essa definição do período colonial, o autor considera diversos processos sociais e políticos que permitem discutir a construção histórica de uma autonomia camponesa fora do domínio da grande propriedade territorial e do seu poder de coerção. Neste sentido, ele aponta para a necessidade de um “corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica e com a definição de 1740, (devendo-se considerar) os deslocamentos ocorridos nesta definição e com o que de fato é, incluindo-se, neste aspecto objetivo, a representação dos agentes sociais envolvidos”. Da “releitura das fontes documentais e arquivísticas” aos “indícios desta idéia de quilombo, enquanto processo de produção autônoma”, são consideradas diversas situações sociais entre as quais as *terras de preto* no Maranhão, como no caso de Frexal. Essas situações, apontam para sistemas distintos e não reconhecidos legalmente de apossamento e uso comum da terra na estrutura agrária brasileira, perpassados por fatores étnicos: as chamadas “terras de preto, terras de santo e terras de índio”. Em diversas situações sociais apontadas pelo autor observa-se a ressemantização do conceito de quilombo, principalmente “se se considera a autodefinição dos agentes sociais e se converte a trajetória desses grupos num fenômeno sociológico em que identidade e território tornam-se indissociáveis, tem-se uma outra ordem de fatos”. Em sua releitura crítica das fontes, ficamos sabendo que tanto os juristas do século XIX (Tavares Bastos, Perdigão Malheiros, Joaquim Nabuco) quanto outros eruditos (dentre os quais Brandão Junior) em “suas observações diretas transcendem, em certa medida, as disposições jurídicas”.

Segundo o autor, “é necessário que nos libertemos da definição arqueológica – de ficar imaginando que o quilombo consiste naquela escavação arqueológica onde há indícios materiais e onde estão as marcas ruiformes da ancianidade da ocupação - da definição histórica, estrito senso, e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa de força, isto é, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, porque achava que tinha encerrado o

problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos”.

Nessa perspectiva, Almeida afasta-se, igualmente, do “ideário das agências de pretensão mediadora (...) que reduzem tudo ao componente agrário”. Tratam-se, ao invés disso, de “territorialidades específicas” de grupos sociais face a trajetórias de “afirmação étnica e política”. Desse modo, ao destacar sobretudo a necessidade de “leituras críticas e uma reinterpretação jurídica” da categoria quilombo, incluindo uma “revisão de esquemas interpretativos cristalizados no mundo erudito”, Almeida tem dado importante contribuição a este tema, que “constitui um objeto de reflexão que pressupõe uma constelação de noções operacionais próprias”.

Nos capítulos seguintes, o leitor poderá conhecer situações concretas de mobilização de diferentes grupos pelo reconhecimento dos seus direitos de acordo com o preceito constitucional. Assim, no segundo capítulo, seus autores vão destacar a semelhança entre o processo de reconhecimento das comunidades negras rurais de acordo com o artigo 68º do ADCT e a “legitimação oficial de povos e terras indígenas no Nordeste, intensificado nas últimas três décadas”. Às “comunidades remanescentes de quilombo” é igualmente “atribuído o papel de grupo étnico (considerado) elemento fundamental formador do processo civilizatório nacional”. Observam, ainda, que “no âmbito dos diversos processos de reconhecimento e legitimação, atualmente em curso no país, de comunidades negras rurais e de seus territórios tradicionalmente ocupados, o Ministério Público Federal, através de suas Procuradorias Regionais dos Direitos do Cidadão (PRDC), tem constituído fórum privilegiado organizador das ações judiciais que ora tramitam nas esferas competentes da Justiça Federal”. Mas a participação do “profissional de antropologia” tem ocorrido principalmente na “condução de processos administrativos, deflagrados pelos órgãos oficiais de proteção das denominadas *minorias étnicas* – a FUNAI, no caso dos povos indígenas, e a Fundação Cultural Palmares em se tratando de comunidades negras descendentes de antigos quilombos”. Estes “laudos e pareceres administrativos”, também chamados “processos de identificação de grupos étnicos e dos territórios por eles reivindicados, (...) geralmente (são) solicitados face a prevalência de um contexto de tensões e conflitos territoriais”.

Contudo, os autores fazem uma advertência quanto ao papel do antropólogo na realização desses laudos e perícias. O antropólogo “não deve se auto-revestir de uma autoridade acadêmica que, supostamente, capacita-o a afirmar ou mesmo negar a identidade de grupos étnicos e, ainda, definir as suas fronteiras frente a outros segmentos da sociedade nacional, pois, indubitavelmente, em última análise, cabe aos próprios membros do grupo étnico se auto-identificarem e elaborarem seus próprios critérios de pertencimento e exclusão, mapeando situacionalmente as suas fronteiras étnicas”. Por conseguinte, “ao antropólogo cabe, pois, o papel de identificar a estruturação interna do grupo e os seus processos sociais interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias nativas de auto-identificação”. Em relação à territorialidade dos grupos étnicos “remanescentes de quilombo”, encontra-se o seguinte comentário: “do mesmo modo que a etnicidade emerge tipicamente em um contexto conflitivo de contato com a sociedade nacional mais ampla, a idéia de um território fixo, delimitado, é esboçada no interior do grupo étnico quando este se vê compelido, pelas frentes de expansão, ou por setores politicamente influentes interessados em suas terras, a ordená-las e demarcá-las – o que Oliveira (1993) classifica como ‘processo de territorialização’ – sob pena de assistir impotente à sua usurpação gradual e definitiva por outrem. É, pois, tarefa do antropólogo investigar como o território é pensado pelo grupo no presente”.

Após a contextualização dos chamados laudos antropológicos e/ou relatórios de identificação, os autores deste segundo capítulo fazem uma descrição do processo judicial e, posteriormente, administrativo, de reconhecimento dos direitos de uma “comunidade negra rural no oeste baiano” conhecida pelos nomes Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba. “Localizada a 850 km de Salvador, na região do oeste da Bahia, município de Wanderley, às margens do rio Grande, a comunidade, constituída por cerca de duas dezenas de indivíduos, conforma, basicamente, uma grande família extensa aglutinada em torno de laços de consangüinidade e afinidade centralizados na liderança da matriarca Maria Pereira dos Santos, 76 anos - conhecida como Maria da Cruz -, 11 filhos, 60 netos e 55 bisnetos”.

A “revelação” à comunidade quanto ao seu direito na aplicação do artigo 68º do ADCT foi atribuída ao advogado que acompanhava o conflito territorial e “lera sobre a existência, na região, de diversos grupos ribeirinhos cuja origem poderia ser facilmente

remetida à época da chegada de levas de escravos oriundos do norte de Minas Gerais, que teriam escapado pelo rio São Francisco, subindo, posteriormente, o rio Grande, instalando-se no sopé da serra do Boqueirão, na margem direita do rio, em uma região de difícil acesso”. Segundo os autores do texto, “essa versão acerca da origem do grupo foi rapidamente veiculada pela mídia local como expressão de um fato histórico concreto – e rapidamente endossada pelo ex-prefeito de Wanderley e patrono da comunidade”. Através de uma caracterização histórica dessa região do São Francisco e do rio Grande, apresentada de forma resumida pelos autores para fins desta publicação, é recolocada a questão da “possibilidade da formação de quilombos como os de Xique-Xique (1801), no lado pernambucano”. Sobre a “situação atual (...), algumas categorias particulares de auto-adscrição e identificação apontam para a constituição progressiva de uma condição de orgulhosa independência e liberdade”, (em contraposição) “ao tempo da escravidão e de sujeição”. O “recorte étnico” é esboçado pelo critério racial - “é tudo preto” – e referido a uma origem comum reconstituída pelos laços de parentesco com “uma nêga nagô legítima”, bisavó materna de Maria da Cruz, ascendente mais antiga dos membros da comunidade de Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba.

O capítulo 3 é um relatório circunstanciado da comunidade negra rural de Conceição das Criolas, município de Salgueiro, Estado de Pernambuco. Através dele ficamos sabendo que Conceição das Criolas faz parte de uma listagem inicial de cinquenta comunidades encaminhada pela Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas aos órgãos governamentais para a aplicação do artigo 68º do ADCT. É importante ressaltar que uma liderança desta comunidade do sertão pernambucano integra a Comissão Nacional. Nos depoimentos dos moradores de Conceição das Criolas, a trajetória do grupo é marcada pelos conflitos territoriais. Assim, “um acontecimento muito presente na memória social é o que denominam de Guerra dos Urias, que consistiu num conflito entre negros e brancos, pois estes últimos queriam se apossar das terras (dos primeiros) (...). Com a revolta dos negros, os Urias, que constituíam uma família (branca), acabaram por se retirar da região”. Esta versão nativa de fatos memoriais sobre esse conflito é relacionada à existência de uma escritura das terras de Conceição das Criolas, à qual atribuem “um caráter quase mítico”. É considerado, ainda, que a disputa pela posse da terra nesta região e o modelo consciente do grupo sobre seus limites territoriais “facilitou bastante a

identificação dos pontos (georeferenciados) no campo, (pois) a comunidade já tinha sua proposta elaborada (do território) antes mesmo dos primeiros contatos feitos com a equipe técnica”. Quanto às fronteiras territoriais, “o pleito da comunidade se refere à delimitação de um território de 16 mil hectares, cuja dimensão vai além da espacial, pois o território apóia-se sobre o espaço, mas, na realidade, ele é uma projeção a partir do espaço”. Souza considera “a regularização do território de Conceição das Criolas como forma de garantir o espaço social daquela comunidade, ou seja, uma área de uma prática social, de um comportamento social que vem garantindo a unidade e a identidade do grupo”.

Na proposta de regularização fundiária apresentada pela comunidade fica assegurado o fluxo entre os moradores dos “sítios” que constituem o território de Conceição das Criolas, através de uma rede social caracterizada igualmente pela presença de “elementos religiosos” tanto na realização de “novenas” quanto na participação em “terreiros”. As referências feitas pelos membros da comunidade “aos locais relacionados às suas atividades presentes, assim como às de seus antepassados (...) constituem informações importantes para que seu território seja reconhecido como atrelado igualmente aos locais de relevante significado para a comunidade, (como) a serra Velha, atualmente incluída nas terras dos índios Atikum e Areias - onde a comunidade tem uma área *comum* de plantio - e a serra de Urubu, de onde é obtido o catolé para a confecção de vassouras. No trecho das terras próximo à serra do Umã, algumas famílias têm seu roçado dentro da terra indígena Atikum. São famílias que mantêm relações com a população e o Posto Indígena já há muito tempo, sem que isso constitua algum tipo de conflito”. Sobre a “identidade quilombola” em Conceição das Criolas, a representação social constrói um “mito de origem” sobre a chegada, no início do século XIX, de seis *criolas* nessa região, que teriam fugido da escravidão pelas margens do São Francisco. Souza chama atenção sobre a necessidade de serem realizados levantamentos e estudos mais sistemáticos no que se refere às documentações histórica e cartorial; porém, registra a escassez de fontes documentais disponíveis.

O material etnográfico sugere, ainda, que do ponto de vista dos seus moradores a legitimidade do pleito encontra-se fundamentada, igualmente, na atribuição das terras de Conceição das Criolas “ao patrimônio da santa”, Nossa Senhora da Conceição, constituído através de doação. Em se tratando das chamadas “terras de preto, terras de santo e terras de

índio” (Almeida 1983) - situações sociais não reconhecidas pela legislação agrária brasileira - o elemento étnico se faz presente na auto-definição de cada grupo por uma origem comum presumida, como no caso da doação da “terra da santa” para os moradores de Conceição das Criolas. As atividades de cunho religioso como as novenas - importante acontecimento social -, os festejos de Nossa Senhora da Assunção, em agosto, e Nossa Senhora da Conceição, em dezembro, assim como “a existência de *terreiros* ou *centros* que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena”, manifestam-se como símbolos identitários de “reafirmação étnica”, acionados nesse contexto.

O quarto capítulo apresenta um relato sobre a comunidade negra rural do Divino Espírito Santo, localizada no município de São Mateus, região norte do Estado do Espírito Santo. As trinta cinco famílias e cerca de 200 pessoas relacionadas entre si por laços de parentesco consideram-se como descendentes do “quilombo do Laudêncio”, nome de um ancestral comum. Sobre esta comunidade existem reportagens de jornais e, inclusive, um documentário intitulado “O último quilombo”. Malgrado esse reconhecimento público, os membros daquela comunidade consideram negativo o modo de sua retratação pela mídia: como “atrasados”, comparativamente às transformações sociais em curso. As prenoções do senso comum sobre quilombo devem ter se refletido neste tipo de caracterização do grupo através de uma perspectiva evolucionista, a qual associa o (chamado) “atraso” às condições de possível isolamento como garantia de preservação do passado e continuidade histórica.

Segundo Oliveira, os dados historiográficos indicam a existência de quilombos na região de São Mateus. Estes são conhecidos pelas figuras lendárias como Zacimba Gaba, “princesa africana de Cabinda, que após envenenar seu senhor fugiu com centenas de escravos, formando um quilombo na região de Itaúnas, que atualmente pertence ao município de Conceição da Barra. Os seguidores deste quilombo costumavam atacar as fazendas e embarcações que traziam escravos para o Porto de São Mateus e os libertavam”. Esclarece, ainda, que no século XIX, Benedito Meia-Légua é citado como líder de um quilombo em São Mateus. E que neste mesmo período, “Negro Rugério se aquilombou com um grupo (...) nas terras de dona Rita Cunha. Sob a proteção dela, passou a negociar a farinha de mandioca por eles produzida, o que lhe valeu a alcunha de Rei da Farinha”. Assim, os moradores da comunidade do Divino Espírito Santo, que se auto-definem como integrantes do Quilombo do Laudêncio, consideram este quilombo como filiado ora a um,

ora a outro dos quilombos acima mencionados. Contudo, a base da identidade dos membros dessa comunidade é a relação de parentesco, a qual está estreitamente vinculada à ocupação territorial e aos critérios de pertencimento do grupo.

Durante o trabalho de campo, o procedimento adotado por Oliveira para reconstituir o processo de ocupação territorial do grupo, através da memória social, pareceu-lhe “como costurar uma colcha de retalhos”, na medida em que cada morador foi “fornecendo uma parte da história por meio de relatos acerca da vida de seus ancestrais”. Tais relatos são condizentes com a “noção de transmissão do patrimônio cultural através da memória”, em que “o grupo volta ao passado para reelaborar o significado do presente e de sua identidade étnica”. Dessa forma, os festejos como o “Jongo de São Benedito” e o “Reis-de-Boi” manifestam-se também como símbolos identitários deste grupo. A demanda pela aplicação do artigo 68º do ADCT emerge num contexto de conflito territorial com a empresa Aracruz Celulose, que promove a plantação de eucaliptos, em escala industrial, nessa região.

O capítulo 5 focaliza o *povoado* de Jamary dos Pretos, no município de Turiaçu, Estado do Maranhão e baseia-se na realização de trabalho de campo para levantamento de material etnográfico. Foi elaborado em 1993, em forma de parecer, para o Projeto Vida de Negro da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. Após novo período de campo, em janeiro de 1997, foi reenviado como “relatório de identificação” à Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura por solicitação da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, integrada por lideranças dos povoados e movimento negro do Maranhão. O povoado de Jamary dos Pretos localiza-se na micro-região de Gurupi, município de Turiaçu, caracterizado como área de exclusividade negra no Maranhão, onde existiu um extraordinário número de quilombos ou mocambos. Em Jamary, constatamos, no presente etnográfico, que seus habitantes têm como memória social a experiência histórica dos chamados “mocambos”, termo pelo qual são conhecidos e definidos pelos moradores do povoado os “lugares de moradia e refúgio dos pretos livres”, como dizem, em contraposição às fazendas de escravos consideradas “lugar da dor, do trabalho forçado e da sujeição”.

A caracterização dos grupos étnicos como “categorias atributivas e identificadoras, empregadas pelos próprios atores” (Barth 2000: 27), é exemplificada através dessa situação etnográfica pelo uso da locução adjetiva (dos pretos), que os moradores do povoado

costumam acrescentar ao nome Jamary – Jamary dos Pretos ou, ainda, Povoado dos Pretos. Esta forma de qualificação “define, através da auto-atribuição, uma identidade afirmativa e uma territorialidade própria a um grupo social etnicamente organizado. Invertem, assim, as características estigmatizantes com que são conhecidos na sede do município de Turiaçu, onde usualmente são conhecidos como os *pretos dos campos naturais* ou os *pretos do Jamary*, designações que verificamos durante o trabalho de campo terem sido usadas de maneira irônica e depreciativa por moradores da cidade. A expressão *campos naturais* funciona, por um lado, como uma descrição da geografia (tipo de solo e vegetação) e, por outro, como uma referência ao tipo de apropriação feita desse território pela existência de terras de uso comum no povoado, de acordo com o que é descrito e comentado neste capítulo. Tais referências, utilizadas como critérios negativos de apreciação da identidade social deste grupo, expressam práticas comuns e cotidianas de discriminação e preconceito a que estão submetidos em seu contato com os de fora, os moradores do povoado de Jamary. Através de uma lógica da contradição, reapropriam-se, positivamente, contudo, da avaliação estigmatizante, e constroem, assim, uma identidade social relacionada ao pertencimento étnico e à ocupação de um território exclusivo”.

Numa perspectiva ecológica, pode-se igualmente considerar que a designação *pretos dos campos naturais* refere-se à ocupação, por este grupo étnico, de “nichos distintos no ambiente natural (o que deveria) reduzir ao mínimo a competição por recursos” (Barth 2000: 40). Contudo, como indicado no texto, “no Jamary ocorre acirrado conflito com interesses latifundiários de grandes criadores de gado do município de Turiaçu e de empreendimentos rurais que procuram se expandir às custas dos povoados e *terras de preto*, como no caso testemunhado da disputa, a partir de meados da década de setenta, entre os moradores do Jamary e o empreendimento CERES, realizado em seus limites territoriais”.

É nesse contexto de competição e conflito com interesses antagônicos, a reafirmação de fronteiras étnicas e do direito a um território exclusivo emergem: “*Isso aqui é um povoado de pretos*, disse-nos um morador do Jamary que recorre à ancianidade da ocupação do território e à herança da escravidão e dos mocambos para fundamentar os direitos que possuem sobre a terra inalienável e indivisa. As relações de parentesco estabelecidas entre os moradores do povoado e sua referência à situação histórica de

quilombo regulam a descendência e a herança às terras de uso comum, configurando uma situação de fato que cria direitos e garantias ao reconhecimento jurídico de propriedade da terra do povoado de Jamary”.

Os moradores mais velhos do Jamary são depositários das múltiplas versões sobre os mocambos e o tempo da escravidão. Através da memória coletiva, esse grupo elaborou sua própria noção de quilombo, que deve ser reconhecida como “outro modo de conhecimento” (Barth 1995: 65,67), fundado em uma experiência histórica específica e usado segundo critérios de validade próprios ao grupo. Tal modelo reflete-se, ainda, na configuração espacial do povoado de Jamary no presente etnográfico; nos planos significativos de organização social, e nos modos como estes planos se entrecruzam e se interceptam, tanto na representação quanto nas ações cotidianas do grupo.

Desse modo, “os quilombos ou mocambos são considerados, do ponto de vista dos moradores do povoado, como locais de moradia dos chamados pretos livres, que fazem parte de um conjunto formado também pelos escravos que ficavam nas fazendas e colaboravam ativamente com os fugidos, havendo assim planos de interseção organizacional entre ambos - cativos e libertos. O povoado de Jamary dos Pretos exprime, em sua disposição espacial, essa conjunção entre os lugares de moradia concentrados na sede do povoado e as antigas fazendas de escravos, incorporadas como *centros de roçado* onde, segundo os moradores de Jamary, ficam hoje os seus chamados *ranchos de trabalho*. O diagrama do povoado, desenhado por um dos informantes, projeta em suas divisões espaciais planos diferentes de organização social. Na representação gráfica inscrita no diagrama, o povoado de Jamary é concebido como formado por dois anéis conjugados, com uma seção de incidência que corresponde à sede do povoado. Nessas duas circunferências acopladas, encontram-se o terreno trabalhado ou os *centros de roçado*, como dizem, e os campos naturais e a mata circundante. Esses dois anéis conjugados estão sempre referidos ao plano de interseção entre eles. Tal conjugação é representada pela sede do povoado, onde a vida comunitária se exterioriza. Aí ocorrem as manifestações culturais do povoado, como as festas religiosas e o tambor de crioula e práticas comunitárias - o jogo de futebol dominical, por exemplo, que reúne o conjunto de seus moradores. É nesse plano que a comunidade demonstra o seu alto grau de integração. A referência feita pelos moradores do povoado de Jamary ao passado histórico dos quilombos ou mocambos, e os laços de

reciprocidade e solidariedade que os unem, criam um sentimento de participação comunitária e identidade étnica no presente”.

A matéria do sexto capítulo resulta de uma investigação de campo conduzida de modo interativo com a comunidade negra rural de Furnas de Dionísio, para fins de aplicação do artigo 68º do ADCT. Trata-se de uma “área em forma de ferradura, cercada de furnas, encravada na Serra de Maracaju (município de Jaraguari), a 40 km da cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul”. Segundo as autoras deste capítulo, “Furnas de Dionísio para além de topônimo é um etnônimo, porquanto identifica os negros que ali vivem como um grupo socialmente distinto de outros grupos sociais e até dos demais negros que habitam o município, a região e o País”. Esta comunidade é composta por 58 famílias, totalizando 387 pessoas, segundo dados de 1997.

Quanto à orientação teórico-metodológica, Bandeira e Dantas utilizam os conceitos de etnicidade, grupo étnico e relações interétnicas para fundamentar o “reconhecimento de Furnas de Dionísio como remanescente de quilombo, demonstrando que a análise da história da comunidade, a partir de seus próprios códigos, a partir dos códigos internos da sua cultura, permite identificar uma espacialidade diferenciada e um modo diferenciado de integração na sociedade de classe”. Além de trabalharem com “histórias de vida como recurso metodológico para correlacionar tempo biográfico e tempo histórico, trajetórias de indivíduos enlaçada no destino da comunidade, (...) o mapeamento de genealogias correlacionadas ao sistema de crença revela a construção da ancestralidade mítica como foco de produção simbólica da origem e do destino”.

A transcrição de algumas narrativas míticas coligidas durante o trabalho de campo “é significativa em termos de fundamentos da ocupação das terras, da construção da territorialidade dos negros de Furnas”. A ampliação do campo semântico da palavra *furnas* com seus significados correlatos de *lugar retirado*, *esquisito*, e o fato de que no Mato Grosso do Sul e em Goiás “existem outras comunidades negras localizadas em furnas e (...) em vãos”, aponta para a construção de uma “territorialidade negra no espaço branco da sociedade escravocrata”. Essa “prática de ocupação que se associa à tradição de formação de quilombo (...) implica uma dimensão política de inserção diferenciada no ordenamento espacial, mediado pela forma grupal de acesso e usos, regulados por mecanismos internos de parentesco”.

Segundo os depoimentos colhidos, a comunidade de Furnas de Dionísio como (...) historicamente formada de grupos domésticos ligados entre si pelo parentesco”. Quanto às “alianças matrimoniais preferenciais com outras comunidades negras – Furnas da Boa Sorte - ou com outros grupos familiares de iguais, casaram-se com parceiros que compartilhavam a pertença racial sob o enfoque da feição regional da sociedade escravista”. Desse modo, “como grupos fundamentados na descendência, mantiveram a coesão entre si através de redes de alianças e trocas matrimoniais. *Aqui somos tudo parente*”. Na perspectiva das autoras, “os dados revelam um conteúdo etnográfico que fornece referencial empírico para identificar a estrutura social da comunidade negra de Furnas de Dionísio ao modelo africano de sociedade segmentada, analisado sob o enfoque das relações de poder por Balandier (1969), antropólogo francês, internacionalmente renomado como africanista. As linhagens são unidades constitutivas de outro segmento diferente em relação aos grupos familiares, no caso coexistindo com grupos domésticos. Ao mesmo tempo que se formavam pela união de pessoas de um mesmo tronco genealógico, formavam também uma espacialidade distinta no interior do território das Furnas de Dionísio”.

A principal “atividade econômica básica é a agricultura (sustentada) por práticas culturais de cooperação, de solidariedade, de reciprocidade”. Em relação a essas práticas culturais, ficamos sabendo que “o sistema tradicional de ajuda mútua compreende três formas principais: mutirão propriamente dito, coluna e surpresa”. A distinção entre essas três modalidades é descrita no texto, que chama atenção sobre o fato de que “nessas ocasiões, comumente se dança catira, uma dança recorrente em localidades rurais tradicionais de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso do Sul e São Paulo (...). Além da catira, antigamente se dançava ciranda, engenho novo, vilão, cobrinha e lundu”.

A religiosidade é considerada como um traço marcante de Furnas de Dionísio: “Esse traço tem sido historicamente observado em comunidades rurais negras, tendo sido também documentado no relatório da bandeira que bateu o Quilombo de Quariterê, no final do século XVIII, em Vila Bela, Mato Grosso”. Destacam, ainda, que “sob as práticas religiosas oficiais (...) fluem as práticas tradicionais que o culto ao santo articulam. O santo de devoção da comunidade é Santo Antônio, cuja festa envolvia um complexo ritual de redistribuição (todos colaboravam com bens para a realização da festa e todos

partilhavam coletivamente a comida) com coroação de rei e rainha, rezas, mastro. Tão importante quanto o culto aos santos é o culto aos mortos, o culto aos antepassados que faz dos cemitérios um lugar sagrado, o lugar onde as cruzes marcam seus assentamentos. (...) A crença fundamental é de que os mortos, depois de uma passagem, se transformam em espíritos, identidades sobrenaturais que devem ser cuidadas pelos vivos. Cabem a seus descendentes diretos esses cuidados”.

Por fim, Bandeira e Dantas consideram que “os dados da nossa pesquisa de campo são suficientes para identificar o paradigma africano da ordem invisível como alicerce, por sobre o qual, incorporando crenças, influências religiosas de outras matrizes culturais, os negros de Furnas de Dionísio constróem sua percepção de mundo e do seu ser no mundo. A conservação de elementos de culturas africanas (...) não são determinantes na caracterização histórico-antropológica de uma comunidade rural negra como remanescente de quilombo”. Conforme já ressaltado anteriormente pelas autoras ao discutirem a questão dos grupos étnicos no interior das sociedades nacionais e destacarem a identidade étnica como um critério de afirmação do próprio grupo num contexto de dominação. Contudo, consideram que a conservação de elementos de culturas africanas “não pode ser ignorada, nem relegada a segundo plano num relatório como este, porque ele deverá circular em duas mãos. Na sociedade mais ampla, pelos caminhos oficiais do processo de titulação da terra e na comunidade, pelas trilhas do seu ser no mundo, da sua percepção étnica em que consciência de ser e comunidade etnicamente diferenciada não se separam”.

O último capítulo originou-se de um relatório destinado a instruir os trabalhos da 6ª Câmara da Procuradoria Geral da República durante nossa participação na diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Na época, coordenávamos o grupo de trabalho sobre Terra de Quilombo da ABA. As informações incluídas naquele relatório encontram-se fundamentadas em experiência de pesquisa etnográfica junto às “comunidades remanescentes de quilombos” dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, realizada em dois períodos consecutivos - nos meses de fevereiro a junho de 1992 e novembro de 1992 a fevereiro de 1993 - no município de Oriximiná, Estado do Pará, região onde funciona o campus avançado da Universidade Federal Fluminense na Amazônia. Os dados coligidos foram complementados com viagem a campo, em novembro de 1995, no contexto de colaboração com os trabalhos da 6ª Câmara da Procuradoria Geral da

República, tendo sido a primeira versão do relatório apresentada durante reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS, em 1996.

Em situação de pesquisa, elaboramos uma interpretação etnográfica de que os grupos que se definem legalmente como “remanescentes de quilombos” dos rios Trombetas e de seu afluente Erepecuru-Cuminá, praticam um “isolamento consciente” (O’Dwyer 1999) que não pode ser explicado por qualquer idéia de “isolado primitivo” ou de isolamento geográfico, social e cultural, que venha a naturalizá-los face a um observador externo. De fato, esta forma de “isolamento consciente” só adquire toda sua significação quando relacionada à própria experiência de pesquisa etnográfica, quer no que diz respeito aos obstáculos enfrentados para a realização do trabalho de campo durante os anos de 1992/1993/1995 e, posteriormente em 1999, quer no que diz respeito às estratégias para obter a aceitação do grupo num contexto em que estavam voltados para a produção de sua própria história através das lembranças dos quilombos e das lendas heróicas contadas pelos moradores mais velhos das comunidades como afirmação política dos seus direitos constitucionais.

Sobre a experiência etnográfica procuramos, inicialmente, situar a forma como fomos incluídos na elaboração da história do grupo, a qual permitiu que tivéssemos acesso ao material etnográfico. Na primeira fase do trabalho de campo, a identidade histórica do grupo foi um assunto de certo modo imposto por eles e, em parte, o resultado das situações da pesquisa.

As exigências e acasos da pesquisa de campo levaram à sua aceitação, em virtude de um episódio, sem precedentes, ocorrido durante expedição aos cursos encachoeirados do Erepecuru-Cuminá sugerida pelos membros do grupo. Ao fornecer-lhes os dados de viajantes, contribuímos, de certo modo involuntariamente, para um achado na região acima da grande queda d’água do Chuvisco, onde foram encontrados vestígios arqueológicos de uma ocupação muito antiga. Esse “sítio” havia pertencido a Figênia, citada como uma das *mocambeiras da fuga* e foi localizado através do entrecruzamento das informações que líamos no relatório de uma viagem empreendida em 1902 e o conhecimento que os negros possuíam da cobertura florestal de mata virgem e áreas de antigas capoeiras. A descoberta dessa evidência etnográfica foi considerada decisiva para a aceitação da pesquisa. Tanto

que, ao descermos as cachoeiras e visitarmos os moradores das *comunidades* situadas na parte *mansa* do rio, isto é, navegável, eles passaram a falar mais livremente sobre seus antepassados e o que lhes contavam os pais e avós (O'Dwyer 1999, 140).

Esse “gosto pelas origens” (Augé 1994, 44) constituía-se, assim, em moeda de troca entre nós, da pesquisa, e nossos “informantes”, no contexto da inclusão dos negros do Erepecuru-Cuminá no processo de reconhecimento de seus direitos territoriais, já em curso, para as *comunidades negras* do chamado *rio grande* - o Trombetas.

Cabe destacar que, na situação de pesquisa, não procuramos deliberadamente a existência de provas materiais que comprovassem a formação de quilombos na região. A constatação de vestígios arqueológicos surgiu como resultado da própria relação de pesquisa. Desse modo, constitui-se numa evidência etnográfica sobre o passado, apropriada pelo grupo - no presente - na construção do que chamam a “história dos princípios”.

Esse tipo de evidência etnográfica é estranha a qualquer idéia de comprovação arqueológica para aplicação do artigo 68º do ADCT. Na 21ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Vitória, Espírito Santo, de 5 a 9 de abril de 1998, os antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho “Terra de Quilombo” já haviam se posicionado contra o laudo encomendado pela CEMIG – Companhia Energética de Minas Gerais - a um renomado arqueólogo, que participou conosco do debate. Em seu trabalho, ele negava o direito da comunidade de Porto Corís, município de Leme do Prado, no vale do Jequitinhonha, Estado de Minas Gerais, atingida pelo projeto de construção da barragem de Irapé, à sua identificação como “remanescente de quilombo”. Os argumentos contrários ao reconhecimento da comunidade baseavam-se na inexistência de vestígios arqueológicos deliberadamente procurados nas terras ocupadas pelo grupo, particularmente em uma formação rochosa onde havia uma caverna que poderia, na visão daquele arqueólogo, ter sido um possível esconderijo de escravos. Este lugar, contudo, não estava investido de qualquer significado importante para o próprio grupo, segundo relato do antropólogo que elaborou o relatório de identificação sobre a comunidade de Porto Corís para a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura.

No contexto desse debate, “a procura dos critérios ditos ‘objetivos’ da identidade (...) étnica não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua ...) são objeto de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação,

de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objetais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. Por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objetivistas arrolam, funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática. (...). (Deve-se, assim,) romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, com a condição de se incluir no real a representação do real, ou mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais mas também de manifestações sociais destinadas (ao reconhecimento coletivo)” (Bourdieu 1989: 112,113).

Essas considerações servem para situar os debates que os antropólogos têm enfrentado no campo de aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais “remanescentes de quilombos”.

Entre as questões abordadas neste último capítulo, cabe destacar o disciplinamento das práticas culturais extrativistas dos negros dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, consideradas como transgressões à legislação ambiental a partir dos anos de 1979 e 1989, com a decretação, respectivamente, da Reserva Biológica do Trombetas e da Floresta Nacional de Saracá-Taquera. As ações de vigilância sobre os negros do Trombetas, realizadas por organismos governamentais como o IBAMA, têm cerceado as práticas culturais de pesca, caça e plantio de pequenos roçados. A vistoria a que ficam submetidos, assim como suas embarcações nos deslocamentos a montante e a jusante do rio, constituem exemplos de uma forma de operação do poder no espaço, que podem encontrar uma explicação pertinente no modelo do Panopticon, analisado por Foucault (Rabinow e Dreyfus 1995).

Nesse capítulo desenvolvemos ainda uma argumentação sobre os critérios de pertencimento territorial e a produção de direções culturais entre “unidades em contraste”: os chamados “remanescentes de quilombos” e os “colonos ribeirinhos” de Oriximiná. Em seguida, é abordada a contrução simbólica de um território unificado e sob o controle deste grupo étnico “remanescente de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, através da ação de seus profetas e curadores, conhecidos como *sacacas*. As referências a um tempo

histórico e mítico fazem de imponentes paredões talhados à beira do rio Erepecuru-Cuminá, como o Barracão de Pedra, um monumento do passado, marco memorial inscrito no espaço que os define como “comunidades territoriais fortemente enraizadas” (Revel 1989,165).

Neste livro o leitor encontrará também uma interpretação jurídica sobre o Decreto 3.912, de 10 de setembro de 2001. O texto, elaborado pela Dra. Deborah Macedo Duprat de Britto Pereira, Procuradora Regional da República e membro da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, representa uma importante contribuição aos debates que os antropólogos, através da Associação Brasileira de Antropologia, têm empreendido nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais, relativos ao artigo 68 do ADCT. Na VIª Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste, em novembro de 1999, a Diretoria e a Comissão de Assuntos da Terra da ABA apresentaram um documento, durante a sessão de abertura dos trabalhos intitulado “Resposta da ABA ao Anteprojeto de Decreto sobre as Terras de Quilombo”. Nele tornavam público seu desacordo e estranhamento em relação aos termos do Anteprojeto de Decreto aberto à Consulta Pública pela Casa Civil da Presidência da República sobre procedimentos administrativos para identificação e reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos e demais medidas propostas. Principalmente, o documento destacava o fato de que “o Anteprojeto de Decreto retrocede a uma visão restritiva de quilombo, cerceando direitos. Neste sentido, desrespeita toda discussão anterior sobre a matéria, inclusive na definição de *comunidade remanescente dos quilombos*. Segundo o Anteprojeto de Decreto, a ocupação do território deve ser necessariamente datada antes da Abolição da Escravatura. Este procedimento, que estabelece limites temporais, usurpa os direitos preconizados pela Constituição. Herdeiros do debate sobre terras indígenas, consolidamos uma visão de que tanto os povos indígenas, como os ‘remanescentes de quilombos’ constituem grupos étnicos, conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. Não se trata, portanto, de vestígios arqueológicos ou fósseis a serem datados”.

O Decreto 3.912, de 10 de setembro de 2001, que regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades de quilombos e para o reconhecimento, definição, demarcação, titulação e registro

imobiliário das terras por eles ocupadas, incide nas mesmas restrições antes criticadas em documento da ABA. Desse modo, consideramos a análise da Dra. Deborah Macedo Duprat de Britto Pereira relativa a este Decreto, como extremamente valiosa, por demonstrar uma convergência de pontos de vista entre a prática antropológica e a interpretação de um membro do Ministério Público Federal incumbido da “defesa da ordem jurídica do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis”, segundo o artigo 127 da Constituição Federal.

Para concluir, seria importante considerar que esta publicação pretende desempenhar “o papel de um estranhamento” (Revel 1998: 36) em relação às “categorias de análise” historiográfica e aos “modelos interpretativos” do discurso jurídico dominante sobre quilombo. No entanto, as chamadas “comunidades remanescentes de quilombos” não deixam de se tornar “objetos problemáticos” (Revel 1998: 38) do ponto de vista da prática de pesquisa antropológica. É preciso reconhecer os limites a esta impostos ao levar em conta que os problemas são, a princípio, definidos em uma esfera jurídica de aplicação dos direitos constitucionais. Contudo, abrem um campo de possibilidades de análise e interpretação a partir da problemática teórica dos estudos sobre grupos étnicos, etnicidade e relações interétnicas. Tais conceitos são como “instrumentos de distanciamento para encarar criticamente a realidade, sem se deixar tragar por ela” (Ginzburg 2001: 12).

Os relatórios de identificação desenvolvem, igualmente, o “método de estudo de comunidades como formato para o trabalho de campo (...) na antropologia” (Barth 2000: 184), sem, contudo, deixar de incorporar as análises críticas sobre os estudos de comunidade no Brasil. Tais estudos apresentam dificuldades quanto à definição dos limites da comunidade, compreendidos, muitas vezes, em termos administrativos ou como uma área ecológica. Ao contrário, os trabalhos aqui publicados adotam a perspectiva de que “se é verdade que a comunidade não prescinde de uma base territorial, isto não significa que os seus limites sejam dados a partir dela. Pelo contrário, a própria delimitação espacial de uma comunidade existe enquanto materialização de limites dados a partir de relações sociais” (Meyer 1979: 16).

Vale ressaltar que os “relatórios de identificação” sobre as “comunidades premanescentes de quilombos” são realizados a partir do privilegiamento do modelo nativo e da utilização de técnicas de observação etnográfica, que introduzem uma dimensão

interpretativa na abordagem de situações sociais. Sobre as “necessidades conceituais”, a perspectiva dominante foi aquela segundo a qual “a conceituação não deveria estar fundada (exclusivamente) numa teoria do objeto – o objeto conceituado não é o único critério de uma boa conceituação. Temos de conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente. (...) De qualquer maneira, não se trata, para nós, apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência” (Foucault In: Rabinow e Dreyfus 1995: 232).

Se, por um lado, os relatórios de identificação aqui publicados sobre “comunidades remanescentes de quilombos” não constituem, em sua maioria, pesquisas orientadas pelas exigências do campo acadêmico, podem, por outro lado, ser situados dentro das ações coordenadas no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia, a qual compreende a colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos de grupos étnicos e sociais. Desse modo, constituem um caso particular de possibilidade de uma “antropologia da ação” (Cardoso de Oliveira 1978: 212), na qual, diferentemente da chamada “antropologia aplicada” - menos comprometida com as populações às quais se refere -, o antropólogo não perde sua base acadêmica, portador que é de sólida formação na disciplina, fato que o torna um profissional controlado pela comunidade científica. Os relatórios de identificação sobre “comunidades remanescentes de quilombos” elaborados pelos antropólogos a partir de uma rede formada através do projeto ABA-FORD, não representam um afastamento das preocupações teóricas e metodológicas da disciplina, e devem ser relacionados à responsabilidade social do antropólogo em suas atividades profissionais.

Os “relatórios de identificação” ou, de uma perspectiva mais geral, os chamados laudos antropológicos, podem ser considerados formas de intervenção fora da esfera acadêmica, as quais, no entanto, implicam, igualmente, no trabalho de pesquisa do antropólogo. Neste caso, ao invés de uma linha de demarcação rígida que separa o conhecimento antropológico de outras formas de saberes aplicados, observa-se um zigzaguear entre ambos. Assim, algumas situações iniciais de pesquisa com o objetivo de elaborar relatórios de identificação para aplicação do artigo 68º do ADCT - como Bonsucesso dos Negros, no Maranhão e Mocambo de Porto das Folhas, em Sergipe - transformaram-se em teses de mestrado e doutorado em antropologia.

Os relatórios de identificação e laudos antropológicos costumam ser obrigados a se adequar ao fator tempo, bem mais exíguo do que as pesquisas acadêmicas. Na verdade, como disse Tomk Lask em entrevista a Fredrik Barth, “o tempo é outro problema na antropologia. Simplesmente não é possível se tornar instantaneamente especialista em alguma coisa. Você precisa de pelo menos três meses para ter um *insight* a respeito de algum problema” (Barth 2000: 228). Ao que Barth responde: “Mas você só precisa de cinco minutos para articular uma posição, um argumento, e nós deveríamos nos dispor a fazer isso mais vezes. Deve-se fazer uma crítica comparável à argumentação de um promotor em vez de ficar dizendo: ‘Preciso de um ano no campo, dois para escrever e depois lhe digo o que acho’. Caricaturado um pouco. Acho, porém, que parte da resposta a esse problema é estar preparado de antemão. Deveríamos pensar mais em termos da relevância política e da aplicabilidade das coisas, bem antes de sermos indagados por alguém. Desse modo, no momento em que a questão nos for feita, teremos competência para responder. Vejo uma falha na formação dos antropólogos, pois nela isso quase sempre é ignorado. Como consequência, a impotência de uma geração se reproduz na próxima” (idem). Mais adiante, porém, Barth afirma que “nunca devemos incluir na negociação (política) nossas posições morais ou disciplinares básicas” (idem: 226,227).

Assim, ao mesmo tempo em que pretendem contribuir para o conhecimento de situações etnográficas específicas, os autores dos textos aqui reunidos reconhecem que ainda resta muito a fazer nesse campo de estudos, como trabalhos de campo mais intensos e em maior quantidade.

Referências bibliográficas

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (1983). Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – Uso Comum e Conflito. Cadernos do NAEA/UFPA, Belém, pp.163-196.
- Augé, Marc (1994) Não-Lugares – Introdução a uma Antropologia da supermodernidade. Ed. Papirus, Campinas.

Barth, Fredrik (1969) "Introduction". In: F.Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen/London, Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, p.9-38.

(1995) "Other knowledge and other ways of knowing, In Journal of Anthropological Research, vol. 51. Department of Anthropology, Emory University, Atlanta, GA 30322.

(2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização: Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bourdieu, Pierre (1989) *O Poder Simbólico*. DIFEL. Lisboa, Rio de Janeiro.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1978) *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Brasília, Ed. da UnB.

Geertz, Clifford (1999) *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Editora Vozes, 2ª Edição.

Ginzburg, Carlo (2001) *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras.

Meyer, Doris Rinaldi (1979) *A Terra do santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

O'Dwyer, Eliane Cantarino (1999) "Remanescentes de Quilombos" do Rio Erepecuru : O lugar da Memória na Construção da Própria História e de sua Identidade Étnica. Brasil : um país de negros? Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2ª Edição.

Oliveira, João Pacheco (1998) Organizador. *Indigenismo e Territorialização*. Contra Capa, Rio de Janeiro.

(1993) *As sociedades indígenas e seus processos de territorialização*. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém. junho.

Peirano, Mariza (1995) A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (1998) *Teorias da Etnicidade*. Fundação Editora UNESP. São Paulo.

Rabinow, Paul & Hubert Dreyfus (1995) *Foucault, Michel. Uma Trajetória Filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro.

Revel, Jacques (1989) *A Invenção da Sociedade*. Difusão Editorial Ltda. Lisboa, 1989

(1998) Organizador. *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

Sahlins, Marshall (1990) *Ilhas de História*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

Seyferth, Giralda (1985) “A Antropologia e a Teoria do Branqueamento da Raça no Brasil”, (págs. 81-98). *Revista do Museu Paulista – NS Vol. XXX*.

Wolf R. Eric (1987) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.