

A CONSTRUÇÃO DO OBJETO QUILOMBO:
DA CATEGORIA COLONIAL AO CONCEITO ANTROPOLÓGICO**

Após a promulgação do artigo 68 na Constituição brasileira de 1988, a antropologia começa a se interessar pela “emergência” de uma identidade quilombola numa sociedade que associa o quilombo ao passado. Pesquisadores pretendem submeter a noção antiga de quilombo a um processo de ressemantização, no intuito de transformá-la num conceito pertinente para apreender a realidade de novas formas de mobilização política. Para entender qual seria a singularidade dos grupos chamados quilombolas, os autores refletem sobre a natureza de suas diferenças com o resto da população, bem como tentam identificar os domínios da vida social, cultural e política onde se manifestam. Este artigo se propõe a examinar os rumos desta reflexão antropológica sobre o quilombo, chamando atenção para o que é comum a todas as abordagens, mas também para o que as distingue, indicando em que termos – pressupostos e perspectivas – as análises foram desenvolvidas.

Palavras-chave: quilombo; antropologia; ressemantização; Brasil.

* CNRS/MASCIPO

** Pelas reflexões críticas e estimulantes observações, quando da leitura da primeira versão deste artigo, agradeço a Patrícia Birman, Agnès Clerc-Renaud e Mariana Pantoja. E pela leitura atenta de uma versão mais adiantada, agradeço ainda a Anne-Marie Losonczy, embora assumo toda a responsabilidade pelas análises aqui propostas

Num artigo publicado em *Afro-Ásia*, o antropólogo americano Richard Price (2000, p. 264) sugere ao governo do Suriname se inspirar do exemplo do seu vizinho brasileiro para garantir os direitos territoriais dos Saramaka, um dos grupos oriundos dos descendentes de escravos africanos fugitivos na região guianense. Pois, cem anos após a abolição, o Brasil se comprometeu oficialmente a assegurar a proteção dos *quilombolas*, o artigo 68 da Constituição de 1988 estipulando explicitamente que o Estado deve reconhecer o seu direito à propriedade da terra:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.

No mesmo ano, o governo instituiu por lei federal, uma estrutura administrativa encarregada de “formula[r] e implanta[r] políticas públicas que têm o objetivo de potencializar a participação negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura”.¹ No seu *site*, a Fundação Cultural Palmares (FCP) anuncia já ter contabilizado 1 289 “comunidades remanescentes de *quilombo*” suscetíveis de beneficiarem-se do artigo 68, mas indica que o conjunto totalizaria 3.524. Este último número poderia se revelar ainda abaixo da realidade já que, segundo *O Estado de São Paulo*,² organizações não-governamentais as estimam em 5 mil. Grupos que aspiram ao reconhecimento como quilombolas aparecem no território de todos os Estados – com exceção de Roraima e do Acre e com uma concentração maior na Bahia, no Maranhão, Minas Gerais, Pará, Pernambuco, Piauí e Rio Grande do Sul. O aumento significativo na quantidade de “comunidades quilombolas” (que as atribuições efetivas de terra têm dificuldade de acompanhar)³ acontece assim a partir do momento em que ser quilombola significa ter acesso a direitos diferenciados.

Jean-François Véran indicou que, promulgado na ocasião do centenário da Abolição, o artigo 68

apareceu como uma concessão simbólica obtida pelos movimentos militantes [...] para reabilitar a experiência histórica da resistência à escravidão frente a tese dominante de uma ‘escravidão dócil’ (1999, p. 54).

¹ Cf. <<http://www.palmares.gov.br/>>.

² Cf. Edição do dia 4/ 01/ 2009, disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,grupos-tem-dificuldade-para-provar-origens-quilombolas,302630,0.htm>>. O nome destas ONGs não está citado.

³ Se, em junho de 2009, 102 títulos de propriedade dizendo respeito a 95 territórios quilombolas tinham sido emitidos, 830 demandas ainda estavam esperando (INCRA, jun. 2009).

Com efeito, para o movimento negro, a presença destes grupos rurais testemunha da “continuidade do espírito de resistência” (VERAN, 1999, p. 59), outrora ao escravagismo e agora ao sistema capitalista. A idéia de “remanescência do *quilombo*” se construiu desta forma a partir da “relação entre um objeto histórico e um projeto político” (1999, p. 4). Na sua relevante análise das disputas e negociações entre os diferentes atores sociais para dar um sentido à noção, J.-F. Véran nota que os antropólogos ocupavam um lugar de destaque ao lado dos militantes, dos representantes das instituições e dos juristas.

Entretanto, a antropologia tinha-se desinteressado pelo *quilombo* durante quase 30 anos. Do fim do século XIX, nos anos 1960, estudos compararam e contrastaram o *quilombo* rural, percebido como forma obsoleta de resistência à sociedade escravagista, à vitalidade dos cultos afro-brasileiros urbanos,⁴ mas este tema foi depois abandonado pelos historiadores. Durante os anos 1990, é claramente reinvestido por antropólogos curiosos da emergência de uma identidade quilombola numa sociedade que associa o quilombo ao passado. Os pesquisadores pretendem pensar essa noção datada (SCHWARCZ, 1999, p. 304), desempoeirando-na ou “re-semantizando-na”, a fim de transformá-la num conceito pertinente para apreender a realidade de novas formas de mobilização política onde as questões fundiárias são centrais. A partir deste momento, a volumosa produção não deixa de se ampliar com a publicação de livros e artigos, a defesa de teses de mestrado e doutorado, e a redação de laudos periciais – dos quais não tratarei por falta de espaço.

Prosseguindo na trilha aberta pelos trabalhos de Jean-François Véran, propõe-se aqui de examinar os escritos acadêmicos dos antropólogos. Para circundar e compreender qual seria a singularidade dos grupos chamados quilombolas, os autores se indagam sobre a natureza de suas diferenças com o resto da população, e tentam identificar os domínios da vida social, cultural e política onde se manifestam. No entanto, o seu ponto de partida não é necessariamente o mesmo, bem como a sua abordagem e a ordem de mobilização dos instrumentos conceituais da disciplina. Certas obras – a de Alfredo Wagner Berno de Almeida – são estudos críticos que procuram elaborar o quilombo enquanto objeto intelectual, a partir de uma reavaliação dos elementos habitualmente utilizados para caracterizá-lo. Outras (de José Maurício Arruti), se interessam pelos processos em curso, construção da alteridade, emergência de demandas “étnicas” e o papel das instituições. Outras ainda, talvez o maior número, objetivam mostrar como é possível intervir no campo

⁴ Entre outros, Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide.

social para que os grupos possam contemplar o seu “direito à diferença cultural e à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais” (O'DWYER, 2002, p. 20)⁵.

Apesar dessas diferenças, os argumentos construídos muitas vezes se entremeiam, a ponto de sistematicamente se reforçarem. Neste campo de estudo em plena expansão, as questões teóricas sempre têm preocupações ligadas a um projeto de sociedade que promova, para conseguir a equidade social, um tratamento diferenciado dos grupos de população. O fato é mais perceptível nos trabalhos antes mencionados, onde a antropologia é concebida não só como “meio”, permitindo a implementação das políticas públicas a favor dos quilombolas, como também, tanto quanto possível, fonte de novos conhecimentos científicos. Por isto, não obstante os autores debaterem sobre a definição de quilombo aceita pelo Estado, as suas discussões se situam no quadro predefinido das orientações e das categorias adotadas por este, sem que elas sejam nunca submetidas à análise. Esta tensão entre programa científico e compromisso militante atravessa, de ponta a ponta, a literatura – ainda que em graus diversos e segundo configurações variáveis.

Convém então chamar a atenção para o que é comum às abordagens, mas também para o que as distingue, mostrando como a reflexão para atualizar a definição da noção colonial e passeista de quilombo foi levada, a partir de que termos e constatações, segundo quais perspectivas e com quais limites. Todavia, antes de indicar as variações na construção e na administração da prova da diferença dos quilombolas, é indispensável descrever o quadro geral que constitui o embasamento, explícito ou não, das diferentes interpretações.

A REPARAÇÃO DE UMA DÍVIDA

Com o seminário organizado pela UNESCO e coordenado pelo antropólogo Arthur Ramos nos primórdios dos anos 1950, inicia-se uma longa série de pesquisas a respeito do que costuma-se chamar “relações raciais”.⁶ Mais adiante, nos anos 1980 e 1990, vários estudos evidenciaram, com dados demográficos, as profundas desigualdades entre “Negros” e “Branços”⁷ em diferentes áreas: acesso a educação, ao mercado de trabalho, nível de remuneração, taxa de mortalidade infantil, expectativa

⁵ Trato deste tema num outro artigo (no prelo)

⁶ Não faz parte desse artigo analisar o projeto da UNESCO, nem examinar as diferentes contribuições trazidas nesta ocasião. Para isto, ver Schwarz (1999) e Hofbauer (2006).

⁷ Coloco maiúsculas a Negro, Branco e Índio para indicar que trata-se de categorias sociais. No primeiro uso destas palavras, coloco aspas para insistir nesse ponto.

de vida, saneamento básico etc. Na maior parte desses trabalhos, centrados na exclusão social de setores específicos da população e na reprodução da desigualdade, a raça é entendida “como um princípio classificatório fundamental e estrutural na sociedade brasileira” (SCHWARCZ, 1999, p. 293). Essa linha de pesquisa surgiu nos anos 1990, põe em destaque a situação desfavorável aos negros mas, ao retomar a idéia de cultura de um ponto de vista menos essencialista, sua atenção se volta antes de mais nada para a dimensão política das identidades. É neste contexto de maior interesse para as dinâmicas e recomposições identitárias, bem como para os movimentos sociais e as mobilizações políticas no campo, que se desenvolve a produção científica sobre as “comunidades negras rurais”, apreendendo-as enquanto quilombos, exemplo paradigmático de uma etnicidade negra.

A primeira pedra da edificação da diferença quilombola é uma verdade histórica inegável: a sociedade que se constitui após a chegada dos portugueses no início do século XVI, nessa parte do Novo Mundo que denominariam Brasil, baseia-se na violência e no trabalho forçado – primeiro dos índios (“negros do país”) até o diretório pombalino de 1758 expressamente o proibir; em seguida dos escravos importados da África. A historiografia⁸ lembrou várias vezes a importância do sistema escravagista, que perdurou quase quatro séculos até a sua abolição em 1888. Tanto para a exploração de recursos naturais e a organização da produção quanto para a manutenção e a reprodução de relações sociais hierarquizadas, o Brasil ainda hoje carrega essas marcas. As disparidades socioeconômicas persistem de fato entre os descendentes de escravos e os filhos e netos dos proprietários, uma esmagadora maioria dos primeiros concentrando-se entre as categorias sociais carentes enquanto os segundos entre os mais ricos. Entre os “pobres”, os negros, cuja cor de pele seria um marcador evidente de uma ancestralidade escrava, devem também enfrentar as manifestações de um racismo mais perverso que a roupagem da cordialidade o dissimula. À discriminação social, vem se sobrepor uma discriminação racial. Nesse contexto, alguns autores defendem que só a antropologia é capaz de transformar “um problema social [isto é a correlação entre cor da pele e posição na hierarquia social, em] um problema socioantropológico” (RUSSCZYK, 2007, p. 165), e mais exatamente numa questão teórica: a dos quilombos.

Alguns antropólogos vão além desta constatação da fragilidade social dos descendentes dos antigos cativos. Assim, Ilka Boaventura Leite (2000, p. 334) não se contenta em observar que a abolição não proporcionou uma

⁸ Para uma recente revisão bibliográfica, ver Armelle Enders (2008).

melhora de suas condições de vida. Ela sustenta que este período correspondeu à acentuação de sua exclusão social. Ao passo que a manumissão dos escravos (seja pela compra da sua liberdade ou através do benefício da Lei do Ventre Livre (1871)) sempre dependia de uma contrapartida paga aos donos, a supressão da escravidão não previra nenhuma disposição e compensação para favorecer a integração enquanto cidadãos à sociedade pós-escravagista. Portanto as desigualdades socioeconômicas se perpetuaram duradouramente.

Outro elemento anterior a Lei Áurea é mencionado como fator corrente à permanência destas: a Lei de terras promulgada em 1850 que, rompendo com o anterior regime das sesmarias, proíbe qualquer aquisição de terra a não ser pela compra.⁹ A única exceção notável à aplicação da nova regra diz respeito aos escravos “recompensados” por uma parcela da sua participação à guerra do Paraguai (1864-1870). Raros cativos conseguirão as somas exigidas para aceder à propriedade fundiária graça aos fundos de emancipação; os outros, isto é a imensa maioria, estarão na incapacidade de adquirir a sua terra nos termos doravante previstos pela lei.

As terras ocupadas por estes eram geralmente obtidas por testamento ou por uma concessão acordada pelo dono ainda vivo. Em certos casos, escreve A. W. B. de Almeida, foram transferidas a “algumas das chamadas ‘comunidades negras’ de hoje [por um proprietário que as acionou] para lutar no passado contra os quilombos” (2002, p. 57). A informação é longe de ser simplesmente anedótica, pois significa que a atual categoria de quilombo acolha tanto os descendentes de escravos foragidos quanto os filhos de cativos mandados pelos seus donos para combatê-los. O que parece então unir uns e outros é o estatuto de escravo de seus antepassados. Entretanto, e esse fato derruba a hipótese, certos grupos hoje qualificados de remanescentes de quilombos foram fundados por homens “livres”, procurando melhores condições de sobrevivência em terras afastadas. Afinal de conta, o denominador comum de todas essas situações, independentemente das circunstâncias particulares de cada uma delas, é ter permanecido fora de qualquer transação mercantil.

⁹ Segundo G. Treccani, José de Souza Martins apontou para as implicações desta mudança numa conferência pronunciada no Palácio do Desenvolvimento em 2000: « é sempre bom lembrar que a Lei de Terras foi aprovada quase que simultaneamente com a aprovação da Lei que proíbe o tráfico negreiro para o Brasil. A Lei de Terras foi uma condição para o fim da escravidão. Em todos os meus trabalhos eu disse que num país em que a terra é livre, como era no regime sesmarial, o trabalho tem que ser escravo. Num país em que o trabalho se torna livre, a terra tem que ser escrava, isto é, a terra tem que ter preço e dono, sem o que haverá uma crise nas relações de trabalho » (MARTINS, 2000, p. 1 apud TRECCANI, 2006, p. 76).

Essa característica tornou problemática, ontem e ainda hoje, o reconhecimento pelo Estado do direito dos quilombolas à propriedade das terras onde estão estabelecidos. Assim, este levou raramente em conta as doações ou os testamentos em seu favor e não se empenhou muito para regularizar as ocupações duradouras, embora informais. Mais ainda, fechou os olhos quando grandes proprietários ou poderosas empresas se apoderaram de suas terras, inclusive recorrendo a capangas. Observando que a questão fundiária foi sistematicamente tratada como um problema policial e que a justiça apoiou na maioria das vezes os mais fortes, alguns autores (entre os quais TRECCANI, 2006) cotejam a condição passada de escravo com aquela também presente, de agregado, e até postulam uma equivalência entre elas, na medida em que ambas estão embasadas no trabalho forçado.

Todavia, a ausência de documentos comprovando a propriedade fundiária e a apropriação da força de trabalho de homens mantidos, por um patrão, num estatuto subordinado não são fatos que dizem respeito só aos quilombolas. A mobilização do MST e as reivindicações dos sindicatos de trabalhadores rurais mostram que a questão agrária – a concentração das terras e a sua redistribuição – é um problema interessando a maior parte da população. E se é possível que o modelo da relação patrão-agregado remeta ao elo entre o escravo e seu dono, bastaria ler alguns trabalhos para se convencer que este é princípio estruturante do conjunto da sociedade agrária brasileira.¹⁰

É provavelmente por esta razão que os especialistas dos quilombos argumentam um terceiro registro, específico aos Negros. Estes se distinguem dos outros excluídos que foram vítimas da ideologia dominante do embranquecimento, que dissimula o racismo contra eles e se traduziu pelo recurso a uma imigração europeia maciça. A história oficial, que não presta homenagem aos elementos culturais trazidos pelos africanos, nem a sua contribuição na formação da sociedade, e tampouco a resistência frente a um sistema iníquo, os reduziu à invisibilidade social. Signo da força atual desta ideologia e do fato de que o Brasil ainda se vê numa fase de embranquecimento, aponta de modo perspicaz Leite (2000, p. 346), o artigo 68 está incluído no Ato das disposições constitucionais *transitórias*: parece desta forma implicitamente entendido que os Negros são destinados, cedo ou tarde, a desaparecer.

Portanto, a Abolição não poderia ser considerada como um processo acabado. O Estado e a sociedade têm uma dívida histórica para com os grupos de populações explorados, espoliados, exterminados, que

¹⁰ Só para a Amazônia onde trabalho, ver por exemplo Aratijo (1993) e Lima; Alencar (2000).

reconheceram e agora devem cumprir. Historiadores e antropólogos lembram que as Constituições de 1934, 1967 e 1969 fracassaram na suas tentativas de reduzir as disparidades pela proclamação da igualdade de todos os indivíduos perante a lei. Chegou então a hora de tomar outro caminho. E, mesmo que o artigo 68 não passasse de um gesto simbólico do governo da época em direção dos militantes do movimento negro, o constante aumento das demandas de regularização fundiária no quadro das possibilidades jurídicas que ele abriu atesta sua percepção como eficaz ponto de pressão para pressionar as autoridades. Junto às cotas reservadas aos Negros na entrada da universidade ou de certas administrações, a atribuição de títulos de propriedade às “comunidades remanescentes de quilombo” concretizaria ações compensatórias indispensáveis ao reequilíbrio das chances, além de constituir um reconhecimento da sua participação à sociedade nacional.

○ QUILOMBO: DA CRIMINALIZAÇÃO PASSADA À RESISTÊNCIA PRESENTE, DO DIREITO À ANTROPOLOGIA

Um dos grandes avanços da Constituição de 1988 é o de operar uma inversão do pensamento jurídico prevalecente até a Abolição, atribuindo um valor positivo a agrupamentos sociais antes negativamente percebidos. Referências ao quilombo aparecem na literatura colonial no século XVII para designar qualquer habitação com cinco escravos foragidos reunindo-se em torno de um pilão, objeto que atesta uma atividade de produção autônoma. As autoridades julgavam estes estabelecimentos, tão modestos, como crime contra a ordem escravagista, que devia ser combatido pela tropa.

Com o artigo 68, o Estado rompe definitivamente com a estigmatização do quilombo, já que se compromete a conceder direitos específicos e diferenciados aos descendentes dos escravos fugitivos, em particular sobre as suas terras. A fundação, criada nesta ocasião para representar e defender os interesses da população negra, recebe, de modo significativo e altamente simbólico, o nome de um quilombo. No entanto, não se trata de um quilombo qualquer. O nome escolhido é o do maior e mais resistente: Palmares, situado no sertão da capitania de Pernambuco (estado de Alagoas), resistiu ao longo do século XVII e somou até 20 mil pessoas, antes de ser destruído pelo poder colonial em 1695, depois de dois anos de repetidos assaltos (ENDERS, 2008, p. 50).

A fundação, como esclarece o termo “cultural” acrescentado a seu nome, recebe a incumbência de preservar e promover as “manifestações afro-

brasileiras”.¹¹ Deste ponto de vista “cultural”, os quilombos chamam a sua atenção da mesma forma que os cultos de possessão cujo mais renomado é o candomblé, isto é, enquanto exemplo relevante da contribuição africana à formação da sociedade brasileira. Os “modos de fazer e de viver das comunidades remanescentes”, que se supunha ao mesmo tempo pertencer e caracterizar uma tradição singular, são considerados como bens imateriais de um patrimônio brasileiro que convém proteger (VÉLAN, 1999, p. 56).¹² Elevando as terras quilombolas à condição de território cultural nacional, a FCP se propõe a trabalhar para garantir a possibilidade do etnodesenvolvimento, repertoriando os grupos suscetíveis de serem integrados nesta categoria.

Os meios da sua ambição só lhe serão dados em 1992, quando um decreto ratifica o seu estatuto. No entanto, a FCP será o alvo das críticas de um movimento negro, lamentando o seu imobilismo e a sua concorrência com o INCRA que não entende abandonar-lhe a tarefa de regularizar as terras, sejam elas quilombolas (VÉLAN, 2003, p. 62). Em 1995, ano comemorativo da memória de Zumbi, último rei de Palmares e figura emblemática da resistência quilombola, as “comunidades remanescentes” tornam a ocupar um lugar de destaque no palco político nacional. O problema da regulamentação do artigo 68, em suspenso desde a sua promulgação, ficou nesse momento incontornável. E juristas, parlamentares, militantes do movimento negro, que se enfrentavam para saber o que se devia entender por quilombo hoje, se voltaram para os pesquisadores em ciências sociais.

A produção científica sobre os quilombos – as questões levantadas e as propostas sugeridas, a insistência sobre os novos significados – teve uma influência notável sobre o rumo das discussões e o sentido dado à definição legal. Assim, para Girolamo Domenico Treccani, jurista de formação e leitor assíduo dos historiadores e antropólogos, a legislação em vigor leva em conta “três elementos constitutivos complementares e inseparáveis” (2006, p. 84) que caracterizam a experiência quilombola: cada um dos grupos é formado de indivíduos unidos por uma relação “preconstituída”, isto é, a sua origem se encontra no passado pois são remanescentes; são organizados de maneira coletiva, a identidade sendo assumida por uma “comunidade” e não por uma pessoa; enfim, todos passaram por um mesmo “acontecimento” histórico: foram quilombos.¹³ O primeiro critério permitiu operar um “deslocamento semântico” e uma

¹¹ Cf. <<http://www.palmares.gov.br/>>.

¹² Os artigos 215 et 216, complementando as disposições do artigo 68, dão relevo a esta dimensão.

¹³ Esses critérios têm eco naqueles que são habitualmente considerados no caso indígena: uma presença desde os tempos precolombianos, um coletivo *povo*, a tragédia da Conquista (Mariana Pantoja, comunicação pessoal).

“inversão simbólica” entre o indivíduo e o grupo na leitura do artigo artigo 68: a formulação “remanescentes de comunidades de *quilombo*” devia ser entendida como “comunidades remanescentes de *quilombo*”.¹⁴ Quanto aos dois últimos, a sua interpretação foi determinante para saber, por uma lado, sob qual forma seria legalizada a terra e, por outro lado, quem poderia se beneficiar.

A questão das modalidades foi juridicamente resolvida bastante rapidamente por decretos de aplicação prevendo que o título atribuído aos quilombolas não seria individual, mas sim coletivo.¹⁵ Por inovadora que fosse a decisão num país onde a norma de referência é a propriedade rural privada individual, era, contudo, perfeitamente compatível com a habitual representação do quilombo fundado por escravos africanos foragidos em lugares isolados, longe das aglomerações: os antigos quilombolas vivendo supostamente à margem do mundo dos Brancos e de suas regras, os seus legítimos descendentes só podiam ter também valores e um outro modo de funcionamento. Insistindo sobre sua diferença quanto a sociedade nacional, as disposições eram capazes de satisfazer tanto os defensores da causa quilombola quanto seus adversários apegados ao caráter excepcional do quilombo – este levando aparentemente a promessa de uma regularização fundiária limitada.

A questão dos beneficiários do artigo 68 era, sem dúvida nenhuma, a mais fundamental, já que a resposta dada teria efeitos diretos sobre o número de grupos contemplados pela sua aplicação. Foi resolvida rebatendo radicalmente as representações a respeito dos quilombos. Com efeito, pesquisadores, entre os quais Flávio Gomes (1996), começaram a mostrar que, longe de estarem física e economicamente retraídos, eles estavam às vezes instalados na proximidade das fazendas e das vilas, mesmo nas cidades, e que mantinham relações inclusive comerciais com seus habitantes. Logo, ficou evidente que a relação dos quilombolas com a sociedade dominante não se teceu sistematicamente no registro do conflito e da ilegitimidade, e que o isolamento tão posto em relevo era, afinal de contas, uma ficção que pouco tinha a ver com a realidade histórica. Além disto, aqueles trabalhos indicavam que a população dos quilombos não era homogênea, nem na sua origem, nem no seu estatuto: ao lado de escravos fugitivos, índios, mestiços e brancos livres. Ao declarar que um título de propriedade seria conferido a grupos morando na terra de um antigo quilombo e tendo por ancestrais negros foragidos – isto é, colocando a condição de um passado de luta aberta e durável –, o

¹⁴ Ver Jean-François Vêran (2003, chap. II).

¹⁵ Além do que, as terras não podem ser vendidas.

artigo 68 não conseguia dar conta do que tinham sido verdadeiramente os quilombos.

Faltava saber o que eles eram hoje. Foi essencial a intervenção de antropólogos que tinham participado de um projeto sobre “comunidades negras rurais”¹⁶ e publicado em 1994 um documento onde pleiteavam um reexame da noção. Esses pesquisadores, afiliados a Associação Brasileira de Antropologia,

tiveram papel decisivo [...] ao indicar a necessidade de se perceberem os fatos a partir de uma [...] dimensão que venha incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que aspiram à vigência do direito atribuído pela constituição Federal (O'DWYER, 2002, p. 18).

No seu entender, a noção de quilombo não deve ser definida a partir da historiografia, mas dos grupos sociais que exigem presentemente o seu reconhecimento como quilombolas. O grupo de trabalho, institucionalizado no mesmo ano e funcionando com uma dotação da Fundação Ford, se transformou em 1996 numa comissão Terras de Quilombos encarregada de “organizar e planejar as ações da ABA [... de] assessorar a diretoria em ações extremas que exigissem contato com órgãos do Judiciário e do Ministério Público” (LEITE; OLIVEN, 2002, p. 10). Ao explicitar a missão confiada à comissão, a ABA se engajou publicamente, enquanto associação científica, numa política preconizando o desenvolvimento de um diálogo com os representantes das instituições oficiais do Estado. Desta forma, pretendia-se legitimamente, por um lado, não abandonar ao direito um objeto antropológico e, por outro lado, defender os interesses “dessas populações historicamente sofridas e espoliadas em seus direitos e na sua condição humana” (LEITE; OLIVEN, 2002, p.11).

Conhecedores das formações sociais contemporâneas as mais evocatórias do quilombo, isto é as “comunidades negras rurais”, estes antropólogos indicaram que o artigo 68 define os grupos atuais pelo o que não eram mais, e frisaram que, por isto, o projeto da FCP era “mais voltado para o passado e para o que idealmente teria ‘sobrevivido’ sob a designação formal de ‘remanescentes das comunidades de quilombos’” (ALMEIDA, 2002, p. 46). Para eles, a diversidade das condições de sua fundação atesta de forma clara que a insurreição não podia ser adotada como critério da experiência histórica dos quilombolas. Posto que os quilombos foram várias vezes destruídos e reconstruídos mais adiante na mata, as “comunidades remanescentes” não se encontram necessariamente nos lugares

¹⁶ Ver Schwarcz (1999) para uma reflexão crítica sobre os estudos sobre o Negro no Brasil e Véran (2003, p. 94-104) para uma análise da passagem do estudo das comunidades negras rurais ao estudo dos quilombos.

ocupados outrora por escravos foragidos. Nem as fugas concretizadas os caracterizariam tampouco de modo absoluto. Era preciso considerar todas as fugas não realizadas, que estas tenham se traduzido por uma ajuda pontual, que o projeto tenha falhado ou findado com uma recaptura (ALMEIDA, 2002, p. 61). Por fim, no intuito de corresponder a realidade de hoje, foi argumentado que a nova categoria jurídica devia ser capaz de acolher “comunidades quilombolas” que nem são descendentes de antigos quilombos – por exemplo, as famílias de escravos libertos que compraram suas terras (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Ao limitar o passado histórico contemplado ao período escravagista, e insistir tanto sobre a perenidade do estabelecimento e a continuidade da filiação biológica quanto sobre a permanência de elementos socioculturais, a letra do artigo 68 prevalecia sobre o seu espírito. Essa leitura literal, revelando-se inadequada e demasiadamente restritiva, foi determinante no sentido de proceder a uma “ressemantização” do vocábulo quilombo. Todos os atores presentes durante as negociações, inclusive a Fundação Cultural Palmares que insistiu num primeiro momento sobre o critério da continuidade do grupo com a sua situação no período pré-Abolição, aderiram a esta proposta.¹⁷

A antropologia se impôs como a disciplina científica mais apta a levar a termo a ruptura com a concepção discriminante do quilombo, pois, longe de se contentar em recolher genealogias e de reconstituir os deslocamentos das populações para comprovar a presença efetiva de quilombos, procurou esclarecer o passado a partir da percepção que os grupos têm de si próprios, sua história, presente e futura. Sua contribuição consistirá em demonstrar, apoiando-se sobre o trabalho de campo, que a noção remete a configurações sociais variáveis e extremamente flexíveis, e o que se entende por resistência pode assumir formas bem diversas. Mas ambicionava-se também construir um modelo geral com as ferramentas intelectuais forjadas, identificando os traços culturais e/ou sociológicos que caracterizam todas as “comunidades negras rurais” atuais independentemente das circunstâncias particulares da sua formação.

¹⁷ Na definição da Fundação Cultural Palmares, o denominador comum dos quilombos são os valores de liberdade, resistência e trabalho em comum: « As denominações quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro são expressões que designam grupos sociais afros-descendentes trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole » (<<http://www.palmares.gov.br/>>).

A “RESSEMANTIZAÇÃO” DO QUILOMBO PELA ANTROPOLOGIA

Se o problema dos beneficiários do artigo 68 pôde parecer em parte resolvido, ele se revelou mais problemático a medida que surgiam demandas por parte de grupos se considerando até agora “posseiros”, “trabalhadores rurais” ou “populações tradicionais” – para nem evocar o caso dos quilombos urbanos. O quilombo continua portanto a ser o objeto de redefinições sucessivas em numerosos trabalhos procurando incansavelmente alargar o campo de aplicação do vocábulo, sem todavia renunciar a conservar-lhe uma especificidade. Estes partem da constatação que nem as abordagens marxistas – percebendo os quilombos como resistência à opressão –, nem as abordagens tipológicas, que classificavam-nos segundo o tamanho ou as atividades econômicas, foram capazes de relativizar a noção em relação a sua definição histórica, tampouco conseguiram liberá-la da camisola arqueológica (MARQUES, 2008, p. 22). Os autores se propõem então encontrar perspectivas inovadoras a partir da coleta de dados e/ou de uma reflexão crítica sobre a bibliografia. Pode-se *grosso modo* distinguir as análises que insistem mais sobre as noções de modo de produção e/ou de territorialização daquelas recorrendo à etnicidade e/ou à raça enquanto construção social.

Por sua vez, Almeida se interessa desde os anos 1980 pelos conflitos agrários no estado do Maranhão e pelo processo de demarcação das terras, na época, indígenas. Depois, as duas temáticas (crise da estrutura fundiária e direitos das “comunidades tradicionais”) serão estreitamente associadas a estudos sobre as “identidades construídas no conflito” por grupos sociais particulares. Para Almeida, as lutas travadas pelos sindicatos de trabalhadores rurais revelaram a inadequação das categorias censitárias utilizadas pelo IBGE e categorias cadastrais do INCRA. Pois, observa ele, muitas formas de apropriação de recursos naturais não fazem intervir a noção de unidade de exploração definindo o “estabelecimento”, nem são individualizadas como o pressupõe o “imóvel rural” submetido ao imposto fundiário. Uma rubrica “ocupações especiais” foi criada para incluir as situações ditas de “*terras de uso comum*”, que não correspondem nem a “terras coletivas”, nem a “terras comunais, no sentido emprestado pela feudalidade” (ALMEIDA, 2002, p. 45), e que os atores sociais podem chamar de terras de preto, terras de santo ou terras de índio.¹⁸

Aproximando as ditas “terras de preto” do quilombo reconhecido pelo legislador, e após ter mostrado a necessidade de relativizar os elementos que definiam este no passado, o antropólogo julga indispensável “romper com o dualismo geográfico atribuído ao quilombo, que faz com que seja

¹⁸ Ver Almeida (1989) para um exame destas diferentes apelações.

entendido como oposição à *plantation* e como o que está fora dos limites físicos da grande propriedade territorial” (ALMEIDA, 2002, p. 54). Com efeito, a queda dos preços da monocultura no mercado internacional favoreceu a multiplicação de “situações de autoconsumo [por] famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia a pouca distância da casa-grande” (ALMEIDA, 2002, p. 54),¹⁹ das quais participavam os quilombolas quando eram capturados. Em razão da importância deste fenômeno – qualificado por Almeida de *aquilombamento* da propriedade dos donos – na “formação de uma camada de pequenos produtores familiares” (ALMEIDA, 2002, p. 59), o autor afirma que “a questão do denominado ‘quilombo hoje’ passa também pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para o seu próprio consumo e para diferentes circuitos de mercado” (ALMEIDA, 2002, p. 51). As “comunidades”, outrora chamadas “negras rurais” e hoje “remanescentes de quilombo”, se caracterizam por modalidades próprias de apropriação e gestão do território: cada grupo doméstico cuida da sua casa, sua roça e seu quintal, mas é coletivamente que são tomadas as decisões sobre o uso da terra e dos outros recursos naturais. O que é comum a todas é a sua capacidade de resistência à propriedade privada da terra pela constituição de formas autônomas de produção.

Uma análise crítica da noção de quilombo deve então começar por se perguntar, não “como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define [estes grupos sociais], mas como os próprios sujeitos se autorepresentam e quais são os critérios político-organizativos que norteiam as suas mobilizações e forjam a coesão em torno de certa identidade” (ALMEIDA, 2002, p. 68). Esses critérios são essenciais no que permitem “relativizar o peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum” (ALMEIDA, 2002, p. 73). Almeida indica que “há agentes sociais de ascendência indígena que [...] estão se autodefinindo como *pretos*” enquanto outros, “que poderiam ser classificados como *negros* se encontram mobilizados em torno da defesa das chamadas *terras indígenas*” (ALMEIDA, 2002, p. 69, grifos do autor).²⁰ As ditas terras de preto são assim uma forma de uso comum a considerar entre outras que “estão se impondo”, num jogo onde diversas “identidades coletivas estão sendo sucessivamente afirmadas” (ALMEIDA, 2002, p. 72):

¹⁹ Para o estado do Maranhão, o autor encontra « situações de autoconsumo e de autoajuda a pouca distancia da casa-grande », atestando que o grande proprietário já « não era mais o organizador absoluto da produção » desde a segunda metade do século XVIII (ALMEIDA, 2002, p. 54).

²⁰ Esta reflexão é aprofundada por José Maurício Arruti (1997, 2006).

Está-se diante de uma diversidade de autodefinições referidas a tais situações sociais que muitas vezes contrariam concomitantemente tanto as disciplinas militantes quanto os critérios dos técnicos da burocracia administrativa, ambos apoiados em fatores supostamente objetivos e fiéis a clivagens pretensamente científicas (ALMEIDA, 2002, p. 71).

A abordagem socio-histórica proposta por Almeida tem o grande mérito de integrar à análise as relações econômicas e políticas nas quais está presa a maior parte dos grupos sociais no meio rural, fornecendo chaves importantes para entender a formação deste campesinato.

Apresenta igualmente a vantagem de abrir novas pistas para pensar a flexibilidade das identidades assumidas pelos grupos, e em particular as reivindicações atuais de alguns deles enquanto quilombolas. Para Almeida, a identidade étnica, antes de mais nada situacional e política, deve ser abarcada do ponto de vista de “estratégias contingentes” (ALMEIDA, 2002, p. 74) para, entre outros, garantir direitos sobre um território: “a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos. Trata-se de investigar etnograficamente as circunstâncias em que um grupo social determinado atacou uma categoria, acionando-as ao integrar com outros” (ALMEIDA, 2002, p. 74-75). De fato, convém notar: o que é qualificado como modo de produção próprio dos quilombolas, é aliando uma área de uso coletivo da terra e plantações privadas, não é de modo algum exclusivo a eles. Essa apropriação da terra, que o advogado José Helder Benatti (1997) chama *posse* agroecológica, também é o fato daqueles que a literatura designa como “populações tradicionais”, isto é, *seringueiros, ribeirinhos* etc.

Contudo, na conclusão do seu artigo, quando pretende resituar o objeto quilombo num contexto mais amplo, o autor dá a impressão de tentar se distanciar duma abordagem meramente sociopolítica que poderia aplicar-se a muitos grupos sociais. Pois, após ter deixado claro que o quilombo deve se emancipar da “investigação arqueológica” e da “definição de historiadores e de geógrafos”, afirma que não pode ser reduzido ao “raio de ação de agrônomos, que o tomam simplesmente como problema agrário” (ALMEIDA, 2002, p. 79). Desta forma, convida para a prática de outro exercício onde a Identidade quilombola está apreendida numa perspectiva mais restritiva e supostamente mais de acordo com os cânones da “antropologia mais recente”, sendo que esta:

permitiu conceituá-los [...] como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um ‘tipo organizacional’, segundo

processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora. Isso sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que sejam facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretense isolamento geográfico e/ou social ao longo do tempo. (O'DWYER, 2002, p. 14)

Esses pesquisadores não pretendem que a continuidade das “comunidades remanescentes” com os antigos quilombos passe exclusivamente ou obrigatoriamente pela descendência biológica dos seus habitantes com as famílias de escravos. Nem que a singularidade da sua organização ou da sua cultura se deixe facilmente perceber. Sustentam que foram historicamente constituídas e que seus “limites” podem ser discernidos quando se leva em conta as dinâmicas de pertencimento. A idéia de que os “processos de exclusão e inclusão” estão no princípio da identidade quilombola, está presente num artigo de Ilka Boaventura Leite: a partir da Abolição,

inicia-se a longa etapa de construção da identidade destes grupos, seja pela formalização da diferenciação étnico-cultural no âmbito local, regional e nacional, seja pela consolidação de um tipo específico de segregação social e residencial dos negros, chegando até os dias atuais (LEITE, 2000, p. 338).

As unidades sociais que resultaram, “mutáveis e instáveis” (MARQUES, 2008, p. 48), são parecidas àquelas dos Índios do nordeste estudados por João Pacheco de Oliveira, e chamados “misturados” por oposição aos Índios “puros” da Amazônia. Esta figura do Índio parece se tornar, implícita ou explicitamente, um paradigma para entender o que é ser quilombola hoje: os Índios “emergentes” ajudariam a pensar os Negros “emergentes” porque, como eles, estão engajados num processo de redescoberta da sua identidade étnica e de mobilização política para que o Estado atenda a seus direitos.²¹ Apesar de a identidade dos quilombolas se apresentar de modo mais nítido em situações de conflito – o que remete ao argumento de Almeida –, não deveria se deduzir que esses grupos, enquanto coletivos distintos do conjunto nacional, só existem na relação contrastada com um Outro ameaçador, nem que a sua consciência de si próprio num registro étnico não se alimenta de elementos independentes de contextos sociopolíticos.

²¹ A comparação entre os dois é um dos temas do livro de J. M. Arruti (2006).

O conceito de territorialização, retirado da obra de João Pacheco de Oliveira,²² foi fundamental para evitar que as análises entrassem num beco sem saída. Pois, a eventual imperceptibilidade ou invisibilidade da “diferença” quilombola no dia-a-dia não devia questionar sua realidade e da sua irredutibilidade. Para os especialistas dos quilombolas, a terra não é um simples espaço físico e sua importância excederia a de um meio de produção econômico. Antes de tudo, trata-se de um território “socialmente ocupado” (CHAGAS, 2007, p. 228), isto é, mapeado pelas relações sociais que sustentam a reprodução cultural da “comunidade”. Além do seu grau de “autonomia camponesa” e da sua afirmação étnica e política, os quilombolas se caracterizariam pelo fato de que a identidade e o território são indissociáveis (MARQUES, 2008, p. 25): a “territorialização étnica [aparece] como modelo de convivência com os outros grupos na sociedade nacional.” (LEITE, 2000, p. 338)

Aliás, é por que as terras são tidas por “essenciais como *instrumento de identidade cultural e antropológica*” (TRECCANI, 2006, p. 91) que a demarcação territorial seria tão complexa: “não se trata de terras, mas de concepções identitárias” – o que a teoria antropológica chama “eticidades” lembra o autor na mesma página (TRECCANI, 2006, p. 15). Neste contexto, a obtenção de direitos territoriais significaria mais para um grupo do que garantir a sua condição de sobrevivência. A propriedade da terra ofereceria a possibilidade de se conscientizar da sua diferença e de preservar as suas práticas culturais: “dispor deste território representa apropriar-se da própria história do grupo, das relações de lealdade e solidariedade, do parentesco, da religiosidade, da ritualidade festiva e das expectativas futuras projetadas sobre ele” (CHAGAS, 2001, p. 228). Em outros termos, o território concretiza a etnicidade.

No entanto, a partir do momento em que as análises do quilombo seguem a Escola do contato interétnico da antropologia indígena, adotando uma perspectiva onde o território se articula ao parentesco enquanto “princípio de constituição social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 196), elas se expõem à crítica formulada por Eduardo Viveiros de Castro contra aquela:

a etnologia amazônica vem demonstrando como muitas das formações sociais daquela região convertem continuamente o ‘território’ (a co-residência) em parentesco, ao definirem os residentes de um mesmo

²² A « noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado » (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

grupo local como ‘parentes’ [...] No caso do modelo que Oliveira parece estar concebendo para os índios do Nordeste, é o parentesco que se converte em território. É como se nessa situação o conceito de mistura corporal – os índios misturados- necessitasse de uma contrapartida na pureza territorial – os territórios indígenas distintos reivindicados pelos índios. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 196-197)

Ora, ainda que, sem dúvida, segundo modalidades outras que aquelas das sociedades ameríndias referidas por E. Viveiros de Castro, a antropologia, urbana e rural – inclusive das populações “misturadas” amazônicas –, indicou a importância do modelo do parentesco para pensar as relações sociais em grupos que frequentemente afirmam que “os vizinhos são os parentes mais próximos”,²³ há então como pensar que esta reformulação da coresidência em parentesco, presente nos povoados que não se mobilizam em torno de identidade étnica, também é observável nas “comunidades quilombolas” – estas sendo, aliás, por vezes, de parentes dos primeiros, por aliança ou filiação. Privilegiar tal abordagem permitiria restituir ao tecido social toda sua densidade. Todavia, seria preciso livrar-se, de antemão, do *a priori* da predominância de uma lógica territorial na formação desses grupos, assumindo que a determinação de limites geográficos acabados só faz sentido, para eles, no contexto de trâmites para a regularização fundiária, frente a um Estado que não conhece outra linguagem senão a das fronteiras.

Como conclusão provisória

No artigo citado na introdução, Richard Price estima que, de um ponto de vista político, os “destinos [dos Saramaka no Suriname e dos *quilombolas* no Brasil] vieram a se entrelaçar” (2000, p. 265). Os grupos oriundos dos africanos escravos, aspiram a uma proteção legal garantindo a sua permanência nas suas terras. No entanto, esses objetivos comuns não significam que haja um reconhecimento mútuo de um destino solidário, e ainda menos uma identificação de uns com os outros. De resto, o comentário do antropólogo vem após outro, algumas linhas antes, onde julga que, para os Saramaka, “poucos dos afro-brasileiros classificados como remanescentes de quilombo seriam vistos como quilombolas”. Com efeito, os Saramaka sempre viram o mundo dividido entre “nós” e “eles”, e aqueles que eles consideram como o Outro, também os vêem desta forma. O seu *corpus* de crenças, o seu idioma, as posturas corporais, as regras matrimoniais, entre outros, constituem signos patentes da distância cultural. Como R. Price deixa claro, não precisa de “antropólogos para

²³ Por exemplo, Boyer (1993).

demonstrar sua notável ‘diferença’ cultural/social/política, que é evidente até mesmo para o olho menos avisado” (2000, p. 264). Contrastando com esta situação, a “diferença” dos quilombolas, redescobrimo a sua identidade e formalizando atualmente a sua distinção, não se imporia a qualquer um como uma certeza indiscutível: nem ao grande público, e quiçá nem aos próprios quilombolas! Parece tão sutil, que necessita da atuação de profissionais em ciências sociais para torná-la visível.

Porisso, os estudos sobre os Saramaka se desenvolveram em torno de outras problemáticas diferentemente dos trabalhos sobre os quilombolas brasileiros. Os primeiros se concentraram sobre esta sociedade peculiar a fim de entender, dar conta e analisar as suas lógicas específicas. Os segundos procuraram, principalmente, evidenciar e explicitar a singularidade dos quilombolas em relação com o resto da população. A reflexão dos antropólogos não partiu da realidade empírica e das categorias locais. Foi norteada por uma exigência política superior: conservar uma noção colonial que voltava a aparecer nas agendas do Estado e do movimento negro urbano à condição de esvaziá-la do seu antigo sentido para imputar um novo conteúdo. O paradoxo da singularidade quilombola é que esta se constrói na interação do Estado, dos intelectuais, das organizações internacionais, dos movimentos sociais e das populações locais.

Jean-François Véran (2003, p. 116) distingue uma abordagem “situacional” do *quilombo* (“reportando-se à lógica específica de mobilização de um grupo preso num contexto de interações”) de uma outra, “substancialista” (“que se apoia sobre um certo número de critérios tangíveis remetendo à essência do que é um grupo étnico”). Mas observa que “longe de se relevar a suas contradições, essas duas definições coexistem e se confundem num vai-e-vem dedutivo, que aprisiona o objeto num círculo analítico dentro do qual ele não pode ser objetivado” (VÉRAN, 2003). De fato, vale notar que o trabalho de redefinição do quilombo leva os autores a rearticular constantemente as mesmas palavras (territorialização, etnicidade, autonomia da produção), que incansavelmente se permutam como referências incontornáveis e em raciocínios circulares. A dimensão situacional da diferença quilombola “construída no conflito”, advogada por Almeida, não conseguiu emancipar-se do quilombo como “métafora para pensar o grupo” (LEITE, 2000, p. 339). Foi o preço a pagar para que a noção colonial possa se tornar pouco a pouco um conceito autorizando a “redução sociológica dos casos empíricos em uma mesma categoria” (ARRUTI, 2008, p. 329).

A perspectiva destes pesquisadores é, na verdade, subentendida pela idéia de que “as pessoas e grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a

diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (SANTOS, 2000, p. 47 apud CHAGAS, 2007, p. 232). Igualdade e diferença são desta forma tratadas como dimensões distintas de um jogo político que os grupos sociais poderiam, e até devem, se apoderar. O sentimento que os inspira é certamente generoso, e ninguém pode permanecer insensível, considerando que a redefinição do quilombo não só o transformou num “conceito”, mas também numa categoria jurídica inclusiva, permitindo a um grande número de populações tentar aceder a direitos sociais e territoriais.

Este último ponto é quanto mais importante que a multiplicação dos estudos sobre quilombolas se acompanhou de uma inscrição cada vez pronunciada no campo político e institucional. O interesse crescente da ABA para o quilombo e os grupos quilombolas se traduziu por uma mudança do lugar ocupado pela temática dos “territórios negros” no organograma da Associação. No ano 2000, a Comissão de Assuntos Territoriais integrou antropólogos especialistas do tema, “de modo a incluir a questão das terras de quilombos, tanto quanto a das terras indígenas, no problema da distribuição da terra no país” (LEITE, 2002, p. 10). Eliane Cantarino O’Dwyer, a coordenadora do projeto inicial sobre as “comunidades negras rurais” que foi reconduzido como Grupo de Trabalho permanente, dirige hoje uma comissão especial de apoio à Presidência, relativa aos laudos que devem ser produzidos na ocasião das demandas de regularização fundiária. Desta forma, as problemáticas dos pesquisadores se ampliaram, e se infletiram de discussões teóricas para preocupações mais concretas e mais aplicadas.

A institucionalização dessa linha de pesquisa traz algumas interrogações sobre o dever do espaço até agora muito livre proporcionado pela ABA, para discussões críticas e comparativas sobre as diferentes formas de mobilização sociopolítica. Assim, será que sua contribuição à definição e à promoção das políticas públicas destinadas aos quilombolas não a levaria a assumir também um papel onde é esperado dela que ateste a identidade dos grupos sociais? Com efeito, a missão pericial que os antropólogos aceitam cumprir pelo Estado não é (sem deixá-los numa posição ambígua) junto às populações com as quais trabalham. Convém, portanto, prosseguir na análise das relações complexas entre programa científico e projeto político, bem como do papel que supostamente seria do antropólogo e da antropologia neste contexto.

ABSTRACT

After the enactment of the article 68 of the 1988 Brazilian Constitution, Anthropology became interested in the emergence of a quilombola identity in a society where quilombo is supposed to belong to the past. Researchers intend to submit the old notion of quilombo to a process of evaluating its semantics ("re-semanticization"). They aim to transform it into a concept enabling to understand the reality of new forms of political mobilization. To identify and understand the singularity of groups called Quilombola, these authors question the nature of their characteristics and the areas of social, cultural and political life where it is possible to comprehend them. It is therefore necessary to identify what is common to different approaches, but also what distinguishes them by pointing out how the reflection and discussion to update the definition of the concept of quilombola was conducted, from which assumptions, with which terms and according to which perspectives.

Keywords: *quilombo; anthropology; re-semanticization; Brazil.*

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 43-81.

_____. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*. In: CASTRO, E. M. R. de; HÉBETTE, J. (Org.). *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Belém: NAEA/UFGA, 1989. p. 165-196.

ARAÚJO, R. *La cité domestique: stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*. Thèse (Doctorat)–Paris X, Nanterre, 1993.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

_____. *Mocambo: antropologia e história do processos de formação quilombola*. Bauru-SP: EDUSC: ANPOCS, 2006.

_____. Quilombos. In: PINHO, O.; SANSONE, L. (Org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador, EDUFBA, 2008. p. 315-350.

BENATTI, José Helder. Posse coletiva da terra: um estudo jurídico sobre o apossamento de seringueiros e quilombolas. *REVISTA CEJ (Centro de Estudos Judiciários)*, Brasília, DF, v. 1, n. 3, p. 54-60, set./dez. 1997.

BOYER, Véronique. *Femmes et cultes de possession: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan, 1993.

_____. . Les *quilombolas* au Brésil: recherche anthropologique ou expertise politico-légale ? À paraître.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A Política do reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades dos quilombos'. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 209-235, 2001.

ENDERS, Armelle. *Nouvelle histoire du Brésil*. Paris: Chandeigne, 2008.

FONSECA, Cláudia. Alliés et ennemis en famille. *Les Temps Modernes*, Paris, 43ème année, n. 499, p. 28-58, fev. 1988.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento, Ou, o negro em questão*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2006.

INCRA. *Títulos expedidos às comunidades quilombolas et Relação de processos abertos*. jun. 2009. Disponible em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274>.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisbonne, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, Yonne de Freitas; OLIVEN, Ruben George. Apresentação. In: O'DWYER, E. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 9-11.

LIMA, D. de M.; ALENCAR, E. F. Histórico da ocupação humana e mobilidade geográfica de assentamentos na várzea do Médio Solimões. In: TORRES, H.; MONTEIRO, H. *Populações e meio ambiente*. Brasília, DF: SENAC: ABEP, 2000. p. 133-161.

MARQUES, Carlos Eduardo. *Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal*. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: _____. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afroasia*, [S.l.], v. 28, p. 241-265, 2000.

RUSSCZYK, Jacqueline. Dilemas e desafios do fazer antropológico: considerações sobre uma experiência particular. In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P.; FONSECA, C (Org.). *Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa em direitos humanos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2007. p. 163-176.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz, questão racial e etnicidade. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 1. São Paulo: Anpocs, 1999. p. 267-325.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de Quilombos: caminhos e entaves do processo de titulação*. Belém: Programa Raízes, 2006.

VÉRAN, Jean-François. Les découvertes du quilombo: la construction hétérogène d'une question nationale. *Problèmes d'Amérique Latine*, [S.l.], n. 32, p. 53-72, jan./ mar. 1999.

_____. *Lesclavage en héritage (Brésil): le droit à la terre des descendants de marrons*. Paris: Karthala, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 1. São Paulo: Anpocs, 1999. p. 109-223.