

# A GÊNESE DO DEBATE E DO CONCEITO DE QUILOMBO

*Vera Regina Rodrigues da Silva\**

**Resumo:** O artigo “A Gênese do debate e do Conceito de Quilombo” emerge na contemporaneidade dos debates políticos-científicos, relativos à abordagem conceitual de quilombos. Nesse contexto, tão marcado pela pluralidade de entendimentos acerca da noção de quilombo quanto à realidade concreta, debatem especialmente, mas não exclusivamente, militantes-intelectuais do Movimento Social Negro, antropólogos e historiadores. O resultado desses debates origina algumas das noções conceituais sobre quilombos, com as quais se depara em instâncias sociais diversas, tais como: expressões de resistência cultural e política; grupos sociais étnica e culturalmente diferenciados; processos identitários coletivos; novos sujeitos de direitos sócio-culturais, apenas para evidenciar algumas. Nesse fértil campo teórico, propõe-se percorrer algumas das contribuições advindas desses campos diversos do conhecimento e da ação social, que (re)elaboram visões e tecem discursos pertinentes para os propósitos de desvelar algumas nuances da problemática conceitual de quilombos. Para melhor situar esses debates elegeu-se como marco temporal o século XX, estabelecendo como foco de análise as perspectivas elaboradas sobre quilombos, a partir dos anos trinta - período de referência nas organizações negras e seus intelectuais - até os anos oitenta - momento de eclosão da discussão contemporânea via fatores como re-democratização social, revitalização acadêmica em torno das relações etno-raciais e demandas por efetivação de direitos e cidadania para a população negra brasileira.

**Palavras-chave:** Conceito de quilombo. Antropologia. Identidade.

**Abstract:** The article “The Genesis of debate and the Concept of Quilombo” emerges in contemporary political and scientific discussions on the conceptual approach of quilombos. In this context, so marked by the plurality of understandings about the concept of quilombo as reality, argue especially, but not exclusively, militants/intellectuals of the Black Social Movement, historians and anthropologists. The outcome of these discussions leads to some of the conceptual notions about quilombos, with which are found in various social bodies, such as: expressions of cultural and political resistance; ethnic groups and culturally differentiated; collective identity processes; new subject of social and cultural rights, Only to highlight a few. In this fertile field theory, we propose to do some of these contributions stemming various fields of knowledge and social action, which re (produce) visions and make speeches relevant for the purposes of unveiling some nuances of the conceptual problem of quilombos. To better situate these discussions elected as the period the XXth century, establishing a focus of analysis prepared on the prospects quilombos, from thirty years - the period of reference in the organizations and their black intellectuals - until the eighties - when the outbreak of discussion by contemporary factors such as social re-democratization, academic revitalization around the ethno-racial relations and demands for effective rights and citizenship for black people.

**Keywords:** Quilombo concept. Anthropology. Identity.

---

\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. E-mail: verarodrigues@usp.br.

Para introduzir a reflexão sobre quilombos, convém percorrer uma conjugação entre velhos e novos debates que vêm construindo os alicerces nos quais repousa a discussão atual, isso porque é essa conjugação, dentro da ótica de processos históricos mais amplos, que empresta sentido e pluralidade ao olhar contemporâneo. Entendendo que se é tributário desse legado, trazem-se as visões de historiadores, antropólogos e militantes que ressemantizam o conceito de *Quilombo*. Assim, inicialmente *Quilombo* interliga-se às dimensões historiográficas e culturais, abarcando, posteriormente, processos de identidades coletivas, pertencimento “racial”, direitos sócio-culturais e pleitos políticos que seguem na esteira dos “velhos” e “novos” debates.

Para tanto, situo-se esta análise a partir de alguns marcos temporais que dividem as seções deste artigo. Na primeira seção estão as representações sobre quilombos, cunhadas a partir das dimensões da Historiografia, Antropologia e do Movimento Social Negro. A seção seguinte traz essas representações subdivididas em dois marcos temporais que as contextualizam: os anos 30 e 60 do século XX, em que é ressaltada a perspectiva histórica do *quilombo* em oposição ao regime escravocrata do século XIX; os anos 70, em que *quilombo* emerge como resistência cultural e potencial de ação política contra a ordem vigente no país. A terceira e última sessão evidencia as últimas décadas do século XX, em que *quilombo* se redefine via processos identitários e pleitos reivindicativos de direitos sociais.

#### OLHARES QUE SE CRUZAM: HISTORIOGRAFIA, ANTROPOLOGIA E MOVIMENTO SOCIAL NEGRO

O debate contemporâneo sobre quilombos, remete a campos diversos do conhecimento e da ação social, que re (elaboram) visões e tecem discursos pertinentes para os propósitos de desvelar algumas nuances da problemática conceitual de quilombos. Iniciando estes propósitos pelos estudos antropológicos sobre identidade étnica, especialmente em relação aos territórios negros, defronta-se com uma adjetivação, oriunda da interpretação jurídica e do imaginário social, sobre o artigo 68, que enquadra os atores sociais na categoria de *remanescentes*.

Essa categorização implica, predominantemente, a noção de indivíduos congelados no tempo e espaço de uma reminiscência histórica da qual se espera encontrar uma reprodução fiel no presente ou o “reconhecimento de formas atualizadas dos antigos quilombos”, conforme nos aponta (ARRUTI, 1997, p.21). Por conta disso, compromete-se o olhar sobre os indivíduos como protagonistas de um processo identitário que, além de um passado compartilhado na memória coletiva, também dialoga com o hoje

em todas as possibilidades de ressemantização de símbolos identitários e potencial político de ação coletiva.

Em consonância com essa perspectiva, Linhares (2003, p. 6) observa a constante redefinição das relações sociais e dos sujeitos envolvidos como fios condutores da construção da identidade e de um princípio de autonomia desses grupos sociais:

Os grupos sociais, independentes do tempo em que foram estabelecidos, devem ser observados como mantendo um princípio de autonomia (...). É sob a ótica dessas relações continuamente redefinidas, que os grupos devem ser vistos, sem se esquecer, que são sujeitos nestas relações estabelecidas, afirmando uma identidade e se colocando, assim, em oposição à noção de escravo como “coisa”. (LINHARES, 2003, p.6).

Essa perspectiva de análise leva a (re) pensar alguns pontos que se encadeiam nesta proposta. O primeiro ponto é não ser visto como “coisa” ou “escravo”, já que nessa visão carregada de estereótipos transparece a negação da humanidade do indivíduo e impõe o atrelamento a uma condição social subalterna e desprestigiada socialmente. Outro ponto a ser considerado é a noção de sujeitos que têm uma existência autônoma inserida em um contexto relacional dinâmico. Esse contexto, portanto, não é imutável, mas exprime correlação de forças e tensionamentos inerentes aos interesses em disputa. Procurando dar conta dessa realidade social, o conceito de etnogênese apreende esse processo de “autoconstituição” (ARRUTI, 1997, p.24) ou, em um sentido amplo trazido pelo mesmo autor, uma “construção de autoconsciência e identidade coletiva que visa a ganhos políticos e possui uma expectativa de autodeterminação”. A partir desse enfoque conceitual é que a noção de identidades emergentes e não apenas remanescentes, ganha fôlego e força na busca do entendimento dessa etnicidade. Por isso, torna-se possível pensar essas etnicidades como processos que dialogam com o ontem e o hoje na perspectiva do amanhã.

Esses “quilombos em movimento”, enquanto uma metáfora dessas identidades emergentes projetam-se no cenário nacional e regional como um processo sem volta, em que já não é possível ignorar essa dimensão social. Esse diálogo sobre etnicidades emergentes aparece em Oliveira (1998, p.47), quando o autor questiona o paradoxo das lacunas etnográficas e dos silêncios historiográficos sobre os povos indígenas do nordeste que se entendem como tal, apesar de serem considerados “misturados” ou “mestiços”.

Em relação às comunidades quilombolas, encontramos uma produção etnográfica, preponderantemente, focada nas regiões nordeste e centro-oeste do Brasil. O Sul do país é enfocado, inicialmente, a partir dos trabalhos do NUER-Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina, o qual vem, a partir do final dos anos 80, desenvolvendo em parceria com outras universidades da região Sul, inclusive a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, estudos que se

propõem, segundo Leite (1996, p.9), a “repensar as representações sobre os negros e as práticas cotidianas que os constituem como sujeitos do presente, como integrantes do perfil étnico do sul atual”.

Essa invisibilização social e simbólica do negro, já discutida por Oliven (1996, p.17), no caso do Rio Grande do Sul, denota as representações sobre o “ser gaúcho” desvinculadas de uma visão pluriétnica, a qual poderia contemplar a emergência de processos identitários negros nesse contexto, pois, conforme já proposto em Barth (2003, p.23), é preciso, para conhecer uma identidade étnica em particular, levar em conta as experiências formadoras. Nessa lógica situam-se os debates teóricos e políticos sobre quilombos envolvendo intelectuais e militantes, conforme se verá a seguir.

#### QUILOMBOS NA VISÃO DE INTELECTUAIS E MILITANTES DO MOVIMENTO SOCIAL NEGRO

Em 1988 quando se instaura o debate e embate entre legisladores, constituintes, antropólogos, historiadores e militantes sobre as controversias em torno da categoria quilombo, esse contexto de questionamentos, ressignificações e interpretações parece algo novo, surgido da efervescência do momento vivido no país. Esse momento de pós-democratização caracteriza-se pela retomada dos movimentos sociais na arena política, pelo acirramento das demandas por cidadania e surgimento de novos sujeitos de direitos, no caso, as comunidades quilombolas, na legislação brasileira.

Ainda que esse quadro situacional tenha, obviamente, sua interpenetração com a atualidade das experiências em foco, torna-se imperioso atentar para esse momento como um processo que vem se evidenciando em rupturas e continuidades re (elaboradas) por atores diversos ao longo da trajetória de estudos teóricos, formulações culturais e políticas que, ao desembocarem em “O que são quilombos?” ou “Quem são os quilombolas?”, vem antecedido de “Quem são os negros?” ou “Qual o papel do negro na sociedade brasileira?”.

Parte-se desse viés de retomada, não com a preocupação de construir um quadro histórico-social sobre quilombos na literatura existente, mas buscando lançar alguns elementos que contribuam para a análise da questão quilombola contemporânea. Nessa retomada privilegiam-se atores e contextos que, motivados por similaridades ou oposições, dialogam na elaboração de conceitos e representações sobre quilombos no Brasil; sendo assim vai-se buscar na Antropologia, na História e no movimento social negro as vozes e olhares que vêm construindo essa trajetória. Um caminho possível para começar é o proposto nas análises de um historiador (GOMES, 1996) e um historiador/antropólogo (ARRUTI, 2003), já que em ambos há o diálogo com as diferentes interpretações sobre quilombos no Brasil.

Tomando por base a análise histórica primeira, Moura (1981) se propõe a perceber, repensar a construção de símbolos de identidade étnica, a partir de “categorizações”, “conceitos”, “representações” e “significados” que o termo quilombo suscita no pensamento social e militante. Por essa via ele classifica duas correntes interpretativas: a culturalista e a materialista. Na primeira está presente a idéia de quilombos como “persistência da cultura africana”, “recriação de Estados Africanos” e “reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos” no país sob a ótica dos clássicos dos anos 30.<sup>1</sup>

Na contramão da vertente culturalista há a ênfase na resistência produzida na fuga e resistência ao trabalho escravo. Nessa linha materialista, Gomes (1996, p.201) destaca a obra de Clóvis Moura (1925-2003),<sup>2</sup> especialmente entre os anos 50 e 80, que, parafraseando o próprio Moura, pretende “restaurar a verdade histórica e social desfigurada por inúmeros estudiosos”. Permeando essa interpretação, além da idéia da resistência, está o aquilombamento como representativo da não passividade diante do sistema escravista. Esses pressupostos da resistência estarão na análise de Arruti (2003, p.12-13) que também enfatiza a dimensão da cultura, enquanto uma possibilidade de “continuidade com a África”; da política, expressa pelo foco nas “relações de poder” e “difusão do arcabouço marxista na historiografia e nas ciências sociais,”<sup>3</sup> além da dimensão da resistência racial, trazida pelo movimento social negro.

Antes de se adentrar na dimensão da resistência racial, cabe trazer algumas noções sobre o que se está entendendo por Movimento Social e precisamente por Movimento Negro. Por movimento social, assume-se a idéia de fenômeno dinâmico, processual, que reúne indivíduos de forma contínua e organizada em prol de perspectivas de mudanças sociais. Nesse sentido, adota-se no âmbito deste estudo, o enfoque trazido por Melucci (1994), no qual a idéia de ação coletiva perpassa a noção de solidariedade<sup>4</sup> entre os indivíduos, conflito e transgressão do ordenamento social como pluralidade de dimensões analíticas que orientam a análise dos movimentos sociais.

Transpondo essas dimensões para uma análise do Movimento Negro e dos territórios quilombolas, talvez, se possa estabelecer um parâmetro entre os atos de reconhecer a si e ao outro como atos inclusivos de pertencimento ao grupo social.

<sup>1</sup> Nesse escopo culturalista estão os trabalhos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide.

<sup>2</sup> O autor cita “Rebeliões da Senzala – quilombos, Insurreições e Guerrilhas” (1972), outro livro interessante para se perceber essa vertente é “Quilombos – Resistência ao Escravismo”, editora. Ática, (1993).

<sup>3</sup> Além de trazer a obra de Clóvis Moura como referência o autor também retoma a contribuição de Décio Freitas com “Palmares – A Guerra dos Escravos” (1990 [1978]) e diferentemente de Gomes (1996) o autor considera a obra de Edson Carneiro, dentro da ótica de resistência política com “O quilombo dos Palmares” (1988 [1958]).

<sup>4</sup> Por “solidariedade” o enfoque compreende a capacidade dos atores sociais de reconhecerem e serem reconhecidos como partes de uma unidade social.

Por conta disso, o conflito instaura-se quando, na ordem social vigente, ocorre a resistência ou mesmo negação de demandas e reivindicações sociais e políticas que tenham na base esse reconhecimento e pertencimento orientado por uma dimensão étnica, já que no nível das relações institucionais e interpessoais esse pleito é ilegítimo, sendo assim há uma tomada de posicionamento transgressora dessa ordem social.

Em relação ao Movimento Social Negro, encontram-se nas contribuições de Marcos Cardoso (2002) e Abdias do Nascimento (2000), ambos intelectuais-militantes, talvez representantes de duas gerações da militância negra no país, olhares que se cruzam, negam, re (escrevem) e revelam interpretações complexas e diferenciadas sobre a construção, lógica e estratégias do Movimento Negro no Brasil, a partir do marco histórico da experiência quilombola e das lutas sociais contemporâneas. A opção por trabalhar a partir desses autores, ainda que correndo o risco de personalizar ou dar um caráter difusionista ao tema, se insere no propósito de perceber a ressemantização conceitual e política da categoria quilombo, ao longo das construções da intelectualidade e militância negra à luz dos acontecimentos significativos que procuram ilustrar não de forma rígida e estanque as linhas demarcatórias entre um tempo cronológico e simbólico que antecede, mas também perpassa o debate contemporâneo.

#### ENTRE OS ANOS 30 E 60: QUILOMBO E HISTÓRIA

O “velho militante,”<sup>5</sup> Abdias do Nascimento, inscreve o referencial do Movimento Social Negro na “tradição de luta quilombola” (NASCIMENTO, 2000, p.204) a partir da sua trajetória política e intelectual,<sup>6</sup> iniciada nas organizações negras dos anos 20 e 30 do século XX e não apenas a partir dos anos 70 com os protestos político-raciais, conforme se verá na análise de Cardoso (2002).

Outro dado interessante é perceber que há na própria experiência de constituição e ação dos movimentos, toda uma diversidade de estratégias que se opõe a uma visão monolítica ou estática inscrita na trajetória das entidades organizadas, neste mesmo sentido, o termo “Quilombo” adquire significados diversos para esses intelectuais-militantes.

<sup>5</sup> Expressão cunhada por Cuti e Leite (1992); Ver Cuti, L. S. & Leite, J. C. 1992. “E disse o velho militante”, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

<sup>6</sup> Abdias, hoje com 91 anos, traz na sua biografia uma formação teórica com o sociólogo Guerreiro Ramos (1957), histórias de exílio político (1964) e carreira parlamentar (1983), além da notória fundação da Frente Negra Brasileira (1931), Teatro Experimental do Negro (1944) dentre outras entidades. Entre as publicações que evidenciam sua trajetória figura “Dois Negros Libertários – Luiz Gama e Abdias do Nascimento”, editada em 1985 pelo IPEAFRO – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, fundado pelo próprio Abdias do Nascimento.

Situando essa problemática no início no século XX, mais precisamente nos anos 30, com o surgimento em São Paulo da FNB – Frente Negra Brasileira<sup>7</sup> (1931), a qual era ideologicamente nas palavras de Guimarães (2002, p.87), “uma organização étnica que cultivava valores comunitários específicos, recrutando e identificando com base na “cor” ou “raça” e não na “cultura” ou nas “tradições”, buscando afirmar o negro como “brasileiro” e denunciando o preconceito de cor”, ou ainda, como coloca Nascimento (2000, p.206), “a maior expressão da consciência política afro-brasileira da época”.

Nos anos 40 surge o TEN – *Teatro Experimental do Negro* (1944), o qual não buscava arremessar massas como a FNB, mas organizar uma ação com significação cultural, valor artístico e função social. Isto não quer dizer que ambas as experiências não partilhassem da ótica do enfrentamento, daquilo que Nascimento (2000, p.206) chama de sistemática segregação e exclusão à base de critérios raciais ou gritos de protesto. Há dois momentos que refletem esse enfrentamento na trajetória dessas entidades.

O primeiro dá-se em 1938, quando a FNB, ainda que considerada ilegal pela ditadura do Estado Novo, não paralisou suas atividades e mobilizou-se contra a proibição policial do *footing*, o que consistia no costumeiro passeio dos negros paulistanos aos domingos pelas calçadas do centro da cidade, e que estava “incomodando” os lojistas locais, segundo argumentado na época. Outro momento de destaque, quase dez anos depois do evento da proibição do *footing*, foi a discriminação sofrida pela antropóloga negra norte-americana Irene Diggs (1906-1998),<sup>8</sup> que foi barrada em um hotel carioca, gerando um exemplar caso de segregação denunciado na ocasião.

Porém, enquanto a FNB conserva, nas palavras do velho militante, um caráter de luta integracionista que buscava o lugar do negro na sociedade brasileira, percebe-se que no TEN o discurso contém um apelo à identidade cultural do negro, através do reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afro-brasileira. Juntamente com o TEN, constituiu-se outro instrumento de intervenção social dentro da experiência de uma imprensa negra.<sup>9</sup> Assim o jornal *Quilombo*, que, além de enfatizar a sociabilidade e o discurso anti-racista, agrega no olhar de Guimarães (2003,

<sup>7</sup> A FNB reuniu mais de 200 mil negros, número considerável para população do Brasil que era menos de 40 milhões de habitantes naquela época. Fonte: “Movimentos Negros, Sociais e Políticos no século XX” Coletânea de Obras de autores diversos, utilizada como material didático do “Projeto Universidade Livre”, realizado pelo CECUNE – Centro Ecumênico de Cultura Negra, RS, 2001.

<sup>8</sup> Sobre Irene Diggs consta que foi assistente de Du Bois e concentrou estudos na área de cultura latino-americana e sociedade, especialmente quanto a influência africana em países como Cuba. Para maiores dados, uma fonte possível citada em sites biográficos é: Bolles, A. Lynn 1999 Ellen Irene Diggs: Coming of Age in Atlanta, Havana, and Baltimore. In African-American Pioneers in Anthropology. Ira E. Harrison and Faye V. Harrison, eds. pp. 154-167. Urbana: University of Illinois Press.

<sup>9</sup> Por imprensa negra, estamos entendendo os veículos de comunicação criados e mantidos por grupos negros, em todo o país, na primeira metade do século XX.

p.37-38), a inserção da *intelligentzia* negra brasileira no cenário nacional, tornando-se responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista calcada em uma identidade racial e cultural singular.

Nós saímos – vigorosa e altivamente ao encontro de todos aqueles que acreditam, – com ingenuidade ou malícia –, que pretendemos criar um problema no país. A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (senador Hamilton Nogueira). Porém a luta do QUILOMBO não é especificamente contra os que negam nossos direitos, senão em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura. (Quilombo, nº 5, 1950, p.4).

A posição externada nessa apresentação reflete um tom de discurso mais politizado e nacionalista, segundo (GUIMARÃES, 2002, p.92), que se enquadra na lógica de perceber o povo brasileiro como negro, além de, na nossa visão, constituir uma referência à tradição de luta quilombola como refletem as palavras de apresentação do jornal. Ainda, conforme o mesmo autor (GUIMARÃES, 2003, p.50), esta é uma posição adotada pelos intelectuais negros dos anos 50, dentre os quais Abdias e Guerreiro Ramos (1915-1981),<sup>10</sup> que dialogam com essa perspectiva. Sendo assim, se o povo brasileiro é negro, torna-se fundamental organizar politicamente essa camada da população, em torno de uma idéia positiva desse pertencimento, portanto dissociada de uma idéia de africano ou escravo. Pode-se pensar que isso se constrói dentro da ótica do discurso nacionalista, com a valorização histórica da experiência brasileira do quilombo de Palmares.

Esse sentido histórico prepara o caminho do enfoque do quilombo como resistência cultural e política nos anos 70, pois, ao referendar a luta contra a escravidão trará o conteúdo político e revolucionário que, se nesse momento é associado com a retomada da liberdade, posteriormente será agregado à dimensão da luta contra o Estado opressor. Isso aparece, por exemplo, na tentativa frustrada de publicação do livro sobre o quilombo dos Palmares, que faz o intelectual Baiano, Edson Carneiro, em 1944, sendo impedido pelo governo Vargas, por ter sido considerado, como enfatiza Arruti (2003, p.13), inoportuno para o momento.

Também fundamental, na construção desse quilombo histórico e sua conversão simbólica nas décadas seguintes, Arruti (2003, p.08), ou sua resignificação pelos atores sociais, é o olhar que a obra do historiador Clóvis Moura (1925-2003), já citado anteriormente, compôs ao longo de sua produção historiográfica com a ênfase dada sobre os quilombos como focos de resistência ao sistema escravista, especialmente na sua primeira obra “Rebeliões da Senzala”, publicada em 1959, precursora de outras que, na

<sup>10</sup> Ver interessante entrevista concedida por Guerreiro Ramos, em 1981, na qual, dentre outras questões, levanta o rótulo de “mulato metido à sociólogo”, que lhe foi imputado durante a sua cassação política pelo regime militar: Oliveira, Lúcia Lippi. “A sociologia do Guerreiro”, RJ, Editora UFRJ, 1995.

mesma linha, terão nos termos “rebelião”, “insurreições” e “guerrilhas” percepções construtoras desse olhar histórico.

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas favoráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. (MOURA, 1981, p. 87)

O quilombo, visto como fenômeno nacional, também é outro aspecto trazido no bojo dessas análises que permite insinuar a concretude e presença da população negra em todo o território, em contraposição a uma lógica de invisibilização dessa presença. A discussão sobre a visibilidade da obra de Moura, aparece em Mesquita (2003), quando a autora ressalta o papel que este teve, enquanto revisionista da história do negro no Brasil, a partir dos trabalhos sociológico-históricos sobre as rebeliões escravas no país, ainda que, academicamente, sua postura de “intelectual orgânico”<sup>11</sup> tenha lhe trazido certa exclusão e esquecimento no seio do debate acadêmico.

Entre seguidores e críticos, haverá, no decorrer dos anos 80, segundo a autora, novos olhares sobre a produção desse autor que retomam a discussão sobre a interpretação e o pioneirismo contido na sua visão histórica da sociedade escravocrata.

Isso também ocorre em relação ao Movimento Social Negro, que passa a incorporar alguns pressupostos teóricos de Moura, defendidos na sua *sociologia da práxis*, como é o caso da UNEGRO – União de Negros pela Igualdade, conforme se pode observar na avaliação de uma liderança.

Clóvis Moura fez uma análise que a gente acha interessante do racismo brasileiro [...]. Essa idéia que o Estado brasileiro foi formado com base racista. [...] É também uma homenagem ao Clóvis Moura [...]. A questão racial para Clóvis Moura não é mais um estudo. É o estudo dele. E a gente acha uma injustiça da academia com ele. Eu acho que ele deu grandes contribuições, porque ele sistematizou, ele se debruçou sobre o tema. Outros também se debruçaram, mas tem outros temas também, não foi o tema central. (MESQUITA, 2003, p.17 apud CALDERANO, 2002, p.100).

Essa visão de quilombo em constante diálogo com a história formata o conjunto da produção desses intelectuais negros entre os anos 30 e 60. Além disso, demonstra a influência e interlocução do movimento negro

<sup>11</sup> Essa postura de “intelectual orgânico” traduz-se na sua crítica às ciências sociais e ao papel do intelectual na ordem capitalista; Ver MOURA, Clóvis (1978). A sociologia posta em questão. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.

com a retomada do enfoque teórico e político sobre o tema, tal qual se apresentam nos efervescentes anos 70.

#### OS ANOS 70: QUILOMBO, HISTÓRIA E CULTURA

Nesse cenário que Cardoso (2002, p.14) está qualificando como a “primavera de maio do movimento negro”, o que se tem como movimento social são as organizações de caráter operário e popular,<sup>12</sup> amparadas na idéia de luta contra as desigualdades sociais e solidariedade entre os oprimidos, e tendo uma base discursiva elaborada na experiência da igreja católica, dos grupos de esquerda e sindicatos.

Gestado nesse contexto e de certa forma tributário dos antecedentes que marcaram os anos 30 aos anos 60, o movimento social negro agregará o racismo ao horizonte das lutas sociais, trazendo assim para a cena política os debates sobre discriminação e identidade racial como marcas distintivas em relação aos demais movimentos:

A questão da identidade racial se coloca como um desafio ético, estético e político para o Movimento Negro (...) isso nos permite afirmar que a peculiaridade que distingue o movimento negro em relação a outros movimentos sociais, está na compreensão do movimento negro como uma ponte de equilíbrio entre a tradição – nossa herança cultural fundada na ancestralidade e a “modernidade”. Por essa razão, a “matriz discursiva” do Movimento Negro está fundada na herança histórico-cultural-negro-africana (ancestralidade) e daí a sua diferença em relação a outros atores sócias da nossa realidade política, o que marca a singularidade do Movimento. (CARDOSO, 2002, p.19)

Para o jovem historiador mineiro, a própria idéia de movimento social é construída a partir dos movimentos operários e populares dos anos 70 e a sua referência para pensar a luta anti-racista brasileira inscreve-se neste mesmo período com a fundação do MNUCDR - Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial,<sup>13</sup> em 1978, na cidade de São Paulo.

Embora não negue a trajetória construída anteriormente pelas entidades da primeira metade do século XX, bem como os jornais que notabilizaram a chamada “imprensa negra,”<sup>14</sup> será no lastro da singularidade da idéia

<sup>12</sup> Nessa denominação, o autor enquadra os movimentos comunitários como associações de moradores, clubes de mães, comunidades eclesiais de base da igreja católica, grupos de jovens, etc.

<sup>13</sup> O MNUCDR, posteriormente MNU, surge com a proposta de unificar as diversas organizações negras, em torno da luta política contra a discriminação racial, a qual tem seu foco, naquele momento, no repúdio e denúncia dos atos de discriminação e violência policial, entendido como atos cotidianos contra a população negra brasileira.

<sup>14</sup> Exemplos desse período são, além do próprio jornal “Quilombo”, que se destaca pela constância na periodicidade (algo difícil diante dos poucos recursos de veiculação e manutenção), os jornais “O Clarim da Alvorada” (SP 1924-1932) e “A Voz da Raça” (SP 1932-1937).

de resistência negra, absorvida na experiência histórica dos quilombos como a metáfora do Estado livre dentro do Estado escravocrata, que parece atender à lógica dos anos 70, em que a liberdade e garantias individuais plenas não fazem parte do cenário sócio-político.

Assim como não faz parte a inclusão do negro na sociedade, conforme era a perspectiva das organizações negras pré-anos 70. Torna-se preciso, então, de acordo com Cardoso, (2002, p.35), um discurso e uma prática de auto-afirmação e recuperação da identidade étnica e cultural. Também se configurará em uma reivindicação crescente de uma cultura “negra” (GUILMARÃES, 2003, p.37), não mais mestiça, mas calcada numa apropriação e ressignificação de símbolos identitários étnicos, como a noção de quilombos. Isso pode ajudar a perceber a transição que se opera nas entidades do Movimento Negro, as quais tinham nas primeiras décadas um caráter integracionista não questionador do modelo social vigente, mas que agora buscam referenciais próprios de intervenção na arena sócio-política.

Um interessante ponto levantado pelo autor é que tanto a prática quanto o discurso têm uma influência cruzada entre uma agenda de luta nacional, inspirada na historicidade dos quilombos e uma agenda internacional que dialoga com os processos de independência colonial dos povos africanos<sup>15</sup> e da demanda pelos direitos civis nos Estados Unidos. Esse cruzamento propicia algumas reflexões. A primeira delas é que, se atualmente a concepção de quilombo e associada a isolamento sócio-cultural, restrito a um espaço geográfico e a uma temporalidade, não se sustenta na realidade social. Também o racismo possa ter sido percebido, naquele período, como fenômeno universal e diverso na sua objetivação.

A segunda reflexão é, a partir desse olhar, relativizar a noção de que o movimento negro brasileiro importou uma lógica ou modelo externo de relações raciais para o país, mas que tenha vislumbrado a intersecção estratégica de ação e discurso em função de um contexto local (repressivo) e global (emancipatório) que ao dialeticamente se oporem criaram condições favoráveis, não só para ampliar o campo de debate, mas também para exercitar uma ação política identificada com uma idéia de resistência à brasileira (quilombos) e uma resistência negra-africana (EUA e África) capazes de dar sustentação ideológica e identitária.

Partindo dessas reflexões e retomando o contexto sóciopolítico, diversas são as entidades que surgem no bojo desse período, pautadas pela reafirmação identitária e resistência quilombola, mas com o diferencial da escolha pelo viés político ou cultural na ação mobilizadora. Esse é o ponto em que se agrega à dimensão da cultura a questão histórica já posta pela intelectualidade negra pré-anos 70. Tomem-se alguns exemplos que, pelos

<sup>15</sup> Na década de 70, ocorrem a independência de países de língua portuguesa como Guiné-Bissau (1973), Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe (1975).

contextos díspares em que estão inseridos, quanto à visibilidade da população negra e suas organizações, demonstram o alcance, os propósitos e a interface do momento vivido por essas organizações negras: em 1971, no RS, surge o “Grupo Palmares”, três anos depois na Bahia a “Sociedade Cultural Bloco Afro Ilê Aiyê” e, no final da década 1978, em São Paulo, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial.

O grupo gaúcho que se autodenomina “Palmares”, em uma alusão ao famoso quilombo do século XVII, reunirá militantes, intelectuais, poetas e escritores na proposição do deslocamento das comemorações do 13 de maio para o 20 de novembro – data da morte de Zumbi dos Palmares e destruição do quilombo homônimo – essa data passa a ser o “Dia da Consciência Negra”. Passados mais de trinta anos da proposição trazida pelo Grupo Palmares, não só o debate permanece atual como pode trazer uma contribuição no tocante a idéia de quilombo. Por essa razão, traz-se um extrato da entrevista feita com um dos principais articuladores daquele momento, o escritor e militante do Movimento Negro, Oliveira Silveira, o qual reflete a visão de quilombos da década de 70, a partir da experiência gaúcha.

A entrevista aconteceu em uma tarde de dezembro, em 2006. Protegidos do sol e do calor, sentamo-nos em uma das mesas do piso superior do Mercado Público de Porto Alegre. O local escolhido é habitualmente frequentado por Oliveira e outros militantes para ao sabor de um cafezinho ou água mineral, como foi o pedido, conversar sobre temas afins, planejar atividades em um espaço referência, pois lá segundo a crença popular está um dos marcos da religiosidade de matriz afro-brasileira no RS – o assento do orixá Bará; bem como no entorno ao mercado circulavam em tempos remotos, e ainda no presente, parcela significativa da população negra.

Enfim, o espaço estava demarcado simbolicamente pela ancestralidade e contemporaneidade dessa identidade, assim como estava aquele encontro entre quem muito queria ouvir e alguém que parecia ter muito a dizer. Entre nós, nenhum desconforto e algum estranhamento, ainda que ambos conhecêssemos e partilhássemos os lugares de onde estávamos falando – meio acadêmico e militante – dentro dos limites de cada um. Perguntei-lhe, ou melhor, disse-lhe que desejava ouvi-lo a respeito da formação do grupo Palmares e da relação com a questão dos quilombos. Assim, ele iniciou a falar, tranqüila e pausadamente, sobre o ponto de diálogo:

Então, o nome Grupo Palmares surgiu de uma opção do próprio grupo em função do quilombo do Estado Negro de Palmares. O grupo surgiu em 1971 e justamente porque nós discutíamos a questão do 13 de maio, vendo que não havia motivos para comemorar e passamos a pensar em datas alternativas, eu fiz este trabalho de estudar um pouco mais a história do Brasil e as datas; E então concluí que havia varias datas e que, talvez a principal fosse o 20 de novembro em função de que se referia à morte de Zumbi dos Palmares e a Palmares que, no meu entendimento, tinha sido o momento, a passagem mais importante da história do negro no Brasil. Aquele fato de ter durado

um século todo como território livre e com aquela importância toda, não deixavam dúvida a esse respeito. Então, no momento em que pude confirmar a data de 20 de novembro eu sugeri ao grupo que então fizéssemos um... que aí nesse caso estávamos formando um grupo em função disso. E aí coloquei algumas sugestões de nomes e o pessoal foi unânime na escolha do nome Palmares, já que nossa passagem mais importante tinha sido Palmares, por isso ficou assim. Agora a relação com quilombos, eu digo os quilombos de Palmares, que na verdade Palmares era formado por vários quilombos, mais de 10, e com território muito extenso que ocupava parte de Alagoas de hoje e penetrando, ainda, no estado de Pernambuco atual. Então era um território muito vasto e que não se limitava a Serra da Barriga, à capital que era o Macaco, era bem maior, muito maior. Bom, na época nós estávamos muito presos à idéia de quilombo como... aquela organização de resistência, bastante militar, e depois ela foi se ampliando, mas para nós, na época então, essa idéia da resistência, da reunião, do agrupamento para resistir, lutar junto, era muito... muito significativo. Na verdade, era a grande simbologia para nós! Nós estávamos vivendo um outro momento, claro, outra época, mas uma época em que nós precisávamos fazer coisas similares ao que os quilombolas faziam, ou seja, nos organizarmos para enfrentar as dificuldades oferecidas pelo racismo, pela discriminação racial, as condições sociais todas do nosso povo, então é nesse sentido que o nome grupo Palmares foi adotado.

Na fala de Oliveira Silveira, o olhar repousa sobre o quilombo histórico em concomitância com o presente que incorpora a ótica e a lógica da resistência política, do quilombo como uma fortaleza militar enquadrando-se no momento vivido pelo país e, mais tarde, ecoando no final da década, mais precisamente em 1978 quando em São Paulo, o MNUDCR incorpora a proposta do 20 de novembro no conjunto de sua pauta política. Além disso, no ano seguinte, é lançado um documento pelo MNUDCR que traz a idéia de resistência como foco de reflexão e atuação crítica, sendo que de acordo com Cardoso (2002, p.61) são ressaltadas como formas de resistência as revoltas e insurreições negras ocorridas no período escravista e a organização em comunidades quilombolas.

A análise histórica do significado político de quilombo da experiência coletiva de organização dos quilombos como sistema alternativo ao regime escravocrata, constituiu-se como um símbolo principal na trajetória do Movimento Negro. Para o Movimento, se antes o quilombo serviu como resistência ao processo de escravização do povo negro-africano, nos anos 70, a idéia do quilombo volta como um símbolo de resistência e de maneira mais ampla, como reação ao neocolonialismo cultural, através da reafirmação da herança africana e da busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural. (CARDOSO, 2002, p.62).

Aqui, parece que a idéia de quilombo vai compondo o cruzamento dessas diferentes experiências do movimento negro, expondo fissuras e continuidades que embasam o sentido atribuído a cada momento, seja ele político ou cultural como se apresenta ao longo dos anos 70. Nessa construção de sentidos, o bloco Afro Ilê Aiyê insere no espetáculo do carnaval Baiano de 1974, um discurso identitário de auto-afirmação cultural referenciado na

cultura negra de matriz africana, (CARDOSO, 2002, p.36), traduzido na letra da música “Que bloco é esse”, à qual pelo seu conteúdo, será alvo de críticas da imprensa local que a rotulará como apologia ao “racismo” e “comunismo”, bem como setores conservadores da sociedade que conferem ao bloco o título de “bloco do racismo”.

Que bloco é esse  
Eu quero saber (bis)  
É o mundo negro  
Que viemos mostrar pra você  
Somos crioulos doidos  
Somos bem legal (bis)  
Temos cabelo duro  
Somos black pau  
Branco se você soubesse  
O valor que o preto tem  
Tu tomava banho de piche  
Ficava preto também  
Eu não te ensino a minha malandragem  
Nem tão pouco minha filosofia  
Quem dá luz a cego  
É bengala branca e Santa Luzia.<sup>16</sup>

As ações dos grupos “Palmares”, “MNUDRC”, e “Ilê Aiyê”, tem como pano de fundo os debates sobre os usos e sentidos da cultura e da política, (CUNHA, 2000), que incidirão na postura adotada pelas organizações negras e na visão de seus intelectuais. Pois o que está em tensionamento é a ênfase na sociabilidade ou na politização como estratégia de mobilização e conscientização das massas. Pois, até que ponto o viés político da proposta do 20 de novembro não dialoga com a proposta cultural do Ilê Aiyê?

Essa linha tênue, entre uma rígida separação ou polarização dos discursos, moverá o debate protagonizado por intelectuais negros, como Beatriz Nascimento<sup>17</sup> (? – 1995), Lélia Gonzalez<sup>18</sup> (1935-1994) e Eduardo de Oliveira e Oliveira.<sup>19</sup> Encontra-se no pensamento de Nascimento (1985) uma reflexão acerca desse debate nos anos 70, interligada com o significado de “quilombo” para o movimento social negro naquele contexto:

<sup>16</sup> Música de autoria de Paulinho Camafeu, constante do CD “Ilê Aiyê”, NatashaRecords, 1999.

<sup>17</sup> Historiadora, militante do movimento negro, autora de “O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural”.

<sup>18</sup> Historiadora, Filósofa, antropóloga, militante do movimento negro, autora de “O lugar do Negro”.

<sup>19</sup> Sociólogo, autor de “Mulato – Um Obstáculo Epistemológico”, 1974.

Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. Chamamos isto de correção de nacionalidade. A ausência de cidadania plena, de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, implicou numa rejeição do que era considerado nacional e dirigiu este movimento para a identificação da historicidade heróica do passado. Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. (NASCIMENTO, 1985, p.47)

O quilombo aqui surge como resistência cultural e étnica sob um enfoque que (Gomes da Cunha, 2002, p.34), chama a atenção como sendo culturalizante e não culturalista, pois, para Nascimento (1985), o referencial de quilombo deveria se prestar ao reconhecimento de uma cultura negra, percebida como de “resistência” e potencializadora de mobilização política. Esse enfoque também revela uma aproximação conceitual com “cultura hegemônica” e “cultura de resistência”, as quais ganhavam espaço nos circuitos intelectuais-militantes do período em foco, como demonstra Gonzalez (2003) ao identificar a necessidade da construção de instrumental teórico em conjunto com a ação política. “Não estamos mais no tempo de só ficar fazendo manifestações de rua. Temos que nos voltar para dentro do quilombo e nos organizarmos melhor para dar um instrumental aos que vão continuar o nosso trabalho” (GONZALEZ, 2003, p. 7).

Nessa ótica, as perspectiva culturais e políticas são complementares, a fim de garantir a eficácia da construção de um movimento nacional, forte e solidário de acordo com Gomes da Cunha (2002, p.339), unificado na diversidade como demarcação de atributos históricos, culturais e étnicos, o que encontra na cultura, e na referência aos quilombos, um locus privilegiado de reafirmação da presença negra e da idéia de resistência. Ainda, segundo o autor, essa reafirmação estará presente no pensamento sociológico de Eduardo de O. e Oliveira (1974), que considerará necessária a polarização das relações raciais, expressa na cultura como instrumento político na construção de uma negritude, marcada pela alteridade do ser negro, frente a um sistema que nega ou não assume integralmente essa identidade negra.

Essas posturas intelectuais, bem como a dinâmica do movimento social reelaboram o conceito de quilombo, promovendo uma interface entre história e cultura, porém muito mais atenta para o momento vivido, como que ensaiando os primeiros passos em direção a contemporaneidade conceitual e política do tema.

ENTRE OS ANOS 80 E 90: QUILOMBO, CONTEMPORANEIDADE E IDENTIDADE

Por curioso ou paradoxal que seja as últimas décadas do século XX, assim como as primeiras são marcadas pelas iniciativas de um mesmo per-

sonagem: Abdias do Nascimento. Se, entre os anos 30 e 60, a Frente Negra Brasileira, o Teatro experimental do Negro e o jornal Quilombo foram parte das matrizes geradoras dos debates e ações da época, agora dentre os relevantes marcos para se pensar quilombos, interligado às demandas da contemporaneidade, entre elas a (re) configuração de uma identidade étnico/racial, está a tese do *Quilombismo*.

Essa proposta de Abdias buscava ser um modelo de articulação ideológica e política para a sociedade brasileira em geral. Essa proposta é apresentada por ocasião do II Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá em 1980, tomando como ponto de partida a experiência histórica dos povos Africanos nas Américas, em especial o Brasil. Tida como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras, tal qual se refere Cardoso (2002, p.78), esta se orienta no discurso que engloba a sociedade brasileira e não apenas a parcela negra da população em torno de temas como identidade, multiculturalismo, ações afirmativas e cidadania, pois entende que a partir do legado da experiência quilombola é possível articular uma proposta afro-brasileira para o Estado Nacional contemporâneo que contemple um Brasil multiétnico e pluricultural.

Nessa linha é que o *quilombo* de agora não perde o referencial da luta histórica, mas quer dialogar com as lutas contemporâneas que emergem na sociedade brasileira, como indicam alguns princípios do *Quilombismo*.<sup>20</sup>

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.

11. A revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonialista.

Apesar da relevância que o documento traz em termos de instrumentalização teórica e política para o movimento negro, conforme reconhecem seus interlocutores, essa é uma proposta que não avança na sua consolidação. Isso porque, segundo as críticas trazidas por (Cardoso, 2002, p.80), a implantação do Estado Quilombista configurou-se como uma “utopia” de ruptura com as estruturas sociais vigentes, além de não tornar explícito se esta vinha como uma alternativa ao movimento já instaurado ou se integrava o mesmo.

A não adoção efetiva da tese *Quilombista* não significou o fim dos marcos emblemáticos dos anos 80, pelo contrário, outros vieram. Em 1988, pensando na interface entre identidade étnica, quilombos e cultura, Lélia Gonzalez propõe a categoria *Amefricanidade* para definir a experiência comum dos negros nas Américas. Nessa proposta, discutida por Bairros (2000,

<sup>20</sup> Ver [www.ipeafro.org.br](http://www.ipeafro.org.br)

p.50-51), a centralidade teórica reside na compreensão da amefricanidade como um processo histórico, cultural, moldado na experiência africana nas Américas e que nos remete à construção de uma identidade étnica, já os quilombos no Brasil e organizações similares nas Américas, incorporam os pilares de formas alternativas de organização social, trazidos como referenciais míticos-históricos para a sociedade contemporânea.

A elaboração dessas premissas teóricas e políticas, desenvolvidas no âmbito do trabalho de intelectuais como Lélia<sup>21</sup> e Abdias são reflexos da tentativa de retomar fazeres e saberes que conjuguem olhares sobre o Brasil ou os Brasis que desafiam as Ciências Sociais ao longo da sua constituição como campo de conhecimento. Por isso, esse desafio abraçado por esses intelectuais é pertinente para a compreensão desse trânsito de idéias que circunda a problemática da identidade étnica e quilombola, pois pode-se perceber que em diferentes momentos esses temas aproximam-se, afastam-se, são ressignificados, mas não deixam de fazer parte dos encontros e desencontros travados no período.

Outro destaque é dado aos embates entre governo e militância, por ocasião do “Centenário da Abolição” (1888-1988), já que entre as comemorações oficiais havia a expectativa de ganhos para a luta social, em função da conjuntura nacional que, conforme nos alerta (CARDOSO, 2002, p.81) fez daquele ano um dos momentos políticos mais importantes na história recente do movimento negro. Uma mostra disso se dá anos antes, em 1984, quando Lélia Gonzalez, ao discursar em solenidade de homenagem a Abdias Nascimento, na Assembléia Legislativa do RJ, enfatiza a proximidade do centenário da abolição e o quadro da discriminação racial no país, bem como ressalta o papel político do movimento negro brasileiro.

Essa é uma prévia dos desdobramentos futuros, pois ali começam a surgir novos atores nesse cenário, tais como a FCP-Fundação Cultural Palmares, à qual suscita a polêmica de ser um canal de mediação entre sociedade e Estado, ou de servir como “amortecedor” das demandas do movimento junto ao governo, já que se trata de um órgão estatal. Não esquecendo, que à FCP cumpre a atribuição, em um primeiro momento, de identificar e reconhecer as comunidades quilombolas no país, tal qual consagra o artigo 68 incorporado à Constituição Federal naquele mesmo ano.

Esse quadro assinala a crescente importância que assume o referencial de quilombos nas diversas esferas sociais envolvidas. Na visão contemporânea de quilombos, este assume a perspectiva, também, de se pensar na identidade quilombola. Nos sujeitos que emergem do “passado histórico”,

---

<sup>21</sup> A temática dos quilombos também se fez presente no trabalho de Lélia, quando esta exerceu um diálogo freqüente e vigoroso com a arte e as manifestações culturais; Exemplo disso são a sua participação no roteiro do filme “Quilombo” de Cacá Diegues (1983); no enredo da escola de samba “Quilombo” no RJ (1984) e na autoria do ensaio “Mulher Negra, essa Quilombola”, publicado no jornal folha de São Paulo (1981).

ou “das reminiscências” de um quilombo para fazerem a sua história, opondo-se a visões estáticas e estereotipadas que conferem estritos limites à abordagem do tema. Essa ressemantização conceitual e política de quilombo se inserem na lógica dos anos 90, em que intelectualidade e movimento social ampliam e diversificam sua atuação, encadeando a práxis com discussão e reflexão teórica, sendo o termo “quilombo” instigante para todos e dialogando cada vez mais o presente e a noção de identidade.

Em 1995, por ocasião do “Tricentenário da Morte de Zumbi dos Palmares” e “Marcha Nacional Zumbi dos Palmares,”<sup>22</sup> ocorre o I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, momento em que comunidades e movimento negro elaboram um conjunto de reivindicações e diagnóstico social da população negra para o Estado. Em relação à ênfase no pertencimento rural, há de se perceber que ainda está em curso a visibilidade desses territórios negros, quanto a sua localização ou formas de organização, o que vem a se tornar mais factível em função da realidade social que traz as “terras de preto”, “terras de santo”, “quilombos urbanos” como expressões dessa pluralidade do fenômeno quilombola.

Por fim, esta aproximação entre as comunidades quilombolas e o movimento negro, faz parte do intrincado jogo de relações que operam no pleito de reconhecimento étnico e territorial, que nos faz chegar em 2008, cenário dos 120 anos da abolição da escravidão dos povos africanos no Brasil, repensando e ampliando novos e velhos debates.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se constrói na pluralidade de olhares sobre o conceito de quilombo, o qual se reveste da complexidade resultante da dinâmica social. Por essa via, dialoga-se com os campos de conhecimento antropológico e historiográfico, com a intelectualidade do movimento social negro, buscando, não um feixe de respostas, mas os pontos de interrogação que suscitam e ressuscitam debates.

Nesse processo percebe-se a fluidez de um conceito que abrange para além de categorias oficiais, datadas fechadas em “fugas”, “isolamento” e “reminiscências”, mas também informado por sujeitos e trajetórias sociais, por vezes invisibilizados ou estigmatizados na leitura social que trazem.

A gênese do debate e conceito de quilombo reside em alguns pilares da historiografia e antropologia brasileiras. Pela historiografia retomamos dois períodos de opressão social: a escravidão dos povos africanos até o final do século XIX e a ditadura militar no século XX. Entre esses dois

<sup>22</sup> Trata-se de manifestação reunindo entidades do movimento negro de todo o país que realizam uma marcha na capital federal, pleiteando medidas governamentais de combate a desigualdade sócio-racial.

fatos, fulguram as estratégias de oposição à ordem vigente, em que a noção de quilombo vai ser empregada no enfoque da resistência. O final do século XX, no entanto, vai revelar a pluralidade de contextos e estratégias desenvolvidas pelos sujeitos para além da resistência, mas também na ótica reconfigurações da organização social.

Por conta disso os quilombos urbanos e rurais, os quilombos organizados em torno da ocupação, compra ou doação de terras, os quilombos localizados do Norte ao Sul do país; enfim toda uma gama situacional que desafia conceitos e preconceitos e que instiga a, minimamente, buscar compreender em toda sua complexidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *MANA - Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 1997. p. 7-38.

\_\_\_\_\_. O Quilombo Conceitual: para uma sociologia do artigo 68. [2003], Disponível em: [www.koinonia.org.br](http://www.koinonia.org.br). Acesso em: 11 maio 2005.

BAIRROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, J. (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000. p. 42-61.

BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: GOVERS; VERMEULEN (Orgs.). *Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 19-44.

CARDOSO, M. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Belo Horizonte: Mazza, 2002.

CALDERANO, M. L. C. Concepções e práticas do exercício do poder: a experiência vivida pela UNEGRO. Campinas: Unicamp, 2002. mimeo.

CUNHA, O. M. G. Depois da festa: movimentos negros e políticas de identidade no Brasil. In: ARTURO, E. (Org.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 333-380.

GOMES, F. S. Ainda sobre os Quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: REIS, E. (Org.). *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 197-221.

GONZALEZ, L. Mulher negra tem história: imagens de Lélia Gonzalez. *Revista Eparrei*, Santos, v. 2, n. 4, p. 6-10, 1º sem. 2003.

GUIMARÃES, A. S. A. *Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil*. Projeto de Pesquisa apresentado ao Departamento de Sociologia/USP, 2002. mimeo

\_\_\_\_\_. Intelectuais negros e modernidade no Brasil. *Working Paper*, Oxford: Centre for Brazilian Studies/University of Oxford, n. 52, Out./Dec. 2003.

JORNAL QUILOMBO: vida, problemas e aspirações do negro. N. 5, p. 4, 1950 (edição fac-similar números 1 a 10). São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Editora 34, 2003.

LEITE, I. B. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LINHARES, L. F. R. *Comunidade Negra Rural: um velho tema, uma nova discussão*. 2003. Disponível em: [www.nead.org.br](http://www.nead.org.br). Acesso em: 29 jul. 2003.

MELUCCI, A. *Assumir um compromisso: identidade y movilización em los movimientos sociales*. Zona Aberta 69, 1994.

MESQUITA, É. Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis. *Estudos Afro-asiáticos*, v. 25, n. 3, p. 557-577, 2003.

MOURA, C. *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, A.; LARKIN, E. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil 1938-1997. In: GUIMARÃES, A. S. A. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 203-233.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, abr./dez. 1985.

OLIVEIRA, E. O. “O mulato: um obstáculo epistemológico”. *Revista Argumento*, Rio de Janeiro, p. 70, 1974.

OLIVEIRA, J. P. F. Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Unesp/Paralelo 15, 2000.

OLIVEN, R. G. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, I. B. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 13-32.