

# De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico<sup>1</sup>

*Carlos Eduardo Marques<sup>2</sup>*

*Faculdade de Ciências Jurídicas da FEVALE/UEMG*

RESUMO: Busca-se neste artigo, através de uma breve revisão, demonstrar que apesar da necessidade de se conhecer a definição histórica de quilombo, a mesma não se aplica de forma adequada à categoria de *remanescentes de quilombo* ou quilombolas, pois esta se refere a um processo de auto-reconhecimento feito por grupos com características étnicas que se mobilizam ou são mobilizados em torno de conquistas, entre as quais, a posse definitiva de seu *território social*. A categoria *remanescente de quilombos* é, portanto, um construto que só atinge sua plenitude na interface entre os discursos antropológico, jurídico, dos quilombolas (nativo) e dos movimentos envolvidos com a temática. E para sua correta compreensão, é necessário que se pratique a etnografia, entendida como o momento privilegiado em que se pode compreender o quilombo não apenas como um lugar definido externamente – ou seja, geograficamente determinado, historicamente construído e (talvez) documentado, ou um achado arqueológico –, mas também como um ente vivo.

PALAVRA-CHAVE: Quilombo, remanescentes de quilombo, etnografia.

## Introdução

A palavra quilombo, no *Dicionário Aurélio* (1988), é definida da seguinte maneira: “*s.m. bras. Valhacouto de escravos fugidos*”. Dito de outra ma-

neira, quilombo designa os redutos constituídos pelos negros fugidos da escravidão no Brasil Colonial e Imperial. Segundo Blanco e Blanco:

O dicionário do Brasil Colonial nos informa que a palavra quilombo é originária banto (língua africana) kilombo e significa acampamento ou fortaleza e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugido. (<http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>)

A idéia de quilombo percorre há longo tempo o imaginário da nação e é uma questão relevante desde o Brasil Colônia, passando pelo Império e chegando à República. Concorda-se com Leite (2003) quando esta afirma que tratar do tema quilombos e dos quilombolas é, ainda na atualidade, tratar tanto de uma luta política quanto de uma reflexão científica em processo de construção.

## O Quilombo enquanto definição científica

O que se pretende em uma seção com tal denominação? Um inventário da definição científica de Quilombo? Tudo indica que sim, embora não seja esta a pretensão, pois, como bem definido por Mata:

(...) a realização de um inventário prévio de ‘tudo’ o que se publicou a respeito? Ora, tal pressuposto não é apenas irrealizável. Ele é, em si mesmo, irrelevante do ponto de vista epistemológico. Somente aqueles ainda presos a uma concepção de ciência marcada pelo que os pensadores acima [Mata se refere à Simmel, Webber e Schütz] chamaram de ‘realismo ingênuo’ (noção sem dúvida menos dada a equívocos que a de ‘positivismo’) se oporiam a tal esforço sob o argumento de que uma base empírica ‘insufi-

ciente' inviabiliza toda e qualquer forma de compreensão (Verstehen) do passado. (Mata, 2005, pp. 73-74, grifo nosso)

Pretende-se apenas explorar alguns conceitos que ajudam a definir a idéia de Quilombo. As definições são amplas e variáveis, alternando de acordo com a perspectiva de quem as elabora e com qual finalidade o faz. Sendo assim, esse exercício consiste em uma pequena revisão bibliográfica com a intenção de apresentar as diferentes concepções na elaboração da categoria quilombo e que, posteriormente, influenciaram direta ou indiretamente na construção da categoria *remanescentes de quilombos*.

Segundo Guimarães (1983), para se identificar um quilombo importa menos seu tamanho e o número de negros fugidos que o compõem do que seu traço marcante, que é a negação do sistema escravista. O autor adere às correntes de pensamento do século XVIII, segundo as quais existiria quilombo onde houvesse negros fugidos, e às teorias de caráter marxista em que o quilombo é a negação do poder constituído.

A noção de quilombo adotada por Guimarães (1983) baseia-se numa premissa filosófica e política: a busca pela liberdade por meio da negação de um sistema opressivo. Sua definição pode constituir uma análise marxista-leninista, pois os quilombos passam a ocupar o *locus* de resistência das classes oprimidas, a primeira gesta de um movimento revolucionário na acepção marxista do termo.

Assim, o autor em estudo é tributário das análises de Décio Freitas e Clóvis Moura,<sup>3</sup> para quem o quilombo representaria um microcosmo das lutas sociais brasileiras, embriões revolucionários em busca de uma transformação social que, por essa característica, poderiam ser associados inclusive à luta armada em um contexto como o de combate à Ditadura Militar, período no qual tais autores elaboraram suas idéias.

Embora esse movimento intelectual tenha representado um avanço nas discussões referentes às questões dos conflitos sociais e étnico-raciais e um aprofundamento no que concerne à investigação histórica e factual, pouco se estudou do fenômeno em si.

Em contraposição à *corrente político-marxista*<sup>4</sup> de análise do fenômeno quilombo, poder-se-ia falar de uma *corrente tecnicista*, em que a melhor maneira de definir quilombo passa pela busca de certos traços em comum, por uma tipologia na qual o acento são as dimensões espaciais, o número de membros e as atividades econômicas desenvolvidas.

Para Schwartz (1994), um quilombo com até cem membros deveria ser considerado pequeno. Por sua vez, Gomes (1996) se refere a uma divisão entre mocambos e quilombos, os primeiros dividindo-se em dois tipos: os pequenos mocambos (entre dez e trinta integrantes), os médios mocambos (com duas ou três centenas de integrantes) e, finalmente, o quilombo. Röhring-Assunção (1996) elabora uma classificação com base na localização geográfica e nas atividades econômicas e, do cruzamento das duas variáveis, conclui pela existência de três formas básicas de quilombos, diferenciadas em razão de sua independência econômica em relação aos núcleos de povoamento rural ou urbano: os pequenos quilombos (próximos das fazendas), os quilombos de economia de subsistência relativamente desenvolvida (com eventual comercialização de excedentes) afastados dos núcleos de povoamento rural ou urbano, e o grande quilombo de base agrícola e minerador, também afastado dos núcleos de povoamento rural ou urbano. Em contraposição aos autores acima, Mata (2005) cria uma classificação dos quilombos marcada pelo critério morfológico e não aritmético.<sup>5</sup>

As definições acima pouco conceituam o quilombo como unidade viva e, de certa forma, se aproximam das definições arqueológicas de quilombo. Veja a definição arqueológica de quilombo encontrada em Arruti:

quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais. (*Revista Isto É*, 20/06/1990, p. 34 *apud* Arruti, 2003, p. 14)

Apesar de se diferenciarem nas opções teóricas, as correntes *político-marxista* e *tecnicista*, bem como a arqueologia, adotam uma definição histórica e passadista de quilombo, entendendo-o como um lugar que encerra uma tradição, um patrimônio histórico. Para Almeida (2002), as definições arqueológicas, as quais acrescento a que classifiquei de *tecnicistas*, têm como características a presença de cinco elementos marcantes: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma *natureza selvagem* do que da chamada *civilização*; 4) moradia habitual, referida no termo *rancho*; 5) consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz.

Para Almeida (2002), essa visão é insatisfatória por dois motivos: primeiro, é possível encontrar várias exemplificações que contrariam tais características, como é o caso das comunidades estudadas por ele no Maranhão; e segundo, principalmente porque nesta visão:

(...) o quilombo já surge como sobrevivência, como ‘remanescente’. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a traba-

lhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740.  
(Almeida, 2002, pp. 53-54)

Em seu lugar, o autor defende a adoção da observação etnográfica, método através do qual seria possível romper com a visão que ele denomina *frigorificada* de quilombo, isto é, composta dos mesmos elementos descritivos contidos na resposta do Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal, em 1740.<sup>6</sup> Ainda conforme o autor:

(...) é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *strictu sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos.  
(Almeida, 2002, pp. 62-63)

Como se verifica na passagem acima, o que caracterizaria um quilombo é a produção autônoma, livre da ingerência de um senhor e não o seu isolamento, consumo, capacidade de reprodução, moradia etc.<sup>7</sup> Price (1973), por sua vez, se refere a “*rebel slave communities*”, o que permite uma saída da visão sem sujeitos e paradoxalmente supra-histórica.<sup>8</sup> Quilombo, a partir dessa nova ressignificação, não é apenas uma tipologia de dimensões, atividades econômicas, localização geográfica, quantidade de membros e sítio de artefatos de importância histórica. Ele é uma comunidade e, enquanto tal, passa a ser uma unidade viva, um *locus* de produção material e simbólica. Institui-se como um sistema político, econômico, de parentesco e religioso que margeia ou pode ser alternativo à sociedade abrangente. No mesmo sentido, Carvalho

(2006) afirma que não é possível reduzir a idéia de quilombo às definições históricas, às idéias de isolamento, fuga ou mesmo a uma suposta unicidade entre os quilombos, mas que eles devem ser considerados em suas especificidades, cada grupo com suas características próprias:

É preciso considerar a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo e, ao mesmo tempo, o papel político desempenhado pelos grupos que reivindicam o reconhecimento como “remanescente de quilombo”. (Carvalho, 2006, p. 1)

## A ressignificação da idéia de quilombo

Como já mencionado, a categoria *remanescentes de comunidades de quilombos* confunde-se no senso comum com a definição histórica e passadista de Quilombo tão bem definida por Almeida (2002) como *frigorificada*, e por isso mesmo, trata-se de uma concepção a ser superada, ou melhor, ressemantizada.

Tal ressemantização nos interessa, pois permite aos grupos que se auto-identificam como *remanescentes de quilombo* ou quilombola uma efetiva participação na vida política e pública, como sujeitos de direito. Além disso, a referida ressignificação afirma a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo. A ressemantização deste termo percorreu um longo caminho, tanto temporal quanto discursivo. Explicaremos a seguir, de forma resumida, esse processo.

Como eixo para desenvolvimento do tema, propõe-se o seguinte questionamento: de que se trata, portanto, os chamados *remanescentes de quilombo*, ou Quilombolas? Pode-se responder que se trata de um fenômeno sociológico caracterizado, segundo Almeida (2002) pelos se-

guintes pontos: (1) indissociabilidade entre identidade e território; (2) processos sociais e políticos específicos, que permitiram aos grupos uma autonomia; (3) territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam uma afirmação étnica e política em face de sua trajetória.

Tais grupos não precisam apresentar (e muitas vezes não apresentam) nenhuma relação com o que a historiografia convencional trata como quilombos. Os *remanescentes de quilombos* são grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais etc., em torno do auto-reconhecimento como um *outro* específico. Por conseguinte, ocorrem buscas pela manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Tais grupos podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, e, principalmente, uma ligação umbilical com seu território etc.

A idéia de quilombo, como afirmado, constitui-se em um campo conceitual com uma longa história. No entanto, o significado histórico deve ser colocado “em dúvida e classificado como arbitrário para que possa alcançar as novas dimensões do significado atual de Quilombo” (Almeida, 1996, p. 11). O significado atual é fruto das “redefinições de seus instrumentos interpretativos”. O quilombo *ressemantizado* é um rompimento com as idéias passadistas (*frigorificadas*) e com definições “jurídico-formal historicamente cristalizada”, tendo como ponto de partida situações sociais e seus agentes que, por intermédio de instrumentos político-organizativos (tais como os próprios grupos interessados, associações quilombolas, ONGs, movimentos negros organizados, movimentos sociais e acadêmicos), buscam assegurar os seus direitos constitucionais.



Ocorre que, para tanto, os agentes quilombolas e seus parceiros precisam “viabilizar o reconhecimento de suas formas próprias de apropriação dos recursos naturais e de sua territorialidade” (*ibid.*, p. 12). Em outras palavras, precisam se impor enquanto um coletivo étnico e, para tanto, não mais importa o arcabouço “jurídico-formal historicamente cristalizado” a despeito dos quilombos, que existira na estrutura jurídica colonial e imperial (sempre com características restritivas e punitivas) e que se encontrava ausente do campo jurídico republicano até a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil em 1988.<sup>9</sup> Importa aqui o direito adquirido no art. 68 dos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios (ADCT).

O conceito anteriormente utilizado pela Fundação Cultural Palmares (FCP),<sup>10</sup> que compreendia o quilombo por qualidades culturais substantivas e por sua história de lutas pretéritas, bem como uma unidade guerreira e auto-suficiente, não era mais suficiente para responder aos anseios criados pelo dispositivo constitucional.

Com a redefinição do termo quilombo, a nova sematologia retira o acento da atribuição formal e das pré-concepções e passa a considerar a categoria *remanescentes de quilombo*, como um auto-reconhecimento por parte dos atores sociais envolvidos.

Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum. O estigma do pensamento jurídico (desordem, indisciplina no trabalho, autoconsumo, cultura marginal, periférica) tem que ser reinterpretado e assimilado pela mobilização política para ser positivado. A reivindicação pública do estigma “somos quilombolas” funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí. No inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas. Neste sentido, pode-se dizer que: o art. 68 resulta por abolir realmente o

estigma (e não magicamente); trata-se de uma inversão simbólica dos sinais que conduz a uma redefinição do significado, a uma reconceituação, que tem como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos. (Almeida, 1996, p. 17)

A lei exige a auto-proclamação como “remanescente”, entretanto o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais”, senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivido como tal. A antiga sematologia (mais preocupada com o que foi) era a balizadora da definição da FCP, que poderia ser resumida na expressão pedra e plástico.

De fato, as primeiras iniciativas da FCP em responder às demandas que surgiam pela aplicação do artigo constitucional se deram por meio da constituição de uma Subcomissão de Estudos e Pesquisas (formada por técnicos da FCP e do Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural – IBPC) e por uma Comissão Interministerial, que tinha a tarefa de

identificar, inventariar e propor o tombamento daqueles sítios e populações que descendem da cultura Afro-brasileira, que deverão, após o laudo antropológico, ser reconhecidos como remanescentes de quilombos através da FCP, tão logo se regularize o Art. 68.<sup>11</sup>

Assim para os órgãos governamentais o que prevalecia era a noção historicista, arqueológica e objetificadora de preservação cultural, particularmente no tocante ao patrimônio de característica *material* (um lugar definido externamente, geograficamente determinado, historicamente construído e talvez documentado, ou um achado arqueológico). Ocorre que essa visão não poderia ser aplicada aos quilombolas, eles próprios exemplo de patrimônio *tangível* e *intangível*.<sup>12</sup>

As práticas de preservação histórica são vistas como uma forma de se preservar qualquer objeto cultural que se encontre em um processo inexorável de destruição no qual valores, instituições e objetos associados a uma *cultura*, *tradição*, *identidade* ou *memória* de um grupo, de um local ou nacional, tendem a se perder. O fato é que, como sugere Handler (1984; 1988 *apud* Gonçalves, 1996), os processos de invenção de *culturas* e *tradições* são fruto de uma *objetificação cultural*. O que para Whorf (1978 *apud* Gonçalves, 1996) “refere-se à tendência da lógica cultural ocidental a imaginar fenômenos não materiais (como o tempo) como se fosse algo concreto, objetos físicos existentes”. A este respeito, Wagner (1975, p. 8) lembra que

(...) a antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos tentando nos ajustar (durante o trabalho de campo) como ‘cultura’, assim como o psicanalista ou o xamã exorciza as ansiedades do paciente objetificando suas fontes.

Assim, com os instrumentos e as concepções reinantes no chamado *mundo ocidental moderno*, não é possível, sem um rompimento acadêmico com as teorias dicotomizadoras que separam o material e o espiritual, avançar na realização de trabalhos a respeito da promoção da *cultura*, no sentido adotado por Geertz (1978, p. 58): “A cultura acumulada de padrões não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade.” Portanto, a própria concepção de divisão material/imaterial deveria ser revista, na busca por fazer reconhecer a voz da cidadania autônoma e autoconsciente dos *bens culturais*, e não transformá-los em objetos do desejo, que, conforme Stewart (1984, p. 25), passam a ser considerados apenas em termos de uma presença/ausência:

enquanto significantes, esses objetos são usados para significar uma realidade que jamais poderá ser trazida por eles, uma realidade que será, como todo objeto de desejo, para sempre ausente. As práticas de apropriação, restauração e preservação desses objetos são estruturalmente articuladas por um desejo ‘permanente e insaciável’ pela autenticidade, uma autenticidade que é efeito da sua própria perda.

Em resumo, ao se *essencializar* esses patrimônios, perde-se a sua principal característica, a vivacidade, um bem em movimento constante, dinâmico e vivo, o que *ele é*, e o transforma em um objeto de desejo insaciável, a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades. Na versão ressignificada, o termo *remanescentes de quilombo* exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser rememorado. Ele é a voz da cidadania autônoma destas comunidades.

A este respeito, Sahlins (1990), em *Ilhas de história*, já orientava o caminho a seguir: o abandono do *essencialismo* através da estrutura de conjuntura, que funciona como um terceiro termo entre a estrutura e o evento, uma síntese situacional dos dois. A cultura, enquanto uma síntese entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia, permite perceber a mudança como uma reprodução cultural, como um diálogo simbólico da história.

Diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática. Cada esquema cultural particular cria as possibilidades de referências materiais para as pessoas de uma sociedade e, enquanto esquema, ele é constituído sobre distinções de princípios, que, em relação aos objetos, nunca são as únicas distinções possíveis.

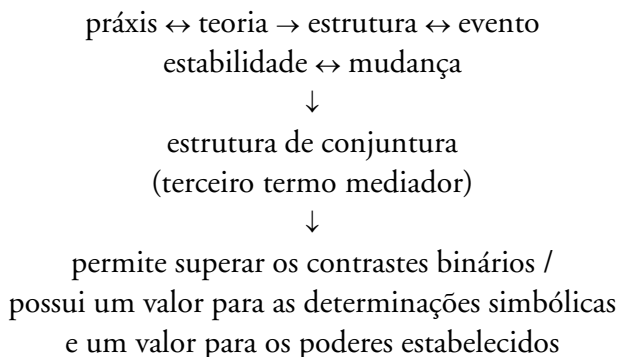
Chega-se ao salto teórico que permitiu a Sahlins (1990, p. 190) propor a explosão do conceito de história pelo conceito de antropologia, e este pelo conceito de história. A *estrutura de conjuntura* é uma ação simbólica comunicativa e conceitual

uma prática antropológica total, contrastando com qualquer redução fenomenológica, não pode omitir que a síntese exata do passado e do presente é relativa à ordem cultural, do modo como se manifesta em uma estrutura da conjuntura específica.

Pensar a ressemantização como uma definição pragmática das categorias e das transformações entre elas, como pensou Sahlins ao analisar a estrutura social havaiana e as mudanças provocadas pela chegada estrangeira, significa perceber que o alcance lógico (a práxis) precede as transformações funcionais. Daí a reprodução da estrutura implicar sua própria modificação. Esse mesmo pensamento pode ser aplicado à categoria *remanescentes de quilombo*, que é fruto de uma história na qual tanto seu significado semântico quanto sua operacionalidade política são igualmente importantes.

Dito de outra forma, *remanescentes de quilombo* pode ser entendido como aquilo “que os antropólogos chamam de ‘estrutura’”, ou seja, “– as relações simbólicas de ordem cultural”. Nessa ressemantização funcional da categoria e dos processos históricos é que a mesma passa de uma convenção prescritiva, ou *frigorificada*, que se refere ao passado, para uma invenção performativa, que se refere ao presente. É justamente essa reprodução da estrutura que implica em sua transformação.<sup>13</sup> O que não é bem aceito pelo senso comum e por setores dogmáticos, seja no campo acadêmico, seja no campo não acadêmico.

Em forma esquemática:



## De quilombos a quilombolas

É dessa forma estrutural-histórica que deve ser entendida a categoria *remanescentes de quilombos*, como um ente vivo, para que possa cumprir o fim a que se propôs e sua ordem constitucional: o reconhecimento da propriedade territorial definitiva e a emissão de seus respectivos títulos. Torna-se necessária a ruptura com o modelo de “pedra e cal” e a elaboração de um novo conceito socioantropológico e jurídico para os *remanescentes das comunidades de quilombo*, uma vez que o art. 68 do ADCT<sup>14</sup> não apenas reconheceu o direito que as *comunidades remanescentes de quilombos* possuem sobre as terras que ocupam, como também criou tal categoria política e sociológica: embora os grupos étnicos beneficiados pela legislação já existissem, não se denominavam com base na categoria *remanescentes de quilombos*.

Na expressão de uma profissional do direito que trabalha na área, o art. 68 percorreu um caminho *da realidade para o artigo*, e não o mais comumente encontrado, *do artigo para a realidade*.<sup>15</sup> Isso quer dizer que, por pressão dos atores envolvidos, o Estado Nacional teve que reconhecer juridicamente a idéia antropológica de etnicidade. A afirmação da

pluralidade, portanto, não é um atributo estatal, e sim o reconhecimento da existência de grupos de indivíduos que coletivamente assumem, por diferentes motivos e razões (negativos ou positivos), uma identidade étnica.

Mas o que se entende por etnia ou por identidade étnica? Seria uma etnia essencialista, marcada por critérios biológicos, raciais, culturais e lingüísticos? A resposta é não. Quando se refere à etnia, reporta-se à denominada “nova etnicidade”, tributária a estudiosos como Barth (1998) para quem esta consiste em um tipo de organização que confere pertencimento através da afiliação e da exclusão, em uma relação de fronteiras contrastivas.

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Ou então) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. (Barth, 1998, p. 195)

Por sua vez, a ABA (1994) se refere à identidade coletiva definida pela “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Fala-se, portanto, de uma identidade em termos étnicos, de uma existência coletiva em consolidação, que se fundamenta em uma autoconsciência identitária, cujas demandas por direitos se revelam mediante organização social e política, possuindo no território uma de suas formas mais expressivas de afirmação.

Falar em etnia como existência coletiva, como uma área de fronteiras – ou, no sentido adotado por Weber (2004), em que etnicidade é um instrumento político (de organização sociopolítica) –, é reforçar a im-

portância da etnografia e do *estar lá*, visto que não se trata mais de dizer o que o outro é, de forma arbitrária e com base em critérios pretensamente objetivos, e sim de permitir que a subjetividade, o contexto e a mobilização dos sujeitos de direitos, formadores de uma identidade coletiva, se expressem. Não se está diante de um *a priori* histórico, jurídico, arqueológico ou sociológico, e sim de uma afirmação identitária pela contraposição, através da auto-atribuição.

Desta breve discussão revisória, conclui-se que o conhecimento da idéia não ressignificada de quilombo é necessária para a atual compreensão do termo em seus diferentes matizes, concepções, metodologias e ideologias.<sup>16</sup> No entanto, não se aplica de forma totalmente adequada à categoria de *remanescentes de quilombo* ou quilombolas, pois esta se refere a um processo de auto-reconhecimento feito por grupos com características étnicas, que se mobilizam ou são mobilizados em torno de conquistas, dentre as quais, a posse definitiva de seu *território* ou *locus étnico*.

A categoria *remanescentes de quilombos* é um construto que só atinge sua plenitude na interface entre os discursos antropológico, jurídico, dos quilombolas e dos movimentos envolvidos com a temática. Como se dá a interface entre os diferentes discursos e conhecimentos e, de forma mais específica, a relação entre o antropólogo e as comunidades estudadas; a relação entre a antropologia e o direito, quer na construção e na definição das características dessa categoria quer em sua aplicabilidade prática na elaboração de um trabalho pericial – laudo antropológico ou um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação; a relação necessariamente tensa e construtiva entre o antropólogo enquanto um estudioso e o antropólogo enquanto um cidadão são questões que necessitam de maiores esclarecimentos. Aqui far-se-ão apenas breves comentários exploratórios a respeito dessas interfaces.



## O trabalho do antropólogo em um contexto de perícia antropológica

O trabalho antropológico defronta-se com o que Anjos (2005, p. 91) tão bem definiu a respeito do território:

Algo humano e não-humano, jurídico e científico, político institucional e insurgente, o território delimitado pelo laudo seria um híbrido, nem apenas fato, nem tão-somente ficção ou fetiche: seria um fe(i)tiche, se se pudesse aqui empregar o termos de Latour (1994).

A passagem expõe o cerne do trabalho etnográfico: os limites entre o fato e o dado. Entre um fazer, a antropologia que se quer e se imagina como uma interpretação (e, nesse sentido, um arbitrário de um momento específico) e certas áreas do direito, que, com certo senso comum, em sua positividade, buscam a objetividade, entendida como a verdade única dos fatos, (O'Dwyer, 2005, p. 215-216) esclarece que, no trabalho antropológico, em laudos, relatórios e perícias, existe um lugar comum na prática antropológica e no papel do antropólogo, a “exploração das diferenças entre populações”. No entanto, a pergunta acerca do modo como essa prática deveria acontecer continua em aberto: É possível ao antropólogo a dita “neutralidade científica” na elaboração de um laudo, parecer ou relatório? Quando se designa um antropólogo perito em uma questão, o que se espera da perícia?

Caso se pergunte a um antropólogo o que ele faz, diversas serão as respostas, e nelas somente será comum o fato de que fazem etnografias.<sup>17</sup> Esta é a nossa tradição, e o campo é o nosso *rito de passagem*. Antropólogo é aquele que *está lá*, na feliz expressão de Geertz (1989), ainda que escreva, reflita e raciocine estando aqui. O *estar lá* significa permanecer

entre os nativos, observá-los, ouvi-los, interagir com eles, registrar o que se observou, e, principalmente, apreender seus modos de vida. Portanto, quando se lê um laudo, uma perícia ou um relatório antropológico, está-se diante de uma escrita baseada na estada no campo.

Nesse contexto, o trabalho pericial antropológico consiste na aplicação de um conhecimento específico e interessado e na sua *interlocução* a um não-especialista, portanto, um não-perito na situação social pesquisada. Segundo Oliveira (2005, p. 151), “o laudo pericial antropológico tornar-se-ia, assim, uma tentativa de dar voz a esses agrupamentos nas instâncias jurídicas e políticas mais elevadas, onde seus membros não têm a chance de falar.”

O trabalho pericial<sup>18</sup> é baseado na autoridade, nas aptidões e nos conhecimentos especiais. Neste caso particular, na autoridade etnográfica. Segundo Carreira (2005), o papel da antropologia é oferecer subsídios com base nas dinâmicas socioculturais próprias do grupo estudado, de modo a fornecer informações qualificadas para a decisão a ser tomada. Ocorre que, para tanto, a episteme *antropológica* precisa estranhar as definições de neutralidade definidas pelo senso comum. Tal estranhamento advém de pelo menos dois fatores, que se encontram intimamente associados: (1) o fazer antropológico (etnografia); e (2) a relação entre o pesquisador e o sujeito estudado, conseqüentemente, a relação entre pesquisador e organizações contratadoras ou financiadoras do estudo, tais como as associações científicas e de classe, organizações não-governamentais, governamentais, estatais, jurídicas, do setor produtivo etc. Assim, tal estranhamento advém da metodologia, do método e do ponto de vista adotado pelo antropólogo.

Quanto ao fazer antropológico, como bem lembrou Crapanzano (2004), a etnografia, enquanto uma forma de tradução, é um modo mais ou menos provisório de fazer um acordo, quer entre a estranheza das línguas quer da cultura e das sociedades. A etnografia, enquanto uma

forma de escrita pretende ser a-histórica, ou melhor, sincrônica. De fato, ela não consegue escapar da história, ela é determinada historicamente pelo momento do encontro do etnógrafo e quem quer que ele esteja estudando.

O antropólogo, tal como Hermes, é um mensageiro. Não um simples mensageiro, pois este decodifica a mensagem, interpreta-a, clareia o opaco, torna familiar o estranho; e, como Hermes, o antropólogo é aquele que promete não mentir, no entanto, como se trata de uma tradução, neste processo ele não pode garantir toda a verdade.

Se entender-se a antropologia tal como os hermeneutas, o antropólogo deve estar ciente de que produz uma interpretação e, como tal, ela é provisória. No entanto, em um trabalho pericial, exige-se dele uma leitura definitiva para a sua escritura. Eis um paradoxo: suas interpretações são provisórias, no entanto elas devem apoiar apresentações definitivas.

O antropólogo, além de ser mensageiro, aquele que consegue interpretar, deve ser também, como Hermes, um símbolo de fertilidade, e seu texto etnográfico deverá ser *grávido de significações*. Eis o segundo paradoxo: o etnógrafo deve dar sentido ao estranho, deve tornar familiar o estranho e, ao mesmo tempo, preservar a própria *estranheidade*, que são as características que tornam o outro um *outro*. O etnógrafo faz essa junção, o casamento entre a apresentação que afirma o estranho e a interpretação que o torna familiar, através da tradução.

Tais estratégias, chamadas de *alegorias etnográficas* (Clifford, 1998), são as formas encontradas pelos etnógrafos para construir a autoridade etnográfica. Para isso, o etnógrafo deve demonstrar, no texto, que estava presente nos eventos descritos, o *estar lá*, sua capacidade perceptiva, sua perspectiva, sua objetividade e sua sinceridade tal como é desejado por Geertz.<sup>19</sup> Este autor, no capítulo “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”, da obra *A interpretação das culturas* (1978), traz alguns dos dilemas enfrentados pelo antropólogo ao elabo-

rar uma etnografia. A antropologia, como ciência do homem e deste com as teias que ele mesmo teceu (ou seja, sua cultura), “não é uma ciência experimental em busca de leis, e sim uma ciência interpretativa em busca de significados”. Na antropologia, o que seus praticantes fazem é a etnografia; e esta se apresenta como o meio de transformar a análise antropológica em uma forma de conhecimento, através de uma *descrição densa*, estabelecendo relações, selecionando informantes, transcrevendo textos, levantando genealogias, mapeando campos, mantendo um diário etc.

A etnografia, por ser uma *descrição densa*, é a hierarquização estratificada de estruturas significantes. Em outras palavras, a análise da produção, da percepção e da interpretação dos fatos. Somente a *descrição densa*, que é o objeto da etnografia e a forma antropológica de produção do conhecimento, permite ao etnógrafo se desvencilhar das armadilhas da descrição superficial ou operacional. O etnógrafo é aquele que estuda as estruturas superpostas de influências e implicações:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato, é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas (...) que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, primeiro apreender, e depois apresentar. (Geertz, 1978, p. 20)

Para o autor, a pesquisa etnográfica e o texto antropológico têm como finalidade a conversa com o *objeto de estudo*. Não se trata de tornar-se nativo e ou copiá-lo, mas sim de perceber o alargamento do universo do discurso humano. O trabalho do antropólogo consiste em compreender a cultura de um povo, a sua normalidade, sem reduzir sua particularidade. Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão, ou seja, para o antropólogo seu texto é algo construído, uma fabricação do *objeto de estudo*, portanto, cabe

a ele recolher os fatos e analisá-los de acordo com a forma de pensamento do *nativo*, tornando os atos nativos não-familiares em familiares.

As formas culturais encontram sua articulação na ação social, no fluxo do comportamento, tornando-se, portanto, necessário ao etnógrafo atentar para o comportamento e interpretá-lo de acordo com os acontecimentos (suas aplicações e implicações), pois a interpretação antropológica busca a construção da leitura do que acontece: trata-se de traçar a curva do discurso social e fixá-lo em uma forma inspeccional.

Na alegoria tradicional da escrita antropológica, a perspectiva antropológica deve(*ria*) ser desinteressada, e o lugar do etnógrafo no texto é puramente retórico. Ele não tem um lugar fixo de observação, sua perspectiva é itinerante tal como exige sua apresentação *totalista* dos eventos. Ele supõe que sua posição é de invisibilidade. Neste tipo ideal de alegoria etnográfica, o antropólogo deve *estar lá* por um tempo razoável, no mínimo um ano.

No entanto, em um trabalho pericial, as estratégias deverão ser outras: a perspectiva não é desinteressada, mas guiada por uma demanda específica; o papel do antropólogo não é retórico, e sim a de um especialista; sua presença não deve passar por uma invisibilidade, ao contrário, deverá ser visível e guiada por uma série de questões delimitadas. As incursões etnográficas seguem um código, uma ética formal (no caso, elaborada pela associação acadêmica da área, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA) e uma ética informal, delimitada pelo próprio campo. O código reflete as especificidades da prática antropológica, e o acento primordial recai na relação entre pesquisador e pesquisado, antropólogo e populações pesquisadas. Dentre outras, são obrigações que um antropólogo deve cumprir: a privacidade, a garantia ao sigilo das informações, o relato aos sujeitos de pesquisa dos destinos e usos dos dados coletados, etc. A essas obrigações formais somam-se outros comportamentos informais, imprescindíveis para um trabalho de campo: a

empatia, a simpatia, o envolvimento e mesmo o engajamento nas causas e lutas dos grupos estudados.

Diante das obrigações formais e informais estaria o profissional sendo neutro em sua decisão? Segundo Oliveira (2005, p. 151), o trabalho antropológico deve ser pautado pelo envolvimento:

Neste sentido, o antropólogo deve se comprometer com a luta dos grupos que reivindicam direitos a terra e à cidadania, como tem sido o caso das comunidades indígenas e quilombolas no Brasil. Ele deve disponibilizar os conhecimentos sobre esses grupos e sobre a sociedade que os oprime. Seu trabalho se caracteriza por uma leitura crítica e independente, centrada na convivência com o grupo estudado. Neste sentido, os antropólogos têm contribuído para a redução de preconceitos e estereótipos de ordem racial e étnica, de gênero, de classe e cultura.

Da afirmação do autor, podemos inferir que, para a realização do trabalho antropológico, é necessária uma prática *implicada*, de *ação*. Mas em que consiste ela? Significa reconhecer que, em situações de contato, a pesquisa antropológica, de acordo com o presente etnográfico, deverá apreender e compreender as demandas das populações e o contexto de sua relação com o *outro*, sempre a partir do ponto de vista da população estudada.

Tal postura pode ser percebida também em outros pesquisadores da temática, tais como: Eliane Cantarino O'Dwyer, José Maurício Arrutti, José Augusto Laranjeiras. Em um interessante e revelador artigo, Cardoso de Oliveira (2000, p. 42) discorre sobre a especificidade do ponto de vista do antropólogo nascido nas nações latino-americanas:

Não mais um estrangeiro. Alguém que observe de um ponto de vista – ou horizonte – constituído no exterior, porém, agora, um membro de uma

sociedade colonizada em sua origem – depois transformada em nova nação –, um observador eticamente contrafeito de um processo de colonização dos povos aborígenes situados no interior dessa mesma nação. Portanto, do ponto de vista desse observador interno de uma sociedade que reproduz mecanismos de dominação e de exploração herdados historicamente, o que subsiste não poderá ser apenas o deslocamento de um conceito metropolitano – e colonial –, sem repercussões na própria constituição desse ponto de vista. Tratar-se-ia, antes, de um ponto de vista diferente, significativamente reformulado, no qual a inserção do observador – isto é, do antropólogo como cidadão de um país fracionado em diferentes etnias – acaba por ocupar um lugar como profissional da disciplina na etnia dominante, cujo desconforto ético só é diluído se passar a atuar – seja na academia, seja fora dela – como intérprete e defensor daquelas minorias étnicas.

Neste mesmo sentido, Peirano (1992, pp. 99-100) afirma que o antropólogo no Brasil tem um papel duplo:

Nesta alteridade dupla, o antropólogo ora constitui-se elite *vis-à-vis* os grupos minoritários ou oprimidos de sua própria sociedade, ora categoria social inferior frente à comunidade acadêmica internacional, desta situação resultando a combinação de dois papéis sociais que, em outros contextos, aparentemente podem ser distintos: o do cidadão e do cientista. (...) ele é o cidadão brasileiro, responsável, como parte da elite do país, pelo preenchimento dos vazios de representação política, especialmente em relação aos grupos que estuda. (...) é neste nível que detectamos a avaliação intelectual e acadêmica que tende a valorizar o trabalho que potencialmente se preste como contribuição para a mudança social.

Portanto, a resposta à pergunta muitas vezes ouvida pelos antropólogos, sobre se é possível uma prática profissional imparcial, a princípio

não deve ser dada por locuções simplistas do tipo: sim ou não. Ainda que se for para responder deste modo, a resposta é clara; nossa prática é imparcial. A prática pericial de um antropólogo e seus produtos (laudos, relatórios ou informes) são instrumentos de conhecimento e, enquanto tal, é dirigida por um profissional controlado por sua comunidade acadêmica e que realiza um serviço especializado. O antropólogo, enquanto perito, é aquele que busca aplicar o preceito básico de sua episteme,<sup>20</sup> qual seja, o abandono de idéias preconcebidas, os pré-conceitos. Ele busca orientar seu trabalho pelo modo de vida e pelas concepções do grupo estudado, baseando-se numa metodologia que nega as concepções etnocêntricas e universalistas. Assim, ao negar o universal e eleger o particular, sua prática rompe com os ditames convencionais e, portanto, pode ser confundida com parcialidade. Ao eleger como primordial a relação com o seu pesquisado, o antropólogo está na verdade só reafirmando seu *ethos* de pesquisa e sua *episteme científica*, porém esta acaba por ser entendida como uma parcialidade.

Dito de outra forma, a perícia antropológica, quando centra suas energias no trabalho de campo, rompe com o senso comum, que se baseia na confortável crença em uma cientificidade neutra. Na questão particular, em que se estudam *os remanescentes de quilombo*, cabe ao antropólogo, por exemplo, não desconhecer os textos jurídicos ou as concepções arqueológicas que norteiam a idéia de reminiscência; mas, com base em seu contato com o grupo, readequar ambas, uma vez que estas são externas ao ponto de vista e a realidade do grupo estudado. Assim, embora as reminiscências tragam consigo idéias de passado, *do que já foi*, do que não é mais, de sobrevivências, a realidade etnográfica, o contato direto entre pesquisador e pesquisado, permitem perceber a situação real e presente do grupo: sua organização, sua coletividade, suas lutas políticas, sua identidade e, da somatória de todas estas, sua etnicidade.



O antropólogo, ao privilegiar o sujeito de estudo, é imparcial em seu laudo pericial, pois, ao contrário da falácia positivista, ele sabe que a realidade é relativa e contextual e, como tal, compreende que ser quilombola nos dias atuais significa ressemantizar no presente uma luta histórica de conquista, de permanência ou de retorno a uma territorialidade, e uma luta futura, para a permanência e vivência dos grupos. No entanto, o antropólogo não deixa e nem pode deixar de ser um ente político e, enquanto tal, durante a perícia ele acaba por se transformar em um instrumento político. Sua presença consiste em uma *observação participante* e ele próprio ocupa um lugar específico dentro do exercício de busca pela cidadania, que é a delimitação territorial para um grupo étnico que se auto-reconhece como *remanescentes de quilombo*. Com isso, quer-se afirmar que parte do desconforto advindo de um laudo pericial antropológico é fruto do desencontro das diferentes práticas e fazeres entre o meio jurídico e o antropológico. Essas diferenças se expressam no método, na prática e na linguagem entre os diferentes saberes. Em antropologia, por exemplo, a verdade é relativa, ou melhor, é relacional (a nossa identidade é relacional, diverge em relação aos contextos, lugares ou épocas: filho, pai, aluno, professor etc.) como fica claro na citação de Bourdieu reproduzida em O'Dwyer (2005, p. 230):

a procura dos critérios ditos 'objetivos' da identidade (...) não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua) (...) são objetos de *representações mentais*, que dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objetais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias etc.) ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. (Bourdieu, 1989, pp. 112-113 *apud* O'Dwyer, 2005, p. 230)

Segundo Pacheco de Oliveira (1998, p. 270), o que os profissionais do meio jurídico chamariam de perícia é o que os antropólogos chamariam de pesquisa:

A Antropologia, lidando com símbolos e práticas de uma sociedade, opera necessariamente em uma escala de abstração muito diferente, onde o objeto do conhecimento não é independente do sujeito cognoscente, nem peritos e juízes são totalmente estranhos ou indiferentes aos sentimentos e opiniões suscitadas pelos fatos por eles considerados. Ademais as Ciências Naturais tratam com sistemas fechados, enquanto as direções de um processo social podem ser mudadas pelos atores que o integram, até mesmo em virtude do conhecimento ou das expectativas em face dessas tendências.

Nesse quadro as inferências não podem ser unívocas nem ser construídas de forma simplista. O que não significa que inexista rigor em suas análises, mas sim que as suas generalizações são de outra ordem, e também que é imprescindível um alto grau de controle sobre os instrumentos e a situação da pesquisa de modo a vir a ser possível atingir o desejado rigor.

Perceber e “traduzir” o ponto de vista do observado e o seu contexto, a partir de suas categorias e valores, permitem a realização de uma pesquisa que responda à lógica e à coerência interna dos grupos, ao mesmo tempo em que respeita a idéia de processo e rompe com a de *objetificação* contida nos *essencialismos*. Desse modo, é possível perceber mais claramente que os grupos são unidades sociais, e enquanto tais modificam-se rapidamente. Como afirma Pacheco de Oliveira (1998), eles são mutáveis e instáveis. Só desta maneira pode-se manter o rigor sem com isso engessar os sujeitos/parceiros de estudo. Ainda segundo o autor, a identificação étnica é um ato classificatório e, assim, é produzido em um contexto situacional; portanto, não se pode exigir que as autotransformações e as classificações pelo *outro* sejam sempre coincidentes. Por

esse motivo, o trabalho do antropólogo deve se revestir de cuidados e, em vez de trabalhar com classificações étnicas de tipo genérico, deve investigar as incongruências entre o grupo estudado e *a sociedade regional*, pois nesta torna-se possível perceber o *campo de luta* e as suas representações e práticas, que se expressam em forma de *preconceitos, estigmas e censuras*.

Entender os grupos como unidades sociais mutáveis e instáveis significa considerá-los um grupo identitário étnico e, para tanto, deve-se romper com as idéias *essencialistas* do senso comum e entender que os grupos étnicos são coletivos relacionais (em um contexto contrastivo) e unidades políticas.

Enfim, ao antropólogo, na condição de perito, não cabe convalidar ou negar o direito ao auto-reconhecimento, que é inviolável por um terceiro ainda que detentor de uma *expertise* na área dos estudos de etnicidade. A atividade do antropólogo é descrever o funcionamento de uma força social tendo por base seu contato com ela, através do trabalho de campo, meio pelo qual é possível a descrição da sua organização social, física, econômica e cultural.

## Notas

- <sup>1</sup> Parte significativa deste artigo foi extraída dos capítulos 1 e 2 da dissertação de mestrado do autor.
- <sup>2</sup> O autor é Professor na Faculdade de Ciências Jurídicas da FEVALE/UEMG. Bacharel em Ciências Sociais com Mestrado em Antropologia, ambos pela UFMG. Desenvolve pesquisa na temática Quilombola e na interface Direito e Antropologia. Membro-fundador do Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais da UFMG (NuQ/UFMG). E-mail: ceduardomarques@yahoo.com.br. Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Ana Lúcia Modesto e as Profas. Dras. Ilka Leite, Nilma Lino Gomes e Deborah Lima, examinadoras da dissertação e

incentivadoras da publicação da mesma. Agradeço também a Daniel Martins por sua leitura atenta, após o artigo ter sido aceito para publicação.

- 3 Para uma melhor compreensão da figura de Clóvis Moura e de sua sociologia, sugere-se a leitura do artigo “Clóvis Moura e a sociologia da práxis”, de Érika Mesquita (2003). Segundo a autora, Moura pode ser classificado como um intelectual revolucionário, com uma postura crítica e uma proposta radical de mudança da sociedade. Por esse motivo, ainda segundo Érika Mesquita, ele não se preocupou em fazer carreira acadêmica, mas sim em contribuir com uma interpretação, no mínimo, autêntica da realidade brasileira.
- 4 Aqui se faz necessário explicar ao leitor que a opção por classificar esses movimentos teóricos em correntes e distingui-los em corrente político-marxista e corrente tecnicista foi uma opção metodológica deste autor. A opção por adotar esta tipologia contribuiu para o melhor desenvolvimento da dissertação da qual este artigo também é produto.
- 5 Nas palavras do próprio autor: “O que está em questão não é simplesmente o número de quilombolas, mas as ordens de grandeza a partir das quais se podem identificar tipos sociais distintos. Uma classificação adequada dessas formas de resistência coletiva deve obedecer a um critério morfológico, e não puramente aritmético.” (Mata, 2005, p. 83). Mata desenvolve um interessante trabalho em que a questão quilombola é referenciada, como ele próprio denomina, com base na chamada sociologia compreensiva (*ibid.*, p. 73). Entende-se que, a despeito de uma sofisticação no trato com a tipificação, Mata, assim como os demais autores que analisamos, também pertence à *corrente tecnicista*, uma vez que o acento principal se encontra ainda em uma tipologia e não no direito soberano a autotipificação e no conceito de etnicidade.
- 6 O Conselho Ultramarino assim definiu Quilombo: *toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles*. Definição contida em Almeida (1996, p. 12).
- 7 A este respeito ver os estudos de Lúcia M. M de Andrade (1995) “Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico”; Siglia Z. Dória (1995) “O Quilombo do Rio das Rãs”; Rosa Elizabeth A. Marin (1995) “Terras e Afirmação Política de Grupos Rurais Negros na Amazônia” e o próprio Alfredo Wagner Almeida (2002) “Os quilombos e as novas etnias”, entre outros. Em comum, esses estudos mostram que, ao contrário do que se pensa sobre a temática, os quilombos mantiveram

grandes redes de informações e comércio agrícola, minerador e extrativista com a sociedade envolvente, mas de maneira independente, funcionando paralelamente a outras redes de perseguição. As populações negras que viviam nos quilombos estudados estiveram inseridas tanto na economia regional quanto no mercado mais amplo, com produção agrícola destinada a outras províncias.

- <sup>8</sup> Aqui se faz necessário esclarecer que discordamos da visão de Price (2000) a respeito da pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição a outros países da América Latina. Parece-nos que o pensamento de Price, em termos de uma contrastividade forte, continua preso ao velho esquema um povo (grupo, comunidade) = raça ou linhagem = uma cultura em comum, já superado com autores como Barth, como mostraremos a seguir. Ou seja, Price não percebe a etnicidade como processo social (tipos organizativos) e fronteiras contrastivas (os de fora e os de dentro) baseados nos sinais diacríticos, isto é, as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Toma-se aqui de Price somente a idéia de *rebel slave communities* no que ela permitiu sair da visão sem sujeitos e paradoxalmente supra-histórica.
- <sup>9</sup> Faz-se necessário reconhecer que, para além dos citados José Maurício Arruti e Alfredo Wagner Almeida, foram e são figuras importantes nestes debates: José Augusto Laranjeiras, Ilka Leite, Eliana Cantarino O'Dwyer, Cíntia Beatriz Miller, Ricardo Cid Fernandes, Maristela Andrade, João Pacheco de Oliveira, dentre tanto outros. O autor conhece e dialoga com a obra desses autores através dos diversos encontros em que essa temática se faz presente, bem como através do GT Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia. O autor reconhece que sua opção por privilegiar dois autores pode ter esvaziado a diversidade do debate; a escolha se deu por uma questão de espaço.
- <sup>10</sup> A Fundação Cultural Palmares – FCP é uma fundação do governo federal, cuja criação foi autorizada pela Lei nº 7.668/88 e materializada pelo Decreto nº 148/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira.
- <sup>11</sup> Essa passagem se encontram no texto de Arruti (2003) com a seguinte referência bibliográfica: Ofício do Diretor de Estudos, Pesquisas e Projetos ao Subprocurador Geral da República.
- <sup>12</sup> Na nova realidade legal brasileira, após a Constituição Federal de 1988, o patrimônio cultural passa a ser formado tanto por seus bens, tanto os de natureza material

- quanto os de natureza imaterial. Na nova legislação, a diversidade se consolida como força central no discurso através das metodologias e nas práticas. Como uma estratégia de ação em oposição a um conceito de cultura como civilização, erudição.
- <sup>13</sup> Agradeço aqui de forma especial a Profa. Dra. Deborah Lima, por sua crítica e comentário a respeito dessa passagem quando do exame da dissertação. Tais críticas me permitiram re-elaborar essa passagem de formar a tornar mais claro a construção, dito de outro modo me permitiu explicitar do que se trata a convenção prescritiva e a invenção performativa.
- <sup>14</sup> A este respeito, pode-se dizer que esta categoria ainda se encontra em constante elaboração, sendo um conceito aberto e em disputa, do qual não somente os antropólogos, mas os cientistas sociais em geral, os militantes de diversos movimentos sociais, os militantes negros em particular, juristas, quilombolas e partidos políticos têm diferentes concepções do que venha a ser “*remanescentes de quilombo*”, e quais são de fato os seus direitos. Atualmente existe no Supremo Tribunal Federal (STF), a mais alta instância jurídica do País, uma ação promovida pelo Partido Democrata, antigo Partido da Frente Liberal (PFL), arguindo a constitucionalidade da aplicação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o art. 68.
- <sup>15</sup> Tal locução foi apresentada pela advogada e professora Mariza Rios, especializada em regulamentação fundiária para grupos *remanescentes de quilombo*, e que baseia seu trabalho em um contato direto com as comunidades. Trata-se, portanto, de uma advocacia com características etnográficas.
- <sup>16</sup> Como visto, a idéia de quilombo já assumiu diversas características no imaginário brasileiro. A produção e atribuição de sentido a este tema normalmente está atrelada à postura que a sociedade brasileira adota em relação às questões socioraciais mais amplas.
- <sup>17</sup> Para dirimir quaisquer dúvidas que possam surgir, esclarecemos que neste artigo o fazer antropológico não se opõe ao fazer etnográfico e vice-versa, e nem mesmo se encontram classificados hierarquicamente. A etnografia é tomada aqui como a prática antropológica. Dessa forma, a análise de um filme através de conhecimentos antropológicos é uma etnografia da mesma forma que a estada junto a um grupo geográfica e culturalmente distante.

- <sup>18</sup> Segundo a antropóloga do Ministério Público, Elaine de Amorim Carreira (2005, p. 240), “Tendo em vista a especificidade dos termos jurídicos, vale informar que perícia é o trabalho científico propriamente dito, ou seja, o exame feito por um especialista. Já o laudo é o resultado da perícia, a peça escrita onde o perito expõe as observações, os estudos e as conclusões do seu trabalho de investigação e análise.”
- <sup>19</sup> Não nos é desconhecida à crítica feita, por diversos autores, inclusive pelo próprio Crapanzano, em relação à obra de Geertz. Para Crapanzano o autor não conseguiu cumprir na prática o seu ideário teórico
- <sup>20</sup> Do ponto de vista da episteme, o problema é mais profundo: pois para o positivismo – que, de forma geral, ainda é bastante significativo na ciência jurídica e no senso comum – deve-se tomar um conjunto de fatos de forma imparcial e objetivo e se averiguar suas proposições fáticas. A utopia positivista não permite a explicação para além do fato, ou seja, por meio desse método não é possível indagar o sentido dos fatos e suas significações não aparentes. Como na maioria das vezes em ciências humanas não é possível a observação do todo, para esse positivismo deveríamos partir para as analogias. O problema é que, por um lado, estas também não são objetivas e imparciais (livres de contaminação), a não ser que acreditemos na possibilidade de o cientista se despir de toda a sua vivência anterior. Por outro lado, a analogia já é o rompimento de um pilar básico do empirismo: o de observar os fatos e depois fazer teoria. A limitação para esse tipo de *episteme* são suas limitações reais, quer no campo da práxis quer no campo da teoria, pois toda idéia tem uma pré-história, todo fazer científico tem seus dogmas e todo cientista tem, para além do fazer científico, uma visão de mundo da qual é impossível que se dispa completamente. No máximo, é possível e necessário que ele exerça um controle de sua visão de mundo. Dessa forma, para o fazer antropológico, o fato também é um dado e, portanto, passível de ser interpretado, o que na *episteme* positivista poderia ser considerado uma “contaminação”.

## Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo W. B de

- 1996 “Quilombos: sematologia face a novas identidades”, in SMDDH, C. C. N. (org.), *Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís, pp. 11-19.
- 2002 “Os Quilombos e as Novas Etnias”, in O’DWYER, Eliana C. (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, Ed. FGV, pp. 83-108.
- 2006 “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito”, in ALMEIDA, A. W. B., *Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*, Manaus, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, pp. 101-132 (Col. “Tradição & Ordenamento Jurídico, vol. 2).

ANDRADE, Lúcia M. M.

- 1995 “Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico”, in O’DWYER, Eliana (org.), *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, ABA – Associação Brasileira de Antropologia, pp. 47-60.

ANJOS, José Carlos G. dos

- 2005 “Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas”, in LEITE, Ilka B. (org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*, Florianópolis, ABA/NUER, pp. 89-112.

ARRUTI, José Maurício A. P.

- 2003 “O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT”, in *Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA)*, Rio de Janeiro, Koinonia Ecumênica.
- 2006 *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*, Bauru/São Paulo, Edusc.

BARTH, Fredrik

- 1998 “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (orgs.), *Teorias da identidade*, São Paulo, Ed. Unesp, pp. 185-227.



- BLANCO, Yedda A. O. C.; BLANCO, Ramiro C. H. C.  
s.d. Um Quilombo, disponível em <<http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>>, consultado em nov. 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto  
2000 “O movimento dos conceitos na antropologia”, in CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *O trabalho do antropólogo*, São Paulo/Brasília, Ed. Unesp/Paralelo 15.
- CARREIRA, Elaine de A.  
2005 “O lugar da Antropologia no campo multidisciplinar do laudo”, in LEITE, Ilka B. (org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*, Florianópolis, ABA/NUER, pp. 239-248.
- CARVALHO, Maria Celina  
2006 *Bairros Negros do Vale do Ribeira: do “Escravo” ao “Quilombo”*, Tese (Doutorado), Campinas, Unicamp.
- CLIFFORD, James  
1998 *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- CRAPANZANO, Vincent  
2004 “O dilema de Hermes: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica”, *Revista Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, vol. 12(2).
- DÓRIA, Siglia Z.  
1995 “O Quilombo do Rio das Rãs”, in O’DWYER, Eliana C. (org), *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, ABA – Associação Brasileira de Antropologia, pp. 3-34.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de  
1991[1988] *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, 6.ed., edição reduzida do *Mélio Dicionário Aurélio*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- GEERTZ, Clifford  
1978 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.  
1989 “Estar lá, escrever aqui”, *Diálogo*, São Paulo, vol. 22(3): 58-63.

GOMES, Flávio dos Santos

1996 “Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros seicentistas”, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, vol. 29: 113-142.

GONÇALVES, José Reginaldo S.

1996 *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

GUIMARÃES, Carlos Magno

1983 *Uma negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no século XVIII*, Dissertação (Mestrado), Belo Horizonte, UFMG.

LEITE, Ilka B.

2003 “Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”, disponível em <<http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21>>, consultado em 07/11/2003.

MATA, Sérgio da

2005 “Georg Simmel em Palmares”, *CRONOS: Revista de História*, Pedro Leopoldo/MG, vol. 8: 73-103.

MARIN, Rosa Elizabeth A.

1995 “Terras e Afirmação Política de Grupos Rurais Negros na Amazônia” in O'DWYER, Eliana (org.), *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, ABA – Associação Brasileira de Antropologia, pp. 79-95.

MESQUITA, Érika

2003 “Clóvis Moura e a sociologia da práxis”, *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, vol. 25(3).

O'DWYER, Eliane C.

2005 “Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina”, in LEITE, Ilka B. (org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*, Florianópolis, ABA/NUER, pp. 215-238.

- OLIVEIRA, Osvaldo M de  
2005 “O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial”, in LEITE, Ilka B. (org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*, Florianópolis, ABA/NUER, pp. 147-156.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João  
1998 *Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais*, Rio de Janeiro, Contracapa, pp. 269-295.
- PEIRANO, Mariza G. S.  
1992 “O antropólogo como cidadão”, in PEIRANO, M. G. S., *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*, Brasília, Ed. UnB, pp. 85-160.
- PRICE, Richard  
1973 *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, New York, Doubleday/Anchor.
- PRICE, Richard  
2000 “Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações”, *Afro-Ásia*, Londres, pp. 241-265, vol. 23.
- RÖHRIG-ASSUNÇÃO, Matthias  
1996 “Quilombos Maranhenses”, in REIS, J. J.; GOMES, F. S. (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 433-466.
- SAHLINS, Marshall  
1979 “Cultura e Razão Prática”, in *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 68-142.  
1990 *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SCHWARTZ, Stuart B.  
1994 “Quilombos ou Mocambos”, in SILVA, M. B. N. da (org.), *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo.

STEWART, S

1984 *O longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

WAGNER, Roy

1975 *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

WEBER, Max

2004 *Economia e sociedade*, vol. 1, São Paulo, Imprensa Oficial/Ed. UnB.

Documentos e Legislação

ABA

1994 Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais, *Boletim Informativo NUER*, n. 1.

BRASIL

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

ABSTRACT: This paper seeks to demonstrate, through a brief bibliographical discussion, that despite the need to acknowledge the historical definition of *quilombo*, this category does not define adequately *remanescentes de quilombo* or *quilombolas*, because these concepts refer to a self-recognition process involving ethnic groups that mobilize this ethnicity towards achievements, such as the final possession of their *social territory*. The category *remanescente de quilombos* is, therefore, a construction that only reaches its fullness in the interface of anthropological, legal and native discourses, including also social and political movement's expressions. The ethnographic practice is needed for the correct comprehension of this category, and this practice should be taken as the privileged moment in which the *quilombo* can be understood not only as an externally defined place – in other words, geographically determined, historically built and (maybe) documented or an archaeological finding – but also as a living entity.

KEY-WORDS: Maroons communities, remaining quilombo, ethnography.

Recebido em setembro de 2008. Aceito em maio de 2009.