

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia e Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Mestrado

CARLOS EDUARDO MARQUES

Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da re-
significação ao imperativo legal.

Belo Horizonte
2008

Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da re-significação ao imperativo legal.

Carlos Eduardo Marques

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Ana Lúcia Modesto

**Belo Horizonte
2008**

CARLOS EDUARDO MARQUES

Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da re-significação ao imperativo legal.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de mestre. Belo Horizonte
2008

Dra. Ana Lúcia Modesto - PPGAN-UFMG (Orientadora)

Dra. Ilka Leite- NUER-UFSC

Dra. Nilma Lino Gomes – FAE-UFMG

Dra. Deborah Magalhães Lima - PPGAN-UFMG

Dr. Daniel Simião- PPGAN-UFMG (Suplente)

Agradecimentos

A minha mãe por seu incentivo incessante, por sua dedicação e muitas vezes abdicção em prol da minha caminhada até este momento. Por sua luta e carinho, este momento, esta caminhada e este sonho também são seus.

A Professora Dra. Ana Lúcia Modesto por sua orientação sensível e competente e pelo apoio ao longo de todo o processo, desde a graduação até a construção desta dissertação.

Ao estímulo intelectual, afetivo e militante de diversos professores que fizeram parte da minha formação desde a graduação, nas mais diferentes circunstâncias. De forma especial destaco os professores Marlise Mattos (DCP), Andréa Zhouri (SOA), Nilma Lino Gomes e Juarez Dayrell (Faculdade de Educação) por provarem que o fazer científico não deve e não pode se distanciar da realidade social, deve sempre ser pautado por um compromisso social e com os sujeitos de nossos estudos.

Aos professores do PPGAN pelos constantes incentivos ao debate e as sugestões de leituras, em especial aos professores Eduardo Vargas (SOA), Leonardo Fígoli (SOA), Ruben Caixeta (SOA) e principalmente a Deborah Lima (SOA). A Aninha (Ana Lúcia Mercês), secretária do nosso Programa sempre atenta e solícita as nossas indagações e inquietudes administrativas.

Aos colegas que percorreram comigo esse percurso desde a graduação. E em especial aos que se tornaram amigos durante esta travessia, tais como Daniel Gouveia, Daniela Rezende (Dani), Evelin Malaquias, Lidiane Nunes (Lid), Vanessa Costa, Juliana Batista (Jú), Cassiana Torres (Cass), Flávia Xavier, Rodrigo Ednilson (Nugett), Mariana Porto (Mari), Denis, Paula Grazieli (Paulinha), André, entre outros. Aos novos colegas formados no mestrado, especialmente: Lucas, Sandra, Giulle, Maria Isabel, Marisa, Martin. E de forma especial ao Ricardo, não somente amigo, mas companheiro de militância nas questões referentes aos quilombolas, e não

menos importante grande fonte de informação, leituras, debates e contatos dentro da temática. E a amiga Lílian Gomes, do Doutorado em Ciência Política, outra militante da questão quilombola com quem discutir alguns dos temas expostos nesse trabalho.

Aos amigos formados na Gerência de Valorização do Patrimônio e das Identidades Culturais da Secretaria Municipal de Cultura (GEVPI/SMC) por ocasião da minha estada nesta instituição como bolsista de pesquisa durante o ano de 2004, ainda na época da graduação. A realização do Inventário sobre as Tradições de origem Afro-brasileira na cidade de Belo Horizonte, por um lado, me permitiu perceber o quanto à cidade desconhece e é devedora a essa matriz cultural e por outro, foi a origem das inquietações metodológicas que direta ou indiretamente animaram meu trabalho de fim de curso nas Ciências Sociais e de forma indireta este trabalho. Sou grato ao Marcelo Vilarino por sua condução firme e ao mesmo tempo sensível, amiga e por nos ensinar que o outro enquanto sujeito merece de nossa parte, todo o respeito. E aos demais colegas de GEVPI, pois estes fazem parte de minha formação enquanto pesquisador, sou grato também por me fazerem perceber que o pesquisador não pode e não deve estar alheio a realidade estudada, que o pesquisador sem prejuízo de sua pesquisa deve estar atento e comprometido com o sujeito da pesquisa, principalmente quando este se constitui um setor marginalizado da sociedade.

Aos amigos e companheiros da época de Centro Acadêmico de Ciências Sociais (ainda na época de graduação) este foi um espaço e um momento crucial em minha formação e na perspectiva de uma ciência social com *responsabilidade social e cívica*.

Aos amigos e colegas do Observatório da Juventude pelo aprendizado, pela convivência e por mostrar que é possível fazer uma ciência compreensiva e comprometida. Agradeço também a Bolsa que recebi durante o primeiro ano de mestrado, na condição de Educador-Social do Projeto Inter-Agindo, sem a

bolsa minha permanência no mestrado teria sido ainda mais difícil. Aos companheiros que apesar de tudo e de todos, e de a luta ser árdua, ainda seguem acreditando na eficácia das Ações Afirmativas. Meus agradecimentos pelo convívio e pelos momentos de alegrias e aflições a Fernanda Dias (Fê), Elias, Fernanda Mara, Fernanda Carvalho, Fernanda Simões. E a coordenadoria do Programa, os professores Geraldo Magela, Nilma Lino Gomes e Juarez Dayrell (Faculdade de Educação).

Aos amigos formados no âmbito do Programa Ações Afirmativas, vizinho de sala e de ideais do Observatório companheiros tenazes de luta. Por serem tantos, não os enumerarei aqui, más sintam-se todos agradecidos.

Aos amigos do Núcleo de Estudos Quilombolas - NUQ, que bom ver que o nosso grupo de estudos e leituras (GAIE), formado a princípio somente por discentes da graduação e de maneira informal, em aproximadamente três anos se tornou este portentoso grupo de pesquisa formal com cerca de 20 membros (sendo quatro docentes) de dentro e de fora da Universidade. Agradeço principalmente aos que semearam conosco o GAIE e colhem hoje essa realidade que é o NUQ: Evélin, Vanessa, Rafael Barbi, Ana Tereza (Tête), Fernanda Oliveira, Gabi, Pati, ao estímulo inicial do professor Carlos Magno e da professora Deborah Lima.

Aos companheiros na realização do Relatório Sócio-histórico-antropológico de Mumbuca: Vanessa Costa, Rafael Barbi, Ana Tereza (Tête), Fernanda Oliveira e Deborah Lima e não menos importante a todos os quilombolas da Mumbuca, especialmente nas pessoas de João Bispo (João Coco), Renan Fernandes, Nascimento André, Alberico Santana, Sá Tereza e D. Liô.

“Ou os estudantes se identificam com o destino de seu povo com ele sofrendo a mesma luta ou se dissociam do seu povo e nesse caso, serão aliados daqueles que exploram o povo.”

Florestan Fernandes

Resumo

A dissertação é dividida em duas partes e cinco capítulos. Na primeira parte busca-se avaliar o que tem sido historicamente definido como quilombo bem como demonstrar a necessidade de superação dessa visão passadista e *frigorificada* do termo. Também busca-se entender como o processo histórico, acadêmico e militante permitiu a re-significação desse termo. Mostra-se que, para a nova conformação do termo, foi necessária a junção de quatro discursos. Discursos, que se encontram juntamente com os seus respectivos atores, em um contexto de luta que considera-se como *lutas afirmativas* sejam no campo teórico ou no campo político. Por fim, demonstra-se que tais campos conformam uma única realidade, sua separação é uma estratégia metodológica para uma melhor compreensão.

Na segunda parte da dissertação procura-se analisar as questões legais e conceituais a respeito do termo *quilombola*. Para tanto, elege-se dois tópicos que se consideram essenciais para o entendimento desta temática: o conjunto de aspectos legais; e a conceituação da idéia de território, enquanto um *locus étnico*. Através da análise textual, da legislação e da literatura a respeito do conceito de território, busca-se demonstrar que: 1- a preponderância da classificação deve incidir sobre os próprios sujeitos, entendidos a partir de sua realidade, de sua organização e de seus conflitos; 2- a centralidade da etnografia, entendida como um construto, sobre o qual é possível realizar o trabalho teórico de re-significação da idéia de *remanescente de quilombos* e; 3- a importância do domínio dos conceitos - sejam eles elaborados a partir da visão etnográfica, sejam eles elaborados a partir de uma militância política - para a elaboração do novo conjunto legal e conceitual, para a categoria *Remanescentes de Quilombos*.

Palavras Chaves: Antropologia, Etnografia, Quilombo, Quilombolas.

Abstract

The thesis is divided into two parts and five chapters. The first part seeks to assess what has historically been defined as quilombo as well as demonstrate the need to overcome this vision *passadista* and *frigorificada* of term. It also seeks to understand how the historical process, academic and activist allowed to re-meaning of that term. It demonstrates that for the conformation of the new term, it was necessary to merge the four speeches. Speeches, which are together with their respective actors, in a context of struggle that considers itself as affirmative struggles in the field are theoretical or in the political arena. Finally it is shown that such fields form a single reality, their separation is a methodology for better understanding.

In the second part of the dissertation seeks to examine the legal and conceptual issues regarding the word quilombo. For both, to elect two topics that are considered essential to the understanding of this issue: a number of legal aspects, and the concept of the idea of territory as a *locus ethnic*. Through textual analysis, legislation and literature about the concept of territory, seeks to demonstrate that: 1 - the preponderance of the classification should focus on the very subject, seen from its reality, its organization and its conflicts , 2 - the centrality of ethnography, understood as a construct, on which it is possible to the theoretical work of re-meaning the idea of remaining in and quilombos, 3 - the importance of the domain of concepts - be they developed from the vision ethnographic, whether developed from a political militancy - for drawing up the new joint legal and conceptual to the category of *Remanescentes Quilombos*.

Key- Words: Anthropology, Ethnography, Quilombo, Quilombolas.

Listas de Abreviaturas

ABA- Associação Brasileira de Antropologia
ADCT- Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios
AATR-BA - Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia
ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista
CONAQ - Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
FCP- Fundação Cultural Palmares
IN- Instrução Normativa
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN- Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA- Ministério de Desenvolvimento Agrário
MNU- Movimento Negro Unificado
NUQ- Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais
OIT- Organização Internacional do Trabalho
PGR- Procuradoria Geral da República
PNPCT- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial
SEPROMI- Secretária Especial de Promoção da Igualdade da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Parte I - DE QUILOMBOS A REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DE QUILOMBO	
1-A NOÇÃO DE QUILOMBO.....	19
1.1-O quilombo enquanto definição científica.....	20
1.2-A re-significação da idéia de quilombo.....	24
1.3-Conclusão.....	34
2-O TRABALHO DO ANTROPÓLOGO.....	38
3-O EMBATE DIREITO E ANTROPOLOGIA NO TRABALHO PERICIAL DO PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO.....	51
3.1-Os direitos étnicos e sua consecução no relatório antropológico.....	55
Parte II - DA RE-SIGNIFICAÇÃO AO IMPERATIVO LEGAL	
4-O EMBATE DIREITO E ANTROPOLOGIA DO PONTO DE VISTA LEGAL: AS GARANTIAS JURÍDICAS AO TRABALHO PERICIAL ANTROPOLÓGICO.....	65
4.1-A Convenção 169 da OIT, regulamentada da pelo Decreto 5051 de 19 de abril de 2004	69
4.2-Decreto N° 4.887, de 20 de novembro (dia da Consciência Negra) de 2003	76
4.3-Portaria N°. 6, de 1° de março de 2004	86
4.4-Instrução Normativa N°. 20 do INCRA.....	88
4.5-Decreto N° 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.....	93
5-A CONCEITUAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS, ENQUANTO UM <i>LÓCUS</i> ÉTNICO	100
5.1- <i>Lócus</i> étnico ou o firmamento na terra: considerações sobre Territorialização, Território e Territorialidade	101
5.2-As definições de território para Alfredo Wagner B. de Almeida e Abdias Nascimento: entre o real e o idílico	105
5.3-Uma breve análise dos conceitos de territorialidades quilombolas em meio urbano ou algumas notas a respeito da obra de Antonio Augusto Arantes e de Muniz Sodré	116
5.4-Território coletivo e <i>proindiviso</i> : algumas considerações a partir do ponto de vista etnográfico ou primeiras notas críticas a hegemonia do <i>Estado-nação</i>	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133
APÊNDICE – A – OS QUILOMBOLAS E A MÍDIA	142
ANEXO – 1 - A CONTRA OFENSIVA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA.....	168

INTRODUÇÃO

Zumbi (A felicidade guerreira)

Zumbi, comandante guerreiro
Ogunhê, ferreiro-mor capitão
Da capitania da minha cabeça
Mandai a alforria pro meu coração

Minha espada espalha o sol da guerra
Rompe mato, varre céus e terra
A felicidade do negro é uma felicidade guerreira
Do maracatu, do maculelê e do moleque bamba

Minha espada espalha o sol da guerra
Meu quilombo incandescendo a serra
Tal e qual o leque, o sapateado do mestre-escola de samba
Tombo-de-ladeira, rabo-de-arraia, fogo-de-liamba

Em cada estalo, em todo estopim, no pó do motim
Em cada intervalo da guerra sem fim
Eu canto, eu canto, eu canto, eu canto, eu canto, eu canto assim:

A felicidade do negro é uma felicidade guerreira!
A felicidade do negro é uma felicidade guerreira!
A felicidade do negro é uma felicidade guerreira!

Brasil, meu Brasil brasileiro
Meu grande terreiro, meu berço e nação
Zumbi protetor, guardião padroeiro
Mandai a alforria pro meu coração.

Gilberto Gil

A presente dissertação é dividida em duas partes e cinco capítulos. Na primeira parte, pondera-se sobre o que tem sido definido como quilombo, seja por meio de sua definição histórica e passadista, tão bem definida por Almeida (2002) como *frigorificada* (e por isso mesmo, uma concepção a ser superada), seja pelo processo histórico, acadêmico e militante que permitiu a re-significação desse conceito.

Explica-se como quatro discursos se conformam para a construção da categoria *remanescentes de quilombo*: os quilombolas, os movimentos sociais (em especial o movimento negro), os antropólogos e os juristas. Os quilombolas,

entendidos como sujeitos de fato e de direito desta categoria, uma vez que são possuidores do direito ao auto-reconhecimento, que entende-se ser o método mais efetivo de fundamentação de uma categoria identitária em termos étnicos; os movimentos sociais negros, tomados neste trabalho principalmente por sua intelectualidade e particularizados na figura de Abdias Nascimento; os antropólogos, entendidos como aqueles que buscam por meio do estudo etnográfico - teoricamente consistente, porém engajado com a realidade das comunidades e com o discurso próprio delas - a elaboração de uma peça que tenha mais consistência na reivindicação dos direitos dessas populações, entendidas em sua característica política, ou seja, a união em termos de vontade política e em seu direito fundamental de auto-reconhecimento; e, por fim, os juristas, na sua busca pela norma e pela correta aplicabilidade da legislação vigente, ainda que esta, a princípio, vá de encontro ao senso jurídico habitual.

Busca-se demonstrar que tais discursos e seus atores se encontram num contexto de luta, consideradas *lutas afirmativas*, quer no campo teórico quer no campo político. Tenta-se provar que tais campos, na verdade, conformam uma única realidade; se são separados, isso ocorre somente em termos metodológicos, para sua melhor compreensão. Tal como afirmou Bourdieu (1989), trata-se de *lutas de classificação* pela legitimação de uma posição. Com base nessa afirmativa, verifica-se que conflitos epistemológicos são sempre políticos, isto é, as lutas classificatórias são lutas de poder transmutadas em questões epistemológicas, e as epistemes são os diferentes modos políticos de se lidar com um tema. Também chega-se à conclusão de que o senso comum de forma geral, e o senso jurídico de forma específica, entendem o experto como aquele que domina o monopólio do discurso e, portanto, como alguém apto a impor uma definição autêntica.

Essa autenticidade, entendida como a verdade absoluta, deve ser questionada, pois trabalha-se com “ficções”, não no sentido de falsidade, mas no sentido de algo feito, construído. Como afirma Mariza Peirano (1992: 148), “o escrever antropológico implica, assim, questões morais, políticas e epistemológicas”. Aqui adota-se como verdadeiro o ideário desenvolvido por Geertz e resumido por Mariza Peirano (1992:148): o exercício etnográfico coloca o

antropólogo no papel de um escritor, ele não é apenas um relator, mas um criador literário; não é possível separar o estilo do conteúdo; a tarefa do antropólogo é complexa, portanto seu texto deve ser denso e “expressar suas dúvidas de modo a fazer afirmações para depois sombreá-las, em termos de referências tendenciais”. Novamente se recorre a Bourdieu (1989;1998), ao afirmar que as categorias são formadoras do mundo social e dos seus grupos e, enquanto tal, participam e são construtoras das lutas políticas. A postura acadêmica (enquanto antropólogos) é em si mesma um posicionamento, e esse fato independe da vontade de cada um. Dessa forma, diante da pergunta “É possível uma antropologia imparcial?”, a resposta é “Sim, desde que a própria idéia de imparcialidade, entendida aqui como a idéia de justiça seja colocada em debate e re-significada”. Para isso, contudo, torna-se essencial que o antropólogo radicalize cada vez mais o seu método de pesquisa, a etnografia. Por fim, exemplifica-se a prática antropológica pericial por meio do trabalho de campo realizado na Comunidade Quilombola de Mumbuca, em face de um contrato celebrado entre o Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais (NUQ) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Na segunda parte da dissertação, analisam-se as questões legais e conceituais envolvidas na temática quilombola. Para tanto, a escolha recaiu sobre dois tópicos considerados primordiais para o entendimento desta temática: o conjunto de aspectos legais (artigos, decretos, portarias, instruções normativas, Convenção Internacional e Política Nacional para Populações Tradicionais) e a conceituação da idéia de território, enquanto um *locus étnico*. Pela análise textual foi possível demonstrar a preponderância da classificação construída pelos próprios sujeitos, a partir de sua realidade, de sua organização e de seus conflitos; a centralidade da etnografia, entendida como o construto, sobre o qual é possível realizar o trabalho teórico de re-significação da idéia de *remanescentes de quilombos*; e a importância do domínio de conceitos, quer os elaborados de acordo com a visão etnográfica quer os elaborados a partir de uma militância política (que neste contexto pode ser entendida como uma *etnografia nativa*, uma forma de classificação da realidade vivida), para a elaboração do novo conjunto legal e conceitual para o termo quilombo.

Ao longo deste trabalho demonstra-se o porquê de o quilombo ser mais do que só uma nomenclatura, consistindo numa *metáfora da resistência*, e por que tal posição, de tão arraigada, em nosso entender tornou-se uma metonímia. A esse respeito Arruti (2003:07) fala em “re-apropriações mitologizantes”. As re-apropriações transformaram o quilombo em sinônimo de resistência cultural, política e racial que não são em si mesmas negativas e, sim, o resultado de um longo processo de formação político-acadêmica.

O quilombo, entendido como resistência cultural, uma espécie de continuidade da *África entre nós* ou como sua reconstituição no País, a princípio visto de forma negativa, a ponto de Oliveira Viana (1973), segundo Arruti (2003:07), considerá-lo um dos três maiores inimigos da ordem pública, ao lado dos índios selvagens e dos grandes potentados rurais; e entender essa resistência como negativa, devendo, assim, ser tratada de forma repressiva. Para Nina Rodrigues (1977), ainda conforme Arruti, o quilombo era uma forma de persistência da África no Brasil, um resquício de in-civilização comum aos povos menos evoluídos¹. Somente no final dos anos 40 do século passado o pêndulo foi invertido, e o que era sinal de negatividade tornou-se positividade pelo discurso de alguns cientistas sociais e/ou militantes negros. Arthur Ramos (1942) e Edson Carneiro (1947) tratavam-no como uma resistência contra-aculturativa. Assim também, de acordo com Arruti, poderiam ser classificados os estudos de Roger Bastide (1967).

O quilombo, entendido como resistência política, segundo Arruti (2003: 09), “nasce do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também se reveste de crítica política”. É uma concepção que se encontra intimamente ligada ao crescimento dos movimentos de esquerda e da concepção marxista na historiografia, e nas ciências sociais brasileiras. Tal visão surgiu em meados dos anos 30, atingiu seu ápice na cena pública a partir dos anos 40 com Abdias Nascimento, e foi retomada nos anos 70 por acadêmicos como Clóvis

¹ A visão de Nina Rodrigues a respeito dos quilombos é complexa, portanto sugerimos, para melhor compreensão do pensamento do autor, a leitura do texto *As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX. Palmares*, que se encontra em uma coletânea denominada *Os africanos no Brasil* (2004). O autor realmente considera o quilombo um resquício de in-civilização, aliás, não poderia ser diferente, visto que era uma organização majoritariamente *negróide*. No entanto, ao longo do texto ele acaba reconhecendo a importância e a tenacidade da resistência heróica imposta pela *Confederação Palmarina*.

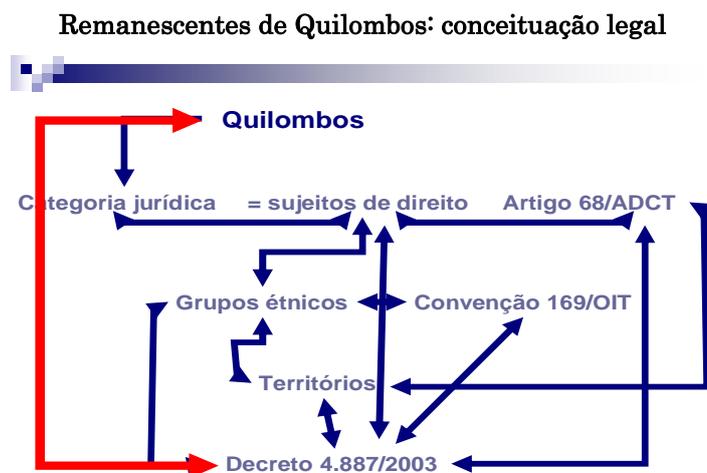
Moura, Décio Freitas, entre outros. Para eles, os quilombos são formas de resistência das classes oprimidas, com características *raciais* negras, a primeira gesta de um movimento anti-sistêmico, ou seja, revolucionário na acepção marxista do termo.

O quilombo enquanto resistência *racial* construiu-se por meio dos movimentos sociais, principalmente o movimento negro, com destaque para o Movimento Negro Unificado (MNU). Tais movimentos, ainda que preservando em grande medida os ideais revolucionários e socialistas, tinham ascendência no movimento negro norte-americano e, portanto, entendiam a luta como uma afirmação perante a sociedade civil e o Estado racista. A sua meta era, e é, a afirmação do negro enquanto cidadão, tendo como principal característica a denúncia do preconceito e da discriminação racial, assim como uma atitude de valorização, positividade (entendida como orgulho) da negritude. A conjugação da denúncia com a positividade da idéia de ser negro caracteriza a adoção de uma série de medidas de caráter afirmativo (simbólicos e práticos), visando à melhoria de vida do negro brasileiro.

Como já se afirmou, neste trabalho não há oposição à idéia de Quilombo Resistência, ao contrário, apóia-se a importância desse discurso, enquanto forma de ação afirmativa e de busca pela cidadania efetiva e por uma sociedade multiétnica. A consecução de um Estado brasileiro mais justo e democrático passa pela aplicação de políticas de caráter diferencialista, e a substituição da igualdade universal pela busca da equidade, a igualdade fundada na premissa da diferença e não na homogeneidade, que busca unificar todos, sempre a partir da concepção do grupo dominante. Dito de outro modo, a busca pela igualdade em termos substanciais, e não somente em termos teóricos, necessita da explicitação das diferenças e não da imposição de regras assimilacionistas e universalistas. No entanto, para atingir-se essa sociedade cidadã e diversa, a resistência não deve e não pode ser entendida de forma *essencialista* e *objetificadora*, mas sim por meio de noções mais dinâmicas, como, por exemplo, a noção de etnicidade, uma vez que essa perspectiva permite aos grupos, através dos seus signos de distinção transformados em sinais de identidade, buscar suas reivindicações.

Por fim, pretende-se demonstrar que a ciência social em geral e a antropologia, em particular, são feitas por atores sociais, que podem seguir múltiplos caminhos. No entanto, para a construção de uma nação multiétnica e pluralista e para a efetiva consecução do que se considera a boa antropologia, é necessário que o antropólogo, como afirma Mariza Peirano (1992: 100), seja antes de tudo um cidadão, “o cientista social como cientista e ator político ao mesmo tempo, enfim como ‘cidadão’ que, ao fazer ciência, não pode deixar de lado sua responsabilidade cívica”.

A título de ilustração são reproduzidos abaixo dois fluxogramas elaborados por Ricardo Álvares da Silva, nos quais se verifica o caminho percorrido a partir da re-significação do termo quilombo e o processo de definição dessa nova categoria, em função da formulação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.



Fonte: Ricardo Álvares da Silva

Quilombo → Categoria jurídica → Sujeitos do direito → Artigo 68/ADCT → Grupos étnicos
 → Convenção 169/OIT → Territórios → Decreto 4.887/2003 → Territórios → Convenção 169/OIT
 → Grupos étnicos → Artigo 68/ADCT → Sujeitos do direito → Categoria jurídica → Quilombo²

² Agradeço de forma especial a Ricardo Álvares da Silva pela cessão dos fluxogramas, elaborados para a apresentação conjunta que fizemos no Ciclo de Palestras em Ecologia Humana, realizado pelo Grupo Aroeira no Auditório Três do Instituto de Ciências Biológicas (ICB) da UFMG, no dia 27 de setembro de 2007, denominado por nós de *População Quilombola: questões legais e conceituais*.

Parte I

**DE QUILOMBOS A REMANESCENTES DAS
COMUNIDADES DE QUILOMBO**

CAPÍTULO 1

A NOÇÃO DE QUILOMBO

Quilombo, o eldorado negro

Existiu
Um eldorado negro no Brasil

Existiu
Como o clarão que o sol da liberdade produziu
Refletiu

A luz da divindade, o fogo santo de Olorum
Reviveu

A utopia um por todos e todos por um

Quilombo
Que todos fizeram com todos os santos zelando
Quilombo
Que todos regaram com todas as águas do pranto
Quilombo
Que todos tiveram de tombar amando e lutando
Quilombo
Que todos nós ainda hoje desejamos tanto

Existiu
Um eldorado negro no Brasil
Existiu
Viveu, lutou, tombou, morreu, de novo ressurgiu
Ressurgiu
Pavão de tantas cores, carnaval do sonho meu
Renasceu
Quilombo, agora, sim, você e eu

Quilombo
Quilombo
Quilombo
Quilombo

Waly Salomão e Gilberto Gil

Neste capítulo, faz-se uma breve, porém necessária, revisão da idéia de quilombo. A etimologia da palavra quilombo, segundo o Dicionário Aurélio (1988) significa “s.m. bras. Valhacouto de escravos fugidos”. Em outros termos, quilombo designa os redutos constituídos no Brasil Colonial e Imperial pelos negros fugidos da escravidão. Segundo Blanco e Blanco (<http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>),

O dicionário do Brasil Colonial nos informa que a palavra quilombo é originária do banto (língua africana) *kilombo* e significa acampamento ou fortaleza e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugidos.

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 Ilka Leite (2003) quando afirma: falar de quilombos e dos quilombolas, ainda nos dias de hoje, é falar de uma luta política, por um lado, e de uma reflexão científica em processo de construção, por outro.

1.1 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 Sérgio da Mata (2005: 73-74),

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, 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 ‘insuficiente’ inviabiliza toda e qualquer forma de compreensão (*Verstehen*) do passado.

Pretende-se apenas explorar alguns conceitos que ajudam a definir a idéia de Quilombo. As definições são amplas e variáveis, dependendo de quem as elabora e com que finalidade. Tal 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 Carlos Magno Guimarães (1983), para se identificar um quilombo pouco importa seu tamanho e o número de negros fugidos que o compõem, mas sim seu traço marcante, que é a negação do sistema escravista. O autor adere às correntes de pensamento do século XVIII - existia quilombo onde houvesse negros

fugidos -, e às teorias de caráter marxista - 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 através 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 Moura³, para quem o quilombo representaria um microcosmo das lutas sociais brasileiras, embriões revolucionários em busca de uma transformação social e, por essa característica, poderiam ser associados à luta armada (no contexto de combate à Ditadura Militar, época em que escreviam). 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* 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. Schwartz (1994) considera que um quilombo com até cem membros deveria ser considerado pequeno. Gomes (1996) fala em uma divisão entre mocambos e quilombos, os primeiros se dividindo em dois tipos: os pequenos mocambos (entre 10 e 30 integrantes), os médios

³ Para uma melhor compreensão da figura de Clóvis Moura e de sua sociologia, sugerimos a leitura do artigo “Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis” de Érika Mesquita. Segundo ela, Moura utiliza em seus escritos: “(...) o marxismo, mas apenas como instrumento para diagnosticar as realidades contraditórias das diversas fases históricas do país, levando em consideração, principalmente, a questão racial (...) Moura começa a ser isolado ou “desqualificado” dentro da verdadeira e profícua bandeira de luta do PCB – a luta de classes que, à época, para os partidários do comunismo, nada tinha a ver com questão racial.” (MESQUITA, 2003: 561).

A autora sugere que Moura poderia ser classificado como um intelectual revolucionário, com uma postura crítica e uma proposta radical de mudança da sociedade. Por esse motivo, ele não se preocupou em fazer carreira acadêmica, mas sim em contribuir com uma interpretação, no mínimo, autêntica da realidade brasileira. Para mais informações consultar: MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. *Estudo Afro-asiático*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, 2003.

mocambos (com duas ou três centenas de integrantes) e só depois poder-se-ia considerar o quilombo. Por sua vez, 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 sua crítica aos autores acima, Mata (2007) cria uma classificação dos quilombos marcada pelo critério morfológico e não aritmético.⁴

As definições acima pouco conceituam o quilombo como unidade viva e, de certa forma, se aproximam das definições arqueológicas de quilombo. Segundo a definição arqueológica,

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 (ARRUTI, 2003: 14).

Apesar de se diferenciarem nas opções teóricas, as correntes político-marxista e tecnicista, assim como a arqueologia, adotam uma definição histórica e passadista de quilombo, entendendo-o como um lugar que encerra uma tradição, um patrimônio histórico. Para Alfredo Wagner B. de Almeida (2002), as definições arqueológicas e, acrescente-se, as 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,

⁴ 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: 83).

Ainda que o autor em análise desenvolva um interessante trabalho em que a questão quilombola é referenciada, como ele próprio denomina a partir da chamada sociologia compreensiva (p.73), entendemos que, a despeito de uma sofisticação no trato com a tipificação, tal como os demais autores analisados, ele também pertence à corrente “tecnicista”, uma vez que o acento principal se encontra na tipologia e não no direito soberano à auto-classificação e no conceito de etnicidade.

referida no termo *rancho*; 5) consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz.

Almeida (2002:53-54) considera essa visão 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 trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740.

Em seu lugar, o autor defende a adoção da observação etnográfica através da qual é 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 1740⁵. Para Almeida (2002: 62-63),

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.

Como se verifica na passagem acima, para Almeida, o que caracteriza um quilombo é a produção autônoma, livre da ingerência de um senhor e não o seu isolamento, consumo, capacidade de reprodução, moradia, etc⁶. Price (1973) fala

⁵ 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: 12).

⁶A este respeito, ver os estudos de Lúcia M. M de Andrade (1995), *Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico*; Siglia Z. Dooria (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, estes estudos mostram que, ao contrário, do que pensa certo senso comum e acadêmico sobre a temática, os quilombos mantiveram grandes redes de informações e comércio agrícola, minerador,

de “*rebel slave communities*”, o que permite sair da visão sem sujeitos e paradoxalmente supra-histórica. Quilombo, a partir dessa nova re-significação, 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. Ele se institui como um sistema político, econômico, de parentesco e religioso que margeia ou pode ser alternativo à sociedade abrangente. No mesmo sentido, em sua tese de doutorado Maria Celina de Carvalho (2006:01) 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 “remanescentes de quilombo”.

1.2 A Re-significação da Idéia de Quilombo

Alfredo Wagner B. de Almeida (1996: 11) afirma que a idéia de quilombo constitui-se em um campo conceitual com uma longa história, no entanto a definição histórica deve ser colocada “em dúvida e classificado como arbitrário para que possa alcançar as novas dimensões do significado atual de Quilombo”. E o significado atual é fruto das “redefinições de seus instrumentos interpretativos”. O quilombo *ressemantizado* é um rompimento com as idéias passadistas (*frigorificadas*) e com as definições por ele denominadas “jurídico-formal historicamente cristalizada”, tendo como ponto de partida as situações sociais e seus agentes, que, por intermédio de instrumentos político-organizativos (tais como os próprios grupos interessados, associações quilombolas, Ong’s,

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 província.

movimentos negros organizados, movimentos sociais e acadêmicos) buscam assegurar os 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” (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, na qual é contemplado no art. 68 dos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios (ADCT).

À pergunta: De que se trata, portanto, os chamados *remanescentes de quilombo*, ou Quilombolas? Responde-se: Trata-se de um fenômeno sociológico que, segundo Alfredo Wagner B. de Almeida (2002), se caracteriza por: 1- identidade e território são indissociáveis; 2- processos sociais e políticos específicos, que permitiram aos grupos uma autonomia camponesa; 3- territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam em face de sua trajetória, portanto, passado e presente uma afirmação étnica e política.

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* e, como consequência, a busca 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, etc.

A este respeito cumpre lembrar que chegou-se a um ponto central: a relação entre o território e a etnicidade. O território na questão quilombola não é qualquer território, e sim *territorialidades específicas* de grupos sociais também

específicos em face de suas *trajetórias de afirmação política e étnica*. Mas o que se entende por etnia e por território étnico? 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 Frederick Barth (1998:194), 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:195).

Por sua vez, a ABA (1994) fala em 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 por meio da organização social e política, que tem no território uma de suas formas mais expressivas de afirmação.

Ao longo do trabalho será desenvolvida com detalhes a discussão sobre etnicidade e território étnico.

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 sócio-política) baseado em uma pertença por origem, é reforçar a importância 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.

O marco legal para a re-significação da idéia de quilombo é a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988⁷, que, pelos novos instrumentos e determinações do art. 68 do ADCT, reconhece a categoria jurídica de *remanescentes das comunidades de quilombo*, daí decorrendo o direito à *propriedade definitiva das terras que estejam ocupando*, assim como a obrigação do Estado em *emitir-lhes os títulos respectivos*.

Na Carta de 1988, a categoria se encontra ordenada como se segue: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

O texto constitucional é ambíguo⁸ nessa parte, permitindo várias leituras. Uma interpretação mais dogmática entenderia que aos *sobreviventes* (os que remanesceram) é dado o direito de propriedade definitiva, incorrendo em uma cilada para os coletivos étnicos quilombolas, uma vez que toda lei anterior à Constituição de 1988, quando se referiu à categoria quilombo, o fez de forma negativa, considerando os quilombos uma chaga, uma organização criminosa que deveria ser combatida. Portanto, se o texto desse dispositivo for tomado em sua

⁷ Chamada a Constituição Cidadã por seu amplo caráter democrático, inclusivo, fruto da mobilização e participação dos movimentos sociais, políticos, religiosos, ecológicos, etc. reunidos sob a rubrica de “*progressistas*” e organizados em grande parte nos fins dos chamados anos de chumbo da Ditadura Militar. A feição cidadã de nossa Constituição, por influência desses movimentos, permite sermos, ainda que somente na teoria e não na prática, uma das sociedades mais avançadas em termos constitucionais, quer no campo dos direitos humanos, dos direitos de minorias, dos direitos sociais e previdenciários, quer em relação a temáticas específicas, tais como o direito das crianças e dos adolescentes, dos portadores de necessidades especiais, ou o que nos apetece em particular neste estudo, os direitos de grupos étnicos específicos, tais como indígenas e quilombolas. É necessário reafirmar que tais direitos não são uma dádiva do poder legislativo reunido na Constituinte, e sim, uma conquista árdua e tensa dos movimentos sociais, em torno de cada um dos artigos constitucionais. Torna-se necessário também afirmar que essas conquistas não são definitivas, estando em constante disputa com outras forças ativas da sociedade, que vêem esses direitos como nocivos. Podemos afirmar sem dúvidas - para nosso lamentar, diga-se de passagem - que esses direitos de cidadania encontram-se atualmente bastante ameaçados tanto pela política de Estado Mínimo, quanto, no discurso das forças “*conservadoras*”, dominante nos meios ideológicos e burocrático-administrativos do poder público. Ainda a respeito da Constituição de 1988, o jurista José Afonso da Silva (1991:723) assim a descreve: “dentro e à vista dessas circunstâncias, fez-se uma obra, certamente imperfeita, mas digna e preocupada com os destinos do povo sofredor. Oxalá se cumpra, porque é nisso que está o drama das Constituições voltadas para o povo: cumprir-se e realizar-se, na prática como se propõe nas normas, porque uma coisa têm sido as promessas, outra a realidade.”

⁸ Retornaremos a este ponto no capítulo quatro desse trabalho.

interpretação literal, não é possível nem mesmo falar-se em *remanescentes de quilombo*, pois como lembra Alfredo Wagner B. de Almeida(1996:17)⁹,

Admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas míticas: terras de herança, terras de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela. Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação “original”, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum.

Diante da definição constitucional, Arruti (2003) deduz que foi necessária uma inovação no plano do direito fundiário, e também no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas com características étnicas, ao que se acrescenta: sobre as populações urbanas - e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem tais populações. O conceito anteriormente utilizado pela Fundação Cultural Palmares (FCP)¹⁰, que compreendia o quilombo por qualidades culturais substantivas e por sua história de lutas pretéritas, bem como 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 passa a considerar a categoria *remanescentes de quilombo*, como um auto-reconhecimento por parte dos atores sociais envolvidos. Assim, quilombo não é apenas um lugar definido externamente, geograficamente determinado, historicamente construído e (talvez) documentado ou um achado arqueológico. Nas palavras de Alfredo Wagner B. de Almeida (1996:17),

⁹ Devido à centralidade da obra de Alfredo Wagner, na re-significação da idéia de quilombo, preferiu-se recorrer diretamente ao próprio autor, daí a opção por citações mais longas e menos interpretações.

¹⁰ A Fundação Cultural Palmares –(FCP) é uma fundação do governo federal, cuja criação foi autorizada pela Lei nº 7.668/1988 e materializada pelo Decreto nº 148/1992, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira.

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 reconceitualização, 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. A lei exige que alguém se proclame “remanescente”, só que 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 Fundação Palmares, que poderia ser resumida na expressão pedra e plástico: “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*, 20/06/90:34).

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” *¹¹

Na leitura oficial, a noção historicista, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico ganhava uma franca predominância sobre aquela presentista, que falava em termos de “quilombos contemporâneos”¹² (ARRUTI, 2003:14-15).

¹¹ *Essa nota, bem como a próxima se encontram no texto de Arruti. Ofício do diretor de Estudos, Pesquisas e Projetos ao Subprocurador Geral da República.

¹² Vale lembrar que a própria FCP, situada no interior do Ministério da Cultura havia sido criada no bojo da mobilização pelo tombamento da Serra da Barriga.

A respeito da visão historicista, foi desenvolvida em monografia de fim de graduação do autor do presente trabalho uma discussão sobre a questão da *objetificação* na preservação cultural, particularmente em relação ao patrimônio de característica *imaterial* ou *intangível*, que, acredita-se, possa ter valor parecido em relação à questão quilombola, ela própria um exemplo de patrimônio tangível e intangível.¹³ Sendo assim, insere-se aqui uma pequena digressão para melhor compreensão da prática historicista.

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, em que valores, instituições e objetos associados a uma *cultura*, *tradição*, *identidade* ou *memória*, que pode ser 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*, 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 respeito do assunto, Wagner (1975:8) 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

¹³ Na nova realidade legal brasileira, o patrimônio cultural passa a ser formado tanto por seus bens de natureza material, quanto de natureza imaterial. Transcreve-se abaixo o texto do decreto presidencial que instituiu a nova modalidade de registros dos patrimônios, visa: “reconhecer o patrimônio cultural brasileiro em toda sua riqueza e diversidade, o Presidente da República assinou o Decreto nº 3.551/2000 que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Inicialmente, serão quatro os Livros de Registro: dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares. Na prática, será a forma de preservar a memória e assegurar a transmissão de manifestações culturais, de expressões artísticas e de conhecimentos tradicionais como terapias, culinárias regionais, festas tradicionais, lendas, mitos e feiras populares.” (Reproduzido do sítio do MINC - Ministério da Cultura <http://www.cultura.gov.br/legislacao/decretos/index.html>.) Como se vê, pela nova visão 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.

(1978:58): “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.” Dessa forma, a própria concepção de divisão material/imaterial deveria ser revista, na busca por fazer reconhecer a voz da cidadania autônoma e auto-consciente dos *bens culturais*, e não transformá-los em objetos do desejo, que, conforme Stewart (1984 *apud* Gonçalves, 1996: 25), os considera 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 resignificada, o termo 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.

A introdução do livro *Ilhas de História* (1990) deixa clara a pretensão de Sahlins (1990:9) nesta obra:

Mesmo assim não estou apenas formulando um pedido por maior colaboração entre as disciplinas. Mas como já disse em certo momento ‘o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura’. As conseqüências, mais uma vez, não são unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluído a estrutura.

Qual seria então esse caminho? Ele considera que *a estrutura da conjuntura*, que funciona como um terceiro termo entre a estrutura e o evento, torna-se a síntese situacional dos dois, “é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos” (SAHLINS, 1990:15).

Para Sahlins, a oposição entre evento e estrutura é uma ilusão. Do ponto de vista do nativo, todo evento é exemplo concreto de uma estrutura ideológica, e esta reprodução estereotipada jamais poderá reproduzir perfeitamente a estrutura mítica originária, sendo, na verdade, uma apropriação desta pelos indivíduos pertencentes à estrutura e que sofre influências imprevisíveis de estranhos e de forças naturais. A partir desta máxima, o autor elabora duas grandes proposições: 1- a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução; e 2- no mundo ou na ação em atos de referência, as categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados, e as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada.

O que Sahlins pretende ao propor sua teoria da história é fazer uma crítica às distinções ocidentais que pensam a cultura como uma oposição entre história e estrutura, ou entre estabilidade e mudança. Para o autor, esta dicotomia que tem seu auge no apogeu do funcionalismo, não consegue explicar a cultura das sociedades não ocidentais, pois, ao opor a estrutura à história, esse tipo de pensamento não consegue demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.

Por ser uma síntese entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia, a mudança é sempre uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração, por isso, na ação, as categorias por meio das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. A maneira correta de se entender uma cultura é pelo diálogo simbólico da história, diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática. As categorias pela qual a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico. Segundo Sahlins (1990:188), “em um certo estruturalismo, estrutura e história são antinomias; supõe-se que uma negue a outra”. Acontece que

a ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável e por um presente irreduzível (...) a diferença reside na irreduzibilidade dos atores específicos e de seus conceitos empíricos que nunca são precisamente iguais a outros atores ou a outras situações - nunca é possível entrar no mesmo rio duas vezes (SAHLINS, 1990: 189).

Chega-se ao salto teórico que permitiu a Sahlins (1990:190) 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.

Nas primeiras páginas do livro *Ilhas de História* (1990:7-8), Sahlins define o que considera estrutura: “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico.” No capítulo 2, denominado *Outras épocas, outros costumes: A Antropologia da História, na seção Uma antropologia estrutural histórica*, ele afirma ser possível constituir uma antropologia estrutural histórica. E afirma categoricamente que a prática demonstra não ser possível fazer a separação entre história e antropologia, entre sincronia e diacronia e nem mesmo subordinar uma (a diacronia) à outra (sincronia). A estrutura é a práxis, a mitopráxis. Estrutura e evento são

inseparáveis. A estrutura não é o permanente, a diacronia não pode ser secundária ou subordinada à sincronia. No *estruturalismo* sahlinsiano o acento se dá na semântica, ou seja, na busca pelo significado do simbólico, e não na sintaxe.

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 na linguagem de Sahlins, *remanescentes de quilombo* pode ser entendido como “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’”, ou seja, “as relações simbólicas de ordem cultural”, e portanto “é um objeto histórico.” Nessa ressemantização funcional da categoria e dos processos históricos pelos quais ela passou é que a categoria sai de uma convenção prescritiva, ou *frigorificada*, para uma invenção performativa. É justamente essa reprodução da estrutura, que implica sua transformação, que não é bem aceita pelo senso comum e por setores do campo jurídico.

1.3 Conclusão

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 sócio-antropológico e jurídico para os *remanescentes das comunidades de quilombo*, uma vez que o art. 68 do ADCT¹⁴ não apenas reconheceu o direito que as

¹⁴A 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,

comunidades remanescentes de quilombos possuem sobre as terras que ocupam como criou tal categoria política e sociológica: os grupos étnicos beneficiados pela legislação já existiam, no entanto, não se denominavam a partir da categoria *remanescentes de quilombos*¹⁵.

A superação do viés historicista e cultural entendido como um inventário de exotismos foi possível por meio da combinação entre a adoção do auto-reconhecimento e a re-significação do termo quilombo. Os dois movimentos são frutos da realidade dos grupos quilombolas, da militância dos movimentos envolvidos com a temática e da construção teórica dos estudiosos envolvidos com a questão. Em outras palavras, pode ser descrita de acordo com o seguinte esquema: **Práxis↔teoria → estrutura↔evento**. E os ápices de sua expressão se encontram no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003; na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo governo brasileiro; na Portaria nº 6, de 1º de março de 2004, do Ministério da Cultura/ Fundação Cultural Palmares (FCP); no Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; na Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/Ministério de Desenvolvimento Agrário; e, por fim, na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).¹⁶

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*.¹⁷ 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 seu reconhecimento da existência de grupos de

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 Democratas, 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.

¹⁵ Retomaremos este ponto no decorrer do trabalho. Especialmente no capítulo quatro

¹⁶ Idem

¹⁷ Tal locução foi dita 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.

indivíduos que coletivamente assumem, por diferentes motivos e razões (negativos ou positivos), uma identidade étnica.

Desta breve discussão revisória, conclui-se que o conhecimento da idéia não re-significada de quilombo é necessária para a atual compreensão do termo em seus diferentes matizes, concepções, metodologias e ideologias.¹⁸

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, é o que se procura explorar neste trabalho. Defronta-se aqui com o que Anjos (2005:91) tão bem definiu a respeito do território, e que, acredita-se, servirá para o próprio trabalho antropológico:

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).

Neste ponto chega-se ao cerne do que será discutido neste trabalho: 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. Eliane Cantarino O'Dwyer (2005:215-216) 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

¹⁸ 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 sócio-raciais mais amplas. Esta discussão será retornada no capítulo quatro.

populações”. No entanto, a pergunta como deva se dar essa prática continua em aberto: É possível ao antropólogo a dita “neutralidade científica”¹⁹ na elaboração de um laudo, parecer ou relatório? Quando se designa um antropólogo perito em uma questão, o que se espera da perícia? O que devemos entender por perícia antropológica? São perguntas como essas que nortearão este trabalho.

¹⁹ Retomaremos esse ponto da “neutralidade científica” de forma pormenorizada no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

O TRABALHO DO ANTROPÓLOGO

Então a própria experiência da pesquisa já é dialógica em si. Quando a gente deixa de olhar as outras pessoas como os meus objetos, que vão me responder as perguntas, para eu fazer a minha pesquisa, é quando cria uma situação que todo mundo é sujeito, passando lá pelo que eu falava no começo: em que eu não sei mais porque eu sei o saber da universidade, mas eu sei diferente. E quando a gente aprende com a diferença de saber de todo mundo, a gente cria uma experiência dialógica. Não é só nos procedimentos. Por exemplo, realizar uma experiência de pesquisa que envolva a comunidade escolar, ou então que todas as pessoas tenham acesso ao produto final. Todas as pessoas participaram mesmo quem respondeu a um questionário, teve sua esfera de participação. Todos têm direito de partilhar depois. Foi feita na comunidade? Na relação escola e comunidade? A mesma coisa com relação à comunidade.

Carlos Rodrigues Brandão

Caso se pergunte a um antropólogo o que ele faz, diversas serão as respostas, e nelas somente será comum o fato de que fazem etnografias²⁰. 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

²⁰ Para dirimir quaisquer dúvidas que possam surgir, esclarecemos que nesta dissertação 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 entre um grupo geográfica e culturalmente distante.

Oswaldo Martins de Oliveira (2005:151), “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 pericial²¹ é baseado na autoridade, nas aptidões e nos conhecimentos especiais. Neste caso particular, na autoridade etnográfica. Segundo Elaine Amorim 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 imparcialidade 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 Vicent 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

²¹ Segundo, a antropóloga do Ministério Público, Elaine de Amorim Carreira (2005:240), “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.”

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-lhe 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, ele deve tornar familiar o estranho e, ao mesmo tempo, preservar a própria *estraneidade*, 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 por James Clifford (1998) de *alegorias etnográficas*, 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 Geertz²². Este autor, no capítulo “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”, da obra *A interpretação das culturas*, traz alguns dos dilemas enfrentados pelo antropólogo ao elaborar 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.

²² Não nos é desconhecida a crítica feita, por diversos autores, inclusive pelo próprio Crapanzano, em relação à obra de Geertz, para os quais o autor não conseguiu cumprir na prática o seu ideário teórico.

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 inexplícitas, e que ele tem que, primeiro apreender, e depois apresentar (GEERTZ, 1978:20).

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.

Nas obrigações formais e informais, materializado um primeiro desencontro entre as epistemes *antropológica e jurídica*, caberia a um profissional contratado para atuar como um perito, num trabalho investigativo com fins a instruir um processo, seguir tais regras formais e informais? Estaria o profissional sendo imparcial em sua decisão? Segundo Osvaldo Martins de Oliveira (2005:151), o trabalho antropológico deve ser pautado pelo envolvimento²³:

²³ 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, Roberto Cardoso de Oliveira (2000:42) 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 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.

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. 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 episteme²⁴, qual seja o

Neste mesmo sentido Mariza Peirano (1992:99-100) 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.”

²⁴ Do ponto de vista da episteme, o problema é mais profundo: uma vez que 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, através desse método não é possível indagar o sentido dos fatos e suas significações não aparentes. Como na maioria das vezes não é possível nas ciências humanas observação do todo, para este 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

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 termo etnicidade remete, a princípio, à questão das relações inter-étnicas e ao problema das minorias; e, portanto, de forma indireta à questão da identidade. O termo etnicidade tem sua origem nas ciências sociais inglesas ainda na década de 1940. Tinha um caráter bastante etnocêntrico, qual seja designar aqueles que não são originários da comunidade anglo-americana. A utilização do termo étnico servia para designar contrastivamente e, na maioria das vezes, negativamente o *outro*, que era entendido como um membro não-pleno da sociedade local. Segundo Poutgnat e Streiff-Fernart, foi somente a partir da década de 60 que o termo começou a ser re-significado de forma não tautológica. A partir daquela época, alguns autores como

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”.

Wallerstein (1960) e Gordon (1964) passaram a utilizar o termo *etnicidade* em uma forma *subjetivista*:

Para designar não a pertença étnica, mas os sentimentos que lhe estão associados: o sentimento de formar um povo (“*sense of peoplehood*”) partilhado pelos membros de subgrupos no interior das fronteiras nacionais americanas, ou o sentimento de lealdade (“*feeling of loyalty*”) manifestado em relação aos novos grupos étnicos urbanos pelos africanos destribalizados” (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1997:24).

Tal re-significação indicou um desvio para o termo, que começou a ser repensado de forma menos *essencialista*. A etnicidade passou a ser entendida como um fenômeno universal das relações humanas, e não uma característica particular dos grupos classificados pelo senso comum, como étnicos. É essa forma menos *essencialista*, de definição de etnicidade, que interessa neste trabalho. Entende-se que o termo etnicidade se confunde com o termo identidade, na medida em que ambos devem ser compreendidos em seu caráter relacional, e não como uma invenção repleta de autenticidade e unicidade. A etnicidade então se confunde com a definição de identidade para Melucci (1991: 19):

O paradoxo da identidade é que a diferença, para ser afirmada e vista como tal, supõe igualdade e reciprocidade. A vertente coletiva da identidade assegura ao grupo sua continuidade e permanência. A identidade é vista como um exercício permanente de interação, de reconhecimento recíproco entre nós e os outros, contém uma tensão não resolvida e insolúvel entre a definição que damos a nós mesmos e o reconhecimento que os outros nos dão. Quando estamos no interior de um conflito e sentimos a solidariedade de outros, quando nos sentimos parte de um grupo, isto reforça nossa identidade e a garante. Não nos sentimos ligados a outros somente pelo fato de haver interesses comuns, mas, sobretudo, porque esta é a condição para reconhecer o sentido daquilo que fazemos. É nessa solidariedade que se dá aos outros que podemos nos afirmar como sujeitos de nossa ação e suportar a ruptura que o conflito introduz na relação social.

O termo etnicidade, como bem definiu Hugues (1952 *apud* Poutgnat e Streiff-Fernart, 1997), historicamente foi utilizado para definir as pessoas *diferentes de nós mesmos*, no entanto, na medida em que somos todos diferentes, *somos todos étnicos*. A etnicidade, portanto, é um fenômeno universal.

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, ele compreende que ser quilombola nos dias atuais significa ressemantizar no presente uma luta histórica de conquista, 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 Eliana Cantarino O'Dwyer:

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 objetivas*, 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: 112-113 *apud* O'DWYER, 2005: 230).

Segundo João Pacheco de Oliveira (1998:270), 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 a essas 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.

A respeito da linguagem²⁵, Eliane Cantarino O'Dwyer (2005) apresenta um exemplo de polissemia ao analisar como uma mesma idéia pode ser interpretada de diferentes formas, de acordo com os diferentes *ethos*. Na elaboração de um laudo pericial a pedido da Justiça Federal, para a definição territorial dos Awá-Guajá (um povo indígena nômade) da fronteira entre os Estados do Maranhão e do Pará, a autora encontrou a palavra *vestigio* nos autos do processo judicial. Essa é uma palavra que, em sua polissemia, tem sentidos diversos, de acordo com cada campo: na linguagem arqueológica, *vestigio* significa reminiscências de atividades humanas, testemunhos materiais da presença e da atividade humana. Ou seja, busca compreender *o que foi* (o rastro) *e não o que é*, o passado e não o presente; na linguagem jurídica, *vestigio* tem o significado de *indícios* e, enquanto tal, é um caminho para a comprovação do fato, é uma presunção que deve ser melhor conhecida para o esclarecimento da verdade. E por fim, na linguagem antropológica, a idéia de *vestigio* é significada como algo carregado de etnocentrismo, pois sugere metaforicamente a idéia de animalidade e selvageria em vez de humanidade.

Em um relato etnográfico, por exemplo, devemos dominar os diferentes significados da palavra *vestigio*, tanto para a arqueologia quanto para o direito ou para a antropologia. Contudo, cabe ao etnógrafo, no trabalho pericial antropológico, romper com todas essas definições preconcebidas; cabe ao perito antropólogo perceber e “traduzir” não o ponto de vista do observador, e sim do

²⁵ Sassure já havia alertado de que o Signo é a relação entre significante e significado, e esta relação jamais pode ser rompida; ou seja, o signo é a união de duas abstrações e, portanto, uma convenção. Daí sabermos que os signos são valores, e a língua um sistema de valores. Para uma leitura mais aprofundada, sugerimos RODRIGUES, 1980.

observado, em seu contexto e a partir de suas categorias e valores. Assim, para um povo nômade, nenhuma das definições de *vestigio* citadas, com suas particularidades, respondem à lógica e à coerência interna do grupo.

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 João Pacheco de Oliveira (1998), eles são mutáveis e instáveis. Só desta maneira pode-se manter o rigor e ao mesmo tempo não 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 auto-classificações 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. Para Barth (1998), a cultura não é algo fixo e, por isso, pode e sofre diversas variações, tanto temporais como adaptativas, mas sua organização ordena um padrão que distingue os membros do grupo dos não-membros. Por sua vez, Weber (2004) afirma que a idéia de étnico é conformada por vários fatores, como visão de mundo, língua própria, religião, lugar de origem, relações de consangüinidade. No entanto, o motriz, a essência da idéia de etnicidade é a unidade de ação, ou melhor dizendo, uma união em termos de vontade política.

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. Ou seja, através das relações de *tradicionalidade*²⁶ da comunidade com o território: suas formas organizativas, sua ocupação territorial, as relações parentais, as relações econômicas, etc.

No trabalho etnográfico é possível:

1- verificar as relações que produzem a configuração sócio-cultural específica da comunidade. Isso compreende as relações de parentesco, modos específicos de produção material e de significado, elementos culturais que o grupo se atribui em seus diferentes domínios sociais, sinais diacríticos acionados nas relações inter-étnicas, etc., sempre levando em conta a dimensão coletiva e processual destes aspectos, bem como as relações de alteridade, como *eles* vêm os *outros* e, principalmente, como eles são vistos, o olhar dos *outros* sobre *eles*;

2- relações entre a macro e a micro sociedade, suas relações com as demais coletividades;

3- o processo de formação da comunidade;

4- a sustentabilidade, que deve ser entendida como a análise da relação entre a comunidade e o meio em que vive, a partir de suas especificidades, de

²⁶A *tradicionalidade* a que nos referimos não se confunde com tradição que, como lembra Hobsbawn (1997), é caracterizada pela invariabilidade e tem como principal função materializar no presente, por meio de repetições formalizadas, o fenômeno dito *tradicional*, em outras palavras visa salvar, resguardar, materializar no espaço e no tempo presente um *objeto cultural* que é visto como estando em perigo pelos próprios avanços da *modernidade*. Já a *Tradicionalidade* é a junção entre o material e o *espiritual*. Uma forma de expressão da *cultura* no sentido adotado por Geertz (1978:58): “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.*” Diferentemente da tradição, a tradicionalidade não é um objeto de desejo, um significante usado 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” (GONÇALVES, 1996:25).

Ao contrário, a tradicionalidade são os saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades, nas celebrações e folguedos que marcam ritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade e do entretenimento; nas linguagens verbais, musicais e performáticas, baseadas na maioria das vezes no mito e na oralidade e, portanto, um movimento que passa por transformações contínuas

seus modos de trabalho, tecnologia e cosmologia. Por fim, da somatória destes pontos, o mais importante no trabalho do antropólogo é a definição da territorialidade, pois este é o eixo central do seu trabalho.

A este respeito, Marc Augé (2003:76) discorre que o lugar (que neste trabalho pode ser entendido como territorialidade) é sempre o “lugar do sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico”. Para Augé (2003:73), um lugar se define como *identitário, relacional e histórico*, e deve ser entendido como uma categoria básica da antropologia. Para ele, o etnólogo sempre teve que lidar com o lugar, seja ele o espaço próximo seja ele o espaço mais amplo:

A etnologia sempre tratou de pelo menos dois espaços: o do lugar que ela estuda (uma aldeia, uma empresa) e aquele, mais amplo, onde este lugar se insere e de onde exercem influências e opressões que não deixam de surtir efeito no jogo interno das relações locais (a etnia, o reino, o estado). O etnólogo é, assim, condenado ao estrabismo metodológico: não deve perder de vista nem o lugar imediato de sua observação nem as fronteiras pertinentes de seus limites exteriores (AUGÉ, 2003:108).

CAPÍTULO 3

O EMBATE DIREITO E ANTROPOLOGIA NO TRABALHO PERICIAL DO PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

Os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos; assim, uma pesquisa sobre o poder no campo científico poderia perfeitamente só comportar questões aparentemente epistemológicas.

Pierre Bourdieu

O quilombo é uma categoria polissêmica. Pode significar tanto o isolado negro, cujo marco é o Quilombo dos Palmares, como um grupo étnico em uma situação de fronteira, que se organiza em termos de vontade política. Nos dois sentidos a idéia de quilombo é um discurso, e ter o monopólio desse discurso significa possuir o poder de atribuir classificações e representações. O que está em disputa é a legitimação de uma posição (Bourdieu, 1989). As classificações e as representações, ou melhor, o monopólio destas é que permite a legitimidade e a idéia de infalibilidade. A legitimidade é dada pelo domínio do saber e pela objetividade. O quilombo, enquanto significante de identidade, enquanto um grupo étnico é fruto de um discurso elaborado por múltiplos atores e em diferentes circunstâncias (movimentos sociais, movimentos negros, acadêmicos, pesquisadores, juristas, etc.). Nesse discurso, se por um lado o reconhecimento étnico é uma autodefinição dos interessados, por outro lado, para a delimitação do território, é necessário um suporte científico, o trabalho de um perito, de preferência com conhecimentos antropológicos, um experto que busca proceder ao trabalho de classificação e representação. Tais classificações e representações são entendidas, não raramente, como verdades absolutas: são os fatos e as provas.

Assim, o auto-reconhecimento é um ato soberano e autônomo dos indivíduos formadores do grupo; no entanto, o acesso à delimitação territorial deve ser chancelado por um experto, que como tal domina o monopólio do discurso e impõe a definição autêntica (Bourdieu, 1989;1998).

Ocorre, porém, que essa autenticidade, essa verdade absoluta deve ser questionada, uma vez que o conhecimento antropológico não deve ser mono-lógico e nem buscar verdades absolutas²⁷. A antropologia enquanto um campo de saber encaixa-se na definição de Foucault (1981), segundo a qual a ciência do homem é aquela que se preocupa com o intangível (ainda que, em última análise, o intangível seja a representação, no campo da metafísica, dos acontecimentos físicos) e com os fazeres humanos; as outras ciências, com o tangível. A ciência do homem deve lidar com o fazer humano em todas as suas dimensões e, portanto, não pode ser o campo do empírico puro e sim deste misturado ao desejo e à emoção. Em uma contração lingüística, é aquilo que B. Latour (1994;2002) chamou de fe(i)tiche, o que é feito, o que o homem faz; e o fetiche, como esse homem vê e representa esse feito. As ciências do homem, portanto, poderiam ser entendidas como uma reduplicação.

Elaine de Amorim Carreira (2005:242), antropóloga do Ministério Público Federal/6ª Câmara, envolvida cotidianamente com essa temática, acredita que cabe ao antropólogo descrever as estratégias do grupo estudado e tornar públicos os dados etnográficos para melhor qualificar a sua alteridade. Para ela tem que haver uma separação clara entre o que é tarefa do Direito e o que é tarefa da Antropologia. O trabalho antropológico em um laudo “será sempre um subsídio para a atuação de outro profissional”. Para Carreira (2005:245), o antropólogo deverá ser objetivo, manter um rigor metodológico e uma adequação teórica:

O papel do antropólogo na investigação pericial é pragmático. É para que direitos específicos sejam aplicados a grupos específicos, em situações específicas. Não é preciso falar tudo sobre o grupo, mas apenas o essencial para responder os pontos fundamentais da perícia. De nada adianta veicular uma riqueza de detalhes, com grande floreio, e dedicar poucas palavras ao fato em questão.

²⁷ A este respeito, como bem lembra João Pacheco de Oliveira (1998: 276), o campo jurídico e do direito tendem a esse caráter objetivante, na medida em que, por exemplo, acreditam que “a identidade étnica é algo substancial, cristalino, permanente, que independe de conjunturas e divisões internas”.

A opção pragmática de Carreira é bastante pertinente do ponto de vista da escrita do laudo, relatório ou informe antropológico, mas tangencia o âmago da nossa questão: como deve se dar a relação Antropologia e Direito enquanto dois campos distintos de conhecimento e fazeres. Por essa visão pragmática, em última análise, caberia ao antropólogo fazer a etnografia e não se preocupar com a utilização que os demais campos de saberes e, particularmente, o campo do direito, venham a dar a seus estudos. A tarefa do antropólogo consistiria em praticar o exercício já descrito de preservar a estraneidade do grupo e, ao mesmo tempo, torná-lo familiar por meio da *tradução* e da interpretação. É bom salientar que essa tarefa não é de pouca monta e em si mesma constitui o núcleo próprio do fazer antropológico. No entanto, acredita-se que ela seja um tanto cômoda, na medida em que busca esquivar-se de uma problemática que atinge o antropólogo enquanto perito. Ela tangencia a questão mais profunda, a diferença epistêmica entre estes dois saberes e fazeres, que é clarificada, por exemplo, na linguagem por meio de sua polissemia. A polissemia lingüística, na verdade, é a demonstração de um desencontro mais profundo entre dois *ethos*.

Carreira acerta quando afirma que se deve deixar claro que a única prova possível de oferecer é o método, a etnografia, mas falha em não problematizar a feitura da etnografia e ao não reconhecer que o método, ao contrário das pretensas metodologias e teorias positivistas, não é eivado de verdades absolutas. Ao não deixar clara essa realidade, a autora corre o risco de reafirmar as tensões existentes entre as duas formas de conhecimento, tensões que são, na verdade, fruto do desconhecimento mútuo entre esses campos. Pode-se contentar em dominar o *métier* do antropólogo, que não é pouca coisa e consiste em sua obrigação. Afinal, ao profissional de Antropologia é exigido que domine o seu fazer, não fazeres de outras áreas. O problema é que a primazia da decisão recai sobre o campo do jurídico e, não havendo de fato um trabalho interdisciplinar e compreensivo entre as duas áreas, corre-se o risco de a posição antropológica não ser entendida e, portanto, desconsiderada, não somente enquanto um conhecimento específico, mas, principalmente, enquanto uma mensageira hermeneuta das demandas destes grupos *outros* específicos. Somente por meio de uma relação efetiva é que se pode influir na *episteme jurídica*, nas situações

dadas, demonstrando que, para uma efetiva sociedade multiétnica, é necessário o reconhecimento das *diferentes identidades étnicas* - e estas, por pertencerem a um coletivo, a um grupo vivo, são suscetíveis de mudanças, conflitos internos, transformações advindas do contato, etc. -, e dos *direitos étnicos* e socioculturais destes grupos, que de forma geral foram e são subjugados no processo de desenvolvimento da nação. Fazer reconhecer essa sociedade multiétnica e os direitos dos diferentes grupos é uma obrigação ética do antropólogo para com seu campo de conhecimento e para com os seus sujeitos de estudo. Em outra passagem do texto, a autora afirma que

O laudo tem de ser um trabalho científico, caso contrário é mera opinião e, como tal, sem força argumentativa no bojo de um processo judicial ou administrativo. (...) Portanto, o laudo pericial antropológico tem de ser um exercício de utilização das teorias e dos métodos da Antropologia (CARREIRA, 2005:245).

Continuando sua explanação, Carreira afirma que o antropólogo, com base na utilização dos métodos e teorias que se encontram previamente definidos, está apto a realizar um trabalho com força argumentativa. Ocorre que não se pode desconhecer que, nesses casos em particular, no trabalho junto a um grupo, o antropólogo participa dos debates políticos e sociais, e estes acabam por influenciá-lo na re-elaboração dos próprios métodos e teorias. Não é possível separar teorias e métodos do saber produzido no contexto, o exercício de utilização das teorias e dos métodos na antropologia não é puro como a autora faz parecer. Este exercício participa do que Sara Alonso (2004:45) definiu em sua tese de doutorado como *lutas de classificação*:

o pesquisador não só participa das lutas de classificação, como também sua produção faz parte das bases e critérios usados na disputa para a manifestação e reconhecimento de determinadas populações como quilombos (...).

A teoria, o método antropológico e o pesquisador participam das *lutas de classificação* e influenciam o debate político. Não se pode ser ingênuo em um trabalho pericial; a presença não é puramente retórica e a perspectiva não é desinteressada. No trabalho de *interlocução*, o antropólogo não é apenas reprodutor da lógica nativa, mas é porta-voz das demandas do grupo, porta-voz

que no exercício interlocutório postula categorias e que influencia, através da teoria, a realidade social.

Quando o antropólogo realiza um trabalho pericial de delimitação de uma territorialidade com base no art. 68, ele já está fazendo o uso político de seu instrumental teórico-analítico e utilizando os conceitos para influenciar no debate político e jurídico. É necessário, portanto, que não se tente buscar explicações para o trabalho pericial nas comodidades do pragmatismo e do positivismo. É necessário que se reafirme a etnografia²⁸ no que ela tem de primordial, que é o casamento entre a apresentação que afirma o estranho e o direito à alteridade, e uma interpretação que o torna familiar através da *interlocução*, ato este que, por sua própria natureza, não pode ser pragmático e positivado. O trabalho etnográfico é a garantia contra a acusação de parcialidade; quando se compreende o outro a partir do seu próprio ponto de vista, estamos afirmando-o e, portanto, reconhecendo a pluralidade. O perito, neste caso, age em nome do multiétnico e da pluralidade cultural em meio a uma tradição monoétnica e monocultural, que se acostumou e que se sente bem em afirmar uma unicidade universalista. É na tradição universalista - para a qual a Antropologia também foi responsável - que parte do direito e do poder jurídico é formado, portanto, a participação do antropólogo como interlocutor deste *outro* é percebida como uma tomada de posição. Para a tradição universalista, a utilização do conceito de etnicidade como linguagem política (no intuito de aquisição de direitos) é uma fraude, visto que considerado uma parcialidade. Para este ramo mais *duro*, inflexível, não é possível nem mesmo falar-se em um direito étnico.

3.1 Os direitos étnicos e sua consecução no relatório antropológico

O que são considerados direitos étnicos neste trabalho? Em linhas gerais, trata-se do reconhecimento da existência formal e jurídica de múltiplos grupos formadores da chamada nacionalidade, e do direito desses grupos existirem

²⁸ Neste sentido concordamos com Carreira (2005:246) quando afirma que não devemos sucumbir e nos submeter às tentações do *senso comum*, assim como devemos preferir os dados etnográficos aos dados documentais.

enquanto tais. O que os torna possuidores de direitos diferenciados é a sua identidade étnica, como se evidencia no livro *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*, organizado por José Jorge de Carvalho (1996)²⁹. No caso específico do estudo feito pela equipe liderada pelo autor, tratava-se de uma comunidade de trabalhadores rurais negros do Sertão Baiano, às margens do Rio São Francisco, na região do entorno do Município de Bom Jesus da Lapa. O fato de serem trabalhadores rurais não lhes conferiria nenhum direito particular, e sim os direitos concernentes às leis trabalhistas contidas no Estatuto dos Trabalhadores Rurais (ETR) e, portanto, universais a todos os trabalhadores rurais. O que os tornava passíveis de serem contemplados pelo art. 68 do ADCT era a sua *ancianidade*, sua identidade histórica e a particularidade de sua ocupação territorial. Não se tratava apenas de *mais* um grupo de camponeses, e sim de um grupo camponês com uma trajetória histórica em comum, uma forma de ocupação territorial específica mantida através de uma relação parental e de compadrio, relação contrastiva com os fazendeiros e com os demais camponeses daquela região, características estas que os tornavam detentores de direitos específicos.

Participando de uma equipe, coordenada pela professora Deborah Lima, que elaborou o *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural da Comunidade Quilombola da Mumbuca*, denominado “O Quilombo de Mumbuca, Baixo Jequitinhonha, Minas Gerais” (2007), pôde-se chegar, *in loco*, a conclusões semelhantes. Estudava-se o caso de um grupo que, do ponto de vista abrangente, poderia ser classificado de camponês, mas que apresenta particularidades contrastivas e, principalmente, uma organização em termos políticos que os torna diferente de outros grupos camponeses da região. A presença de uma organização coletiva baseada na crença em uma origem comum; princípios e comportamentos específicos organizados em termo de uma moralidade própria; identidade coletiva compartilhada, não faz com que sejam

²⁹ Segundo José Jorge de Carvalho (1996:8), o Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural do Quilombo do Rio das Rãs tratou-se de “uma peça tanto etno-histórica quanto antropológica e buscou sistematizar, a partir de instrumentos e materiais diversos, a formação, a existência e a organização desse grupo social, na área em questão, bem como verificar a procedência da argumentação quanto ao direito que possuem sobre as terras que ocupam diante de qualquer exação, tanto legal quanto ilegal, no processo de afirmação de sua identidade social, juncida à continuidade histórica de assentamento no local.

diferentes de outros grupos camponeses. O que os transforma em detentores de um direito específico é a consciência de uma presumida ancestralidade negra que se transmutou em uma organização política de luta para a manutenção de sua territorialidade. O capítulo um do relatório, denominado *Os Negros da Mumbuca: Identidades étnicas e território* (2007:1-2), afirma que:

Os quilombolas da Mumbuca formam uma coletividade reconhecida regionalmente há cerca de 150 anos. Sua origem data de meados do século XIX e tem como marco a compra, pelo seu ancestral comum, José Cláudio de Souza, da terra que hoje reivindicam.

O sentimento de pertencer a uma coletividade que possui uma mesma origem histórica define a comunidade de Mumbuca. É a continuidade histórica que relaciona o território fundado pelo ancestral comum aos seus moradores atuais, 81 famílias, a maioria descendente e herdeira desse fundador. Além do fundamento histórico, o significado de comunidade se constrói a partir do compartilhamento das mesmas condições sociais e de um mesmo modo de viver, que tem como expressões simbólicas distintivas, as suas festas e cultos religiosos.

A esse sentimento de pertencer a um grupo com raízes históricas e experiências de vida em comum, foi sendo construída, ao longo do tempo, uma expressão política forte. A formação de uma organização dos moradores do quilombo da Mumbuca, com um estatuto próprio e critérios objetivos de pertencimento, é a etapa mais recente do processo de definição formal das fronteiras étnicas da coletividade. Nesse percurso, passaram de uma relação estrita de parentesco, herança da terra e território comum, à constituição de uma identidade com representação política de dimensões supralocais, embasada no seu reconhecimento oficial como remanescentes de quilombos com direitos especiais definidos pela Constituição Federal.

Considerando a dimensão étnica de sua história coletiva, percebemos o modo diferenciado e desigual pelo qual se deu a incorporação do grupo à sociedade brasileira, desde a época da escravidão até os dias atuais. É o caráter étnico da identidade histórica original de *negros da Mumbuca* que explica a razão por que o grupo passou de herdeiros de um senhor proprietário de uma grande extensão de terra, com cerca de 8,5 mil hectares, para a condição de uma coletividade que não tem garantido o seu direito à terra onde mora.

Ao longo do Relatório³⁰, procurou-se deixar claras as especificidades do grupo estudado, como, por exemplo, as referências coletivas de apropriação da terra, bem como a ligação umbilical dos *mumbuqueiros*, tão bem expressa nas palavras de Dona Liô, 62 anos moradora de Laranjeiras, um dos núcleos de povoamento³¹ de Mumbuca, que define essa ligação como um *firmamento na terra*. Procurou-se também ressaltar que, na memória dos *mumbuqueiros*, a própria localização do território o torna único e mítico, uma vez que aquela fora escolhida por inspiração de Nossa Senhora do Rosário³².

Na elaboração do capítulo referente aos *Usos do Território*, busca-se³³ mostrar as especificidades de uso do Território por parte dos Mumbuqueiros: sua divisão territorial, seu tipo de exploração, os produtos produzidos, suas técnicas, fazeres e saberes, suas crenças em relação às práticas agrícolas, suas relações com o mercado e com os ingressos monetários, seus extrativismos, suas relações de trabalho e o seu cotidiano. Na versão final do Relatório, tais descrições tornaram-se uma pequena etnografia, na qual se demonstra, como afirmara Dona Liô, que de fato a identidade do grupo se encontra expressa em seu território, tal qual um *firmamento*. É mostrado que a produção do grupo se confunde com o seu modo de vida, com sua visão de mundo e, portanto, difere de uma estratégia

³⁰ Para a elaboração deste Relatório, tomamos como base o Roteiro de Trabalho, elaborado durante as oficinas de antropólogos do INCRA, coordenado pelo antropólogo José Augusto Laranjeiras, coordenador do GT Quilombolas da ABA. O Roteiro é dividido em quatro eixos temáticos: historicidade, etnicidade, sustentabilidade e territorialidade, sendo que o último unifica todos os outros. Para sua elaboração foram realizadas duas oficinas no ano de 2006 (maio e setembro), e após a segunda oficina, a proposta de Roteiro de Trabalho foi submetida a todas às Superintendências do INCRA e à Comunidade Científica participante do Fórum Virtual do GT Quilombolas da ABA. Nessas duas instâncias, o Roteiro recebeu sugestões. Na terceira Oficina do INCRA/ABA, em abril de 2007, o roteiro foi transformado em Norma de Execução (NE), tendo sido remetida para a aprovação da Diretoria da Procuradoria Jurídica do INCRA.

³¹ A denominação *núcleo de povoamento* não é nativa e foi empregada nesse laudo para referir-se aos locais onde se encontram as maiores aglomerações de casas e pessoas.

³² Na memória coletiva dos mumbuqueiros, José Cláudio (fundador do grupo) era um ex-escravo que teria fugido do sertão da Bahia com sua esposa e filhos e, em algumas versões, teria sido acompanhado por outros ex-escravos. Na fuga trouxe consigo uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, da qual era devoto e que o ajudaria a encontrar um bom lugar de morada e com muitas águas. A sua busca, encerrou quando, *guiado pela santa*, encontrou as terras de Mumbuca.

³³ O Relatório foi construído a várias mãos, pois toda a equipe participou da redação final, pelo que pode-se dizer trata de uma obra coletiva. No entanto, cada um dos pesquisadores de campo responsável por eixos específicos do trabalho, cabendo-me maiores responsabilidades etnográficas sobre os usos do território, as relações econômicas do grupo, a ocupação do território, a sustentabilidade do grupo, o que se refletiu em uma maior contribuição e na redação inicial dos capítulos cinco “*Usos do Território*”, no capítulo três “*O Território de Mumbuca*”, na parte relativa aos “*Lugares do Território*” no capítulo um, e em partes do capítulo dois “*A História da Terra*”.

estritamente utilitarista. A lógica de produção é, primeiramente, prover o consumo familiar; a produção é centrada no trabalho do grupo familiar, o que, por um lado, impõe limitações à produtividade, mas que, por outro, se encaixa na visão de mundo do grupo. Aponta-se também que a inserção incompleta (de modo subalterno) ao mercado capitalista, acarreta dificuldades no âmbito dos ingressos monetários. A título de ilustração, transcreve-se a seguir trechos deste capítulo³⁴ (2007:149), no qual se busca demonstrar a especificidade desse grupo, cuja base de diferenciação dos seus vizinhos, sejam eles outros camponeses ou fazendeiros, é o contraste étnico, como fica claro na introdução do relatório já transcrita neste trabalho:

A maioria dos produtores faz o plantio da mandioca seguindo o calendário tradicional, baseado no conhecimento sobre o *tempo das águas* ou *tempo das neblinas* e os ciclos lunares. Com base nesses referenciais, o plantio da maniva deve ser feito em um período ou imediatamente anterior ou durante a época das *águas e das neblinas*, que começa em setembro e se estende até janeiro. Entendem que a chuva faz o solo *amolecer* e assim permite uma melhor fixação da raiz da maniva.

Ao ciclo das águas soma-se o ciclo lunar. A maniva é plantada sempre no período entre a lua nova e a crescente. Pela *lei dos antigos* não se deve plantar nem na lua cheia e nem na minguante, pois ambas *viciam a planta*: ela nasce com belas folhas, o pé fica vistoso, mas não desenvolve a raiz; conseqüentemente, a mandioca não é boa nem para o consumo nem para a produção de farinha. Ainda por influência da lua planta-se sempre de segunda a sexta-feira, pois sábado é interdito a práticas agrícolas, visto que este é um dia em que *a lua não governa*. Na fala de um dos moradores

“(...) *a gente não planta sábado não. Sempre falava (os antigos) que no sábado a lua num governa, num governa no sábado, num governa de jeito nenhum. Sempre ele falavam assim pra gente, pra plantação sábado a lua não governa (...)*”.

Há outro trecho no qual se procura demonstrar que o grupo não se encontra engessado em suas práticas:

Ao longo das últimas décadas, os quilombolas de Mumbuca foram deixando de exercer práticas extrativistas tradicionais em função da substituição de produtos obtidos na natureza por equivalentes industriais. Dessa forma, se na memória do grupo é bastante viva a idéia de que os remédios para os males se

³⁴ Para maior compreensão do capítulo, citamos abaixo sua configuração:

Capítulo 5 - Usos do Território - Os Usos do Território; A produção econômica dos quilombolas; As relações de trabalho; O cotidiano do trabalho; Relações com o mercado.

encontram na própria natureza, hoje em dia o seu uso é menos freqüente do que o das drogas farmacêuticas. Se antes a construção das casas era baseada na técnica de *enchimento*, ou seja, com uma armação de madeiras preenchida com barro e uma cobertura feita com palhas, hoje essa técnica está cada vez mais em desuso. Sem querer argumentar em termos de uma “retórica da perda” ou uma visão romântica do passado, esses exemplos visam mostrar o quanto, nos dias atuais, as práticas extrativistas do grupo diminuíram sensivelmente, quando não desapareceram. Os depoimentos sobre a produção extrativa foram difíceis de serem obtidos, e exigiram esforço para rememorar o tempo em que ainda era praticada (LIMA *et al*, 2007: 154).

Ainda sobre as práticas extrativistas, relata-se que:

As raízes são utilizadas com finalidades terapêuticas em chás, banhos e infusões. Entre as raízes mais utilizadas encontram-se: a quina, que segundo os conhecimentos locais tem a propriedade de *afinar* o sangue; a baba-de-timão, que é um agente de cicatrização externa e interna, usada principalmente para o tratamento de úlceras estomacais; a carqueja, indicada para vários males (nas palavras de um dos moradores “*serve para tudo*”), e de forma mais específica é indicada para o emagrecimento, para gripes e fortalecimento dos dentes; o truscisco, indicado para tratamentos de dores, principalmente os reumatismos; e o alcaceu, que serve para o tratamento de tosses³⁵ *(LIMA *et al*, 2007:155-156).

Em relação ao ingresso monetário no grupo, assim referiu-se a respeito de um tipo específico, os aposentados:

Os ingressos provenientes de políticas sociais atendem a maioria das famílias residentes em Mumbuca, em uma ou outra de suas modalidades. Essas novas fontes de renda modificaram a relação dos produtores com a terra. No caso dos aposentados, por exemplo, o salário mínimo representa um acréscimo significativo de poder econômico e tem feito à produção agrícola diminuir. Com isso, os aposentados passam a dar um novo significado para o trabalho com a terra, passando de obrigação para o sustento da família a uma forma de ocupação por prazer. A terra deixa de ser o principal meio de sobrevivência e se torna o lugar de expressão de um *ethos* camponês de ligação com a terra³⁶* (LIMA *et alli*, 2007:157).

³⁵ * Nota contida no texto original.

Ainda com propriedades terapêuticas tem-se o mel de jataí, indicado para a cura de bronquite e tosse. O mel selvagem teve grande importância para o grupo e era extraído nas áreas da mata. Hoje somente um produtor trabalha com o mel, mas trata-se de um projeto de apicultura intensiva, voltada para a venda no mercado externo, incluindo a cidade de Belo Horizonte.

³⁶ * Nota contida no texto original.

Esse *ethos* fica claro em relação à situação dos que preferem trabalhar em suas terras, mesmo não sendo tão produtivas quanto a de fazendeiros, onde poderiam obter rendimentos mais elevados se optassem por abrir suas roças nessas terras de terceiros. Perguntados sobre o motivo dessa opção

Por fim, na parte *As relações de trabalho* (2007:157-158), que ilustra a moralidade do grupo, descreve-se:

Macaco é o indivíduo que trabalha para um *camarada*. A diferença de denominação expressa o *ethos* que valoriza a autonomia do trabalho e a preferência pelas relações horizontais, pois *camarada* é um termo positivo e *macaco* expressa negatividade. Desse modo, o *camarada* que contrata um serviço, em respeito ao amigo, jamais o chamará de *macaco* e sim de *camarada*, mesmo se tanto o contratado como os demais membros do grupo sabem que sua posição é a de *macaco*. A diferenciação entre o *camarada* e o *macaco* expressa não só a importância dada pelos quilombolas de Mumbuca ao trabalho autônomo e livre em suas próprias terras como também torna pública a aversão ao trabalho para um terceiro, mesmo que seja um igual, um *camarada*. Todo trabalho que não seja na própria terra representa para eles uma degradação em relação à condição de proprietário. É por isso que, na visão própria do grupo, *macacos* são aqueles que não preenchem os atributos que caracterizam a condição ideal de trabalhadores: os solteiros e os *cachaceiros*, pessoas com menos responsabilidades e de alguma forma marginais ao grupo.

O que o relatório mostra é que a ocupação territorial do grupo deve ser entendida em sua própria lógica e não através de um discurso externo, em que as estratégias e habilidades locais são consideradas apenas uma forma de sobrevivência. Tal imagem é errônea e preconceituosa, na medida em que, ao não reconhecer a alteridade, não se percebe, por exemplo, que a musicalidade, a religiosidade, as festas, o modo de produção, o trabalho, etc., são também formas de apropriação do território e de resolução de problemas. A somatória dessas práticas torna o grupo detentor de um direito étnico, que tem como finalidade reconhecer e respeitar a crença em uma origem comum, os padrões regulares de comportamento, as concepções éticas e os princípios comuns, em outras palavras o *ethos*, a visão de mundo do grupo, que não pode ser compreendida a partir de uma visão externa que não as incluem em sua própria lógica e que, comumente, as considera através do sentido da falta, da negatividade e do incompleto ou como uma forma de ignorância. A opção pelo reconhecimento, transmutado no direito étnico, permite perceber que este grupo, diante de diferentes opções, escolheu

respondiam sempre fazendo menção ao orgulho de ter a sua própria terra, mesmo que nessa a produção não seja suficiente.

aquela que está de acordo com seu modo de ver o mundo, que difere dos modos encontrados ao seu redor, o que acaba por transformar-se em um sinal diacrítico e, até mesmo, em um estigma. Em comparação a outros agrupamentos camponeses vizinhos, os quilombolas de Mumbuca são menos dependentes do poder público, apresentam maior coesão social, aparentam ter menores índices de emigração e maior aproveitamento dos recursos naturais da área.³⁷

Esse exemplo faz com que se perceba como houve o rompimento com a concepção positivista de ciência, pois o caráter do trabalho antropológico necessita que se dialogue com os sujeitos de direito para, a partir deles, perceber-se a sua visão e ter a visão do contexto, das forças políticas e das redes de poder envolvidas na situação. E, para tanto, é necessário que o antropólogo seja mediador político³⁸. Ocorre que tal mediação não é de mão única, na qual o antropólogo entra e sai de cena somente para obter os dados necessários ao seu estudo. Ele, tal como o grupo estudado, é um ator político (assim como a relação entre ambos) e age de acordo com as necessidades do contexto (mesmo que estas sejam em direção contrária à sua vontade). Não é possível ao antropólogo escapar da cena principal, tangenciar as dúvidas que lhe são postas pelos sujeitos da pesquisa, as demandas do grupo, seus conflitos internos, a realidade dinâmica do cotidiano. A comunidade enquanto uma ficção-invenção dirige o relato do antropólogo e é influenciada por ele.

Cita-se a prática no campo acreditando ter demonstrado que o trabalho antropológico não busca verdades absolutas e irrefutáveis baseadas em uma

³⁷ Esta é a opinião do técnico V. G. de Souza da EMATER de Jequitinhonha, conhecedor das comunidades rurais da região, para quem Mumbuca se diferencia dos demais grupos rurais pelo seu maior sentimento de comunidade, independência em relação aos poderes públicos e vivência harmoniosa com a natureza. Segundo ele, para os padrões do município e vizinhanças de Jequitinhonha, Mumbuca pode ser considerada uma comunidade ecologicamente sustentável, pois, além dos pontos acima, considerados por ele como positivos, acrescenta o apego dos moradores da Mumbuca às tradições e a recusa a alguns métodos e práticas considerados mais avançados, porém de maior impacto ambiental.

³⁸ Em nossa estada em campo, durante cerca de 40 dias, acabamos constituindo também uma fonte privilegiada de informações a respeito das discussões referentes à questão quilombola. Imputa-se enorme importância ao nosso trabalho de esclarecimento e fornecimento de dados e informações para que o grupo a par de seus direitos e deveres, enquanto uma coletividade quilombola, pudesse tomar as decisões que melhor lhe conviessem. Assim realizamos algumas reuniões com o grupo, quando esclarecemos algumas especificidades da legislação, pois, do contrário, o próprio andamento do trabalho se acharia prejudicado.

positividade indiferente, e sim a reflexão sobre as construções e práticas dos grupos estudados.

No próximo capítulo, buscar-se-á mostrar que essa relação se encontra respaldada pelo próprio corpo legal brasileiro, ainda que seu efetivo conhecimento seja pequeno tanto pelo *mundo jurídico*, de forma específica, quanto do senso comum, de forma geral. E também mostrar que um dos caminhos para a adequação da cientificidade antropológica e da cientificidade jurídica ocorre na medida em que o art. 68 é aplicado na prática. Este dispositivo constitucional cria a obrigação para o Estado, mas não sua efetividade (é do notório saber jurídico que dispositivos contidos no ADCT são criados para a não-efetividade, para não serem regulamentados na prática cotidiana), portanto, sua aplicabilidade só é possível através da pressão dos atores envolvidos e da legitimação do discurso a favor da aplicação dos direitos étnicos em um contexto de *lutas de classificação*. Para tanto é preciso reafirmar a importância das políticas diferencialistas. A consecução desse discurso terá como consequência a aceitação das demandas dos *remanescentes de quilombo* como autênticas e permitirá que os quilombolas sejam entendidos em sua característica de grupo étnico, aqueles que se auto-identificam e mantêm um vínculo de *tradicionalidade* com o seu território, cabendo ao perito demonstrar este vínculo, ou seja, a efetiva ligação entre o grupo e o território.

Parte II

**DA RE-SIGNIFICAÇÃO AO
IMPERATIVO LEGAL**

CAPÍTULO 4
O EMBATE DIREITO E ANTROPOLOGIA DO PONTO DE VISTA
LEGAL: AS GARANTIAS JURÍDICAS AO TRABALHO PERICIAL
ANTROPOLÓGICO

As pessoas têm direito a ser iguais sempre que a diferença as tornar inferiores; contudo, têm também direito a ser diferentes sempre que a igualdade colocar em risco suas identidades.

Boaventura Sousa Santos

Para melhor se entender a relação entre Direito e Antropologia é importante analisar a legislação sobre a questão quilombola no Brasil e suas conseqüências do ponto de vista jurídico, retornando aos dizeres do art. 68 do ADCT, “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Segundo Silva (1995), a aplicabilidade desse comando legal é imediata, não necessitando de lei ordinária. Para a procuradora federal Deborah M. D. de B. Pereira (2002), embora o art. 68 esteja no ADCT, ele deve ser interpretado de acordo com a Constituição e, assim fazendo, percebe-se que a Constituição Federal em seu corpo permanente reconhece e denomina a expressão quilombo no § 5º do art. 216, inserido na Seção II, Capítulo III, Título VIII, que trata da cultura em suas formas permanentes, rezando o seguinte:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os Bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória

dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:³⁹

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, ecológico e científico que, por sua vez, culminam para uma “interação integrativa” do art. 216 no seu § 5º.

§ 5º- Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Da combinação desses artigos extraem-se algumas conclusões: 1) a Constituição brasileira reconhece que a formação nacional é *pluriétnica* ou *multiétnica*; 2) é obrigação de Estado proteger as diferentes manifestações, historiografias e tradições; 3) é obrigação estatal a promoção da diferenciação e da diversidade cultural. Ainda que se possa e se deva criticar (como se fez no Capítulo 1) a permanência da idéia de *objetificação* no corpo constitucional brasileiro, este também permite tratar a cultura como um conjunto de valores, representações e regulações da vida e não somente como objetos folclóricos e/ou monumentos arquitetônicos e arqueológicos, o que, sem dúvida, representa um avanço em comparação com as antigas legislações a respeito do patrimônio.

Segundo Arruti (2006:66-70), a separação entre o art. 68 do ADCT e os arts. 215 e 216 do corpo permanente da Constituição ocorreu em virtude de razões políticas. Por pressão de parlamentares conservadores, a parte referente ao *tombamento dos documentos relativo à história dos quilombos* ficou no texto da Constituição (no capítulo relativo à cultura), mas a parte relativa à questão fundiária foi exilada no corpo transitório. Para um mesmo sujeito jurídico tratamentos diferentes. Tal fato, para Arruti, pode ser interpretado pelo menos de duas maneiras: por um lado, tal separação pode ser entendida como uma

³⁹ Através do Decreto Presidencial nº 3.551/2000 (ver nota 16) cria-se o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, como instrumento de acautelamento, e institui o “Programa Nacional de Identificação e Referenciamento de Bens Culturais de Natureza Imaterial”. O Registro consiste na inscrição de bens culturais de natureza imaterial em um, ou mais de um, dos seguintes Livros de Registro: I – Livro de Registro dos Saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; II - Livro de Registro das Festas, celebrações e folguedos que marcam ritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade e do entretenimento; III – Livro de Registro das Linguagens verbais, musicais, iconográficas e performáticas; IV - Livro dos Lugares (Espaços), destinado à inscrição de espaços comunitários, como mercados, feiras, praças e santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. Para uma visão detalhada, ver PATRIMÔNIO IMATERIAL. *Estratégias e formas de proteção* GTPI-MinC Brasília 1998.

reação de parlamentares conservadores ao futuro uso dos direitos relativos à questão fundiária⁴⁰; e, por outro, a evidência de que a questão do negro se confunde em nosso país com a questão cultural, o que, para os antropólogos, se constitui um belo objeto de reflexão. Nas palavras de Arruti (2006: 70),

Uma evidência de que a temática da população negra e a cultura não gozam apenas de uma “afinidade eletiva”, mas de que o campo da cultura era, até então, o próprio limite permitido ao reconhecimento público e político dessa temática. E não seria o texto do “artigo 68” que mudaria isso, mas a sua captura por parte do movimento social.

Da forma como se encontra escrito, o art. 68⁴¹ cria um direito (propriedade definitiva das terras ocupadas) e cria a categoria política e sociológica detentora deste direito (*remanescentes de quilombos*). Os grupos étnicos beneficiados pela legislação existiam anteriormente a ela, no entanto não se utilizava essa denominação legal, pois tal figura jurídica que se transmutou em uma categoria não existia. O que viria a ser um *remanescente de quilombo*? Que categoria era esta?

Diante dessa dúvida, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi chamada para que, de acordo com o seu reconhecido conhecimento técnico e científico, elaborasse um novo conceito de *remanescentes de quilombo*, o discurso legitimador dado pelo domínio do saber e da objetividade a que se referia Bourdieu (1989).

Segundo Carvalho (2006:6), a ABA assim os define:

O termo Remanescente de Quilombo, conforme deliberado pela ABA - Associação Brasileira de Antropologia, em encontro realizado nos dias 17 e 18 de outubro de 1994, no Rio de Janeiro, embora tenha um conteúdo histórico, designa “hoje a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referencia presencial no sentimento de ser e

⁴⁰ Para Arruti (2006: 66-70) tal fato pode ser reforçado pela constatação de que, nos anos 80 do século passado, grupos camponeses do Pará e, posteriormente, do Maranhão se organizavam em mobilizações em torno da terra. Segundo o autor, foram as bancadas desses Estados as mais resistentes ao art. 68, como se, diante de suas realidades locais, já antevissessem as possíveis consequências desta lei em termos de redistribuição fundiária.

⁴¹ Percebe-se na redação do artigo a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do legislador, uma vez que este se manteve ligado a uma visão objetificadora e passadista do quilombo. O dispositivo não reconhece a questão quilombola em seu viés étnico, como resposta diante de uma situação de conflito e confronto com outros grupos sociais, econômicos e agências governamentais.

pertencer a um lugar e a um grupo específico (GARCIA, 1995 *apud* STUCCHI *et alli*, 2000:7).

Para Arruti (2003:16), a principal característica da definição adotada pela ABA era que

essa “ressemantização” definia os remanescentes de quilombos como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”.

Por uma definição com base no saber e na objetividade que, como afirma Bourdieu, é uma maneira de se transmutar em epistemologia algo que é eminentemente político, foi possível encaixar na figura jurídica *remanescentes de quilombo*, criada pelos constituintes, as verdadeiras características desses agrupamentos sociais e as categorias pelas quais esses grupos se nomeiam: *Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, Terras de Santo*, dentre outras denominações congêneres. Este exercício só foi possível pela perspicácia dos próprios grupos sociais (agora denominados *remanescentes de quilombo*), de seus aliados nos movimentos sociais e do trabalho etnográfico, que permitiu aos antropólogos conhecerem a real dimensão deles.

Outra ambigüidade presente no art. 68 admitiu que este, ao mesmo tempo em que reconhecia um direito, se convertia em uma ameaça a esse direito, já que, segundo suas palavras, é reconhecida a propriedade definitiva aos *remanescentes de quilombos*, o que, em uma leitura restritiva do dispositivo, significa um engessamento da lei já em seu nascedouro. Como bem lembra Almeida (1996), não deveria nem mesmo se falar em *remanescentes de quilombos*, uma vez que grupos baseados em identidade étnica dizem respeito ao que é vivido como tal e não a reminiscências. Essa ambigüidade, segundo Arruti (2006:67), é proposital e foi resultado de mais um dos embates constitucionais já referidos. De acordo com o autor, o art. 68 foi incorporado à Carta Magna no apagar das luzes, em uma formulação *amputada*, assim mesmo graças às intensas negociações políticas

levadas pelos representantes do movimento negro, principalmente do Rio de Janeiro.⁴²

Para a efetiva concretização do art. 68 foi necessária a criação e aplicação de um conjunto legal que baseia sua jurisprudência a partir da definição antropológica de etnicidade e das construções teóricas feitas pelos acadêmicos e/ou pelos movimentos negros envolvidos com a temática étnico-racial brasileira.

O art. 68 do ADCT da Constituição de 1988 se encontra regulamentado atualmente pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003; pela Convenção 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo governo brasileiro; pela Portaria nº 6, de 1º de março de 2004, do Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares; o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; na Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)/Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA); e, por fim, pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

A seguir, a análise do documento mais antigo: a Convenção 169 da OIT.

4.1 A Convenção 169 da OIT, regulamentada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004

A Convenção 169, denominada *Sobre Povos Indígenas e Tribais*, é dividida em 10 partes, contém 44 artigos e foi adotada no dia 27 de junho de 1989 em Genebra, na OIT, e visava modificar a Convenção 107, de 1957, denominada *Populações Indígenas e Tribais*. Teve como principais atores, segundo seu documento final,

a colaboração das Nações Unidas, da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da

⁴²Para um maior aprofundamento destes embates e da hermenêutica jurídica envolvida em cada emenda modificativa do art. 68, bem como a quais interesses cada uma dessas emendas atenderia, ver Arruti (2006, capítulo um). Com base em documentos constitucionais e em depoimentos de atores daquele momento, o autor faz uma etnografia do percurso deste dispositivo até sua aprovação.

Organização Mundial da Saúde, bem como do Instituto Indigenista Interamericano, nos níveis apropriados e nas suas respectivas esferas, e que existe o propósito de continuar essa colaboração a fim de promover e assegurar a aplicação destas disposições.

E teve como finalidades a prevenção da discriminação, a defesa dos direitos humanos, a defesa da diversidade cultural, a harmonia social e ecológica e o fortalecimento autóctone das Populações e Povos Tribais:

Lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação;

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão freqüentemente;

Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais;

A redação dos artigos contidos nesta Convenção permite perceber como sua aplicação cria jurisprudência em relação aos direitos das Populações Indígenas e Tribais (que neste trabalho são chamados grupos étnicos), inclusive o direito inalienável de manter um vínculo tradicional com o território. O Brasil, na posição de signatário, se encontra na obrigação de promover políticas específicas para estes grupos, e a não-efetivação delas poderá e deverá acarretar sanções ao País.

Na Parte I, denominada *Política Geral*, em seu artigo primeiro, a Convenção delimita a sua aplicação nos seguintes termos:

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou

parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

Pela sua leitura evidencia-se a orientação geral da Convenção para a adoção da idéia de identidades étnicas, pois que afirma tratar-se de populações que se distinguem de outros setores da coletividade (a idéia de contrastividade e de identidade relacional, o grupo *em si*), bem como define como critério fundamental a autoconsciência da identidade (o auto-reconhecimento, o grupo *para si*).

No artigo segundo, são delimitadas as responsabilidades dos Estados Nacionais que ratificarem a Convenção, o que obriga o Estado Brasileiro a desenvolver ações específicas e coordenadas visando à efetiva proteção, garantia e promoção dos direitos para essas coletividades, bem como eliminar as diferenças sócio-econômicas, desde que respeitando a especificidade do grupo:

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

2. Essa ação deverá incluir medidas:

a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;

c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio-econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

O artigo sétimo desenvolve as prerrogativas contidas nos dois primeiros artigos e garante o direito efetivo de participação dos povos interessados, pelo fornecimento de recursos necessários para a livre participação destes setores, que a Convenção reconhece como marginalizados da sociedade:

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

A Parte II da Convenção, denominada *Terras*, demonstra de forma cabal a argumentação desenvolvida neste trabalho. O artigo 13, o primeiro desta parte, reza o seguinte:

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

O artigo 13 não poderia ser mais claro em sua definição de território como um *locus étnico*, uma vez que fala de *culturas e valores espirituais*, que dizem

respeito à vida cotidiana e presente destes grupos, frutos de um modo próprio e específico de ocupação territorial, das relações com as vizinhanças e do sistema opressor ao qual foram (ou são) submetidos durante o contato com o *outro*. Não se trata de um direito meramente passadista, fundamentado na idéia do que *já foi*, e sim no *que é*, diz respeito à sua territorialidade passada e presente. A aplicação deste artigo visa, portanto, ser um direito de cidadania, que assegure e promova, no presente, o direito deles. Neste caso específico, da outorga de propriedade territorial, busca-se a garantia do seu direito de reprodução. Por outro lado, trata-se também de um direito reparador, a chamada reparação histórica, na medida em que a Convenção reconhece e afirma a opressão histórica que os grupos de que trata sofreram, sendo esta uma das razões para a aplicação desta política. O direito à reprodução, segundo a Convenção 169, é um direito fundamental, pois é indispensável e necessário para assegurar sua existência digna e livre, que no caso brasileiro, acresça-se, é um direito constitucional.

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Os direitos contidos na Convenção 169 visam referendar a existência étnica destes grupos. O caráter que a anima, a sua aplicação e o efetivo cumprimento jurídico (garantias e obrigações) exigem uma compreensão antropológica da idéia de identidades étnicas, bem como a realização de um trabalho, com características etnográficas, que leve em conta as suas especificidades e a sua alteridade, para que seu modo de vida e suas opiniões sejam norteadores das

políticas públicas. No artigo 25, da Parte V, denominada *Seguridade Social e Saúde*, elencam-se estas recomendações:

1. Os governos deverão zelar para que sejam colocados à disposição dos povos interessados serviços de saúde adequados ou proporcionar a esses povos os meios que lhes permitam organizar e prestar tais serviços sob a sua própria responsabilidade e controle, a fim de que possam gozar do nível máximo possível de saúde física e mental.

2. Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais.

3. O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária.

4. A prestação desses serviços de saúde deverá ser coordenada com as demais medidas econômicas e culturais que sejam adotadas no país.

Tais características ficam mais claras na Parte VI, denominada *Educação e Meios de Comunicação*:

Artigo 27

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais.

2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros destes povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com vistas a transferir progressivamente para esses povos a responsabilidade de realização desses programas, quando for adequado.

3. Além disso, os governos deverão reconhecer o direito desses povos de criarem suas próprias instituições e meios de educação, desde que tais instituições satisfaçam as normas mínimas estabelecidas pela autoridade competente em consulta com esses povos. Deverão ser facilitados para eles recursos apropriados para essa finalidade.

Artigo 28

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão

efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo.

2. Deverão ser adotadas medidas adequadas para assegurar que esses povos tenham a oportunidade de chegarem a dominar a língua nacional ou uma das línguas oficiais do país.

3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas.

Artigo 29

Um objetivo da educação das crianças dos povos interessados deverá ser o de lhes ministrar conhecimentos gerais e aptidões que lhes permitam participar plenamente e em condições de igualdade na vida de sua própria comunidade e na da comunidade nacional.

Artigo 30

1. Os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos derivados da presente Convenção.

2. Para esse fim, dever-se-á recorrer, se for necessário, a traduções escritas e à utilização dos meios de comunicação de massa nas línguas desses povos.

Artigo 31

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados.

Os dispositivos acima transcritos clarificam a natureza da Convenção 169 e da efetiva centralidade das populações tradicionais, entendidas como um grupo *em si e para si*. Restaria então o questionamento sobre a aplicação de tal Convenção em nosso país.

De acordo com Leandro Figueiredo, Procurador da República (2006:58), o direito de propriedade “das populações não integradas na comunhão nacional sobre as terras que tradicionalmente ocupam” já era garantido pelo Decreto nº 58.824/1966, que ratificou o art. 11 da Convenção 107/1957 da OIT. E que, de acordo com a Constituição Brasileira de 1988, as Convenções Internacionais ratificadas pelo Poder Legislativo ingressam no “ordenamento jurídico pátrio com status de lei (art.74, alínea “d”, da CF/1937)”. Portanto, não há dúvidas que, do

ponto de vista constitucional, as Convenções ratificadas têm força de *Lei*. No entanto, para maior efetivação do cumprimento do direito concedido a esses grupos em nosso país, em 19 de abril de 2004 (dia do Índio) o Governo brasileiro publicou o Decreto nº 5.051, que promulga a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. No decreto, o Poder Executivo lembra que:

Considerando que o Congresso Nacional aprovou, por meio do Decreto Legislativo no 143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989;

Considerando que o Governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002;

Considerando que a Convenção entrou em vigor internacional, em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, nos termos de seu art. 38;

DECRETA:

Art. 1º A Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, apensa por cópia ao presente Decreto, será executada e cumprida tão inteiramente como nela se contém.

No que tange à questão fundiária, para maior segurança jurídica, o Poder Executivo optou pela publicação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

4.2 Decreto nº 4.887, de 20 de novembro (dia da Consciência Negra⁴³) de 2003

⁴³ Dia da morte de Zumbi dos Palmares, em 1695. A data é feriado municipal em diversas cidades do Brasil, como São Paulo e Rio de Janeiro, e consta do calendário oficial da Nação. O Dia da Consciência Negra, bem como a semana dentro da qual está o dia 20 de novembro, denominada Semana da Consciência Negra, é uma data para se lembrar da resistência do afro-brasileiro à escravidão e às suas conseqüências na realidade atual deste grupo. Os movimentos negros e, ultimamente, o Estado realizam diversos eventos nesses dias, tais como palestras, oficinas, mostras culturais, marchas, quando se discute a inserção do negro no mercado de trabalho, cotas universitárias, as diferentes formas de discriminação e preconceito sofrido por esse grupo, moda e beleza negra, dentre outros temas, etc.

A finalidade do Decreto nº 4.887 foi efetivar e regulamentar o art. 68 do ADCT. De acordo com a jurisprudência, não seria necessária nenhuma lei complementar para regulamentar artigos contidos no ADCT, inclusive o art. 68, uma vez que são auto-aplicáveis (a este respeito, são citados neste trabalho três autores: a procuradora Deborah Duprat, o procurador Leandro Figueiredo e o advogado Dimas da Silva). No entanto, devido à resistência de forças contrárias à aplicação destas políticas públicas, e da incerteza de alguns membros do Poder Judiciário, o Governo houve por bem elaborar o decreto. Do ponto de vista da tecnicidade jurídico-constitucional, este diploma legal acrescido à Constituição Federal de 1988 torna o direito à territorialidade dos grupos étnicos um fato consumado. Alguns aspectos deste Decreto, composto de 25 artigos, são analisados a seguir.

Sua ementa dispõe que ele visa

Regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

No art. 2º é estabelecido o direito ao auto-reconhecimento e à existência dos quilombolas enquanto coletividades com características étnicas:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

A princípio, a definição de pertencimento étnico, contida no dispositivo acima, poderia ser considerada essencialista, na medida em que introduz ao léxico étnico o complemento racial.

No entanto, é preciso entender que a redação desta maneira reflete a efetiva participação do Movimento Negro na conquista de políticas de caráter afirmativo. Tal participação, ainda que feita muitas das vezes por grupos de características urbanas e, algumas vezes, sem um efetivo conhecimento da idéia re-significada de quilombo e do conceito de identidade étnica, é a garantia efetiva de pressão na aplicação dessas políticas e o que tem permitido a diminuição das desigualdades e da opressão sobre estes grupos, que o próprio direito internacional (vide a Convenção 169) reconhece como historicamente marginalizados por um processo de discriminação, violação dos direitos humanos e da diversidade cultural, bem como de sua harmonia social e ecológica.

A palavra étnico-racial, neste decreto, e sua efetividade enquanto bandeira de luta do Movimento Negro, é pertinente do ponto de vista da luta político-social para a efetivação da equidade entre os diferentes grupos étnicos, formadores da nacionalidade brasileira. Diante da centralidade dessa definição, será feita uma digressão a respeito da idéia de raça no contexto brasileiro e da aplicação de políticas de caráter afirmativo.

Oracy Nogueira (1998) considera o preconceito brasileiro um preconceito de marca (cor) e não de origem (raça), diferente do preconceito racial norte-americano. E neste sentido teria conseqüências menos graves no que se refere às oportunidades para pretos e mulatos, se comparado ao preconceito norte-americano. O preconceito de cor no Brasil se exerce em relação à aparência, suas manifestações são definidas pelos traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, os sotaques e pode então ser classificado como um preconceito de marca. Oracy Nogueira, ao reconhecer que existe um preconceito de cor no Brasil, ainda que diferente do preconceito de raça norte-americano, avança em relação à visão de que não existiria preconceito ou discriminação em nosso país, seja racial ou de marca, visão difundida por D. Pierson ou a visão mais habitual nas Ciências Sociais brasileiras, de que o nosso problema é apenas de classe social, na visão de M. Harris.

Dos estudos destes dois autores, além de outros, segundo Antonio Sérgio Guimarães (1999:108-109), restaram cinco mal-entendidos: 1- no Brasil não existiria raça e sim cores “como se a idéia de raça não estivesse subjacente à de cor e não pudesse ser, a qualquer momento, acionada para realimentar identidades sociais”; 2- o consenso de que aparência física, e não a origem, é que determina a cor, “como se houvesse algum meio preciso de definir biologicamente as raças, e todas as formas de aparências, não fossem, elas mesmas, convenções”; 3- a impressão falsa de que, no Brasil, não se discrimina alguém com base em sua raça ou cor, “posto que não haveria critérios inequívocos de classificação de cor”; 4- a idéia da assimilação à “idéia de que os mulatos e os negros mais claros e educados fossem sempre economicamente absorvidos, integrados cultural e socialmente”, bem como “cooptados politicamente pelo *establishment* branco”; 5- o consenso, segundo o qual “a ordem hierárquica racial, ainda visível no País, fosse apenas um vestígio da ordem escravocrata em extinção”.

A crítica que deve ser feita a esses autores deriva da não-percepção de que raça tal como cor é um construto social e não um *priori* biológico. A cor, raça ou fenotipia enquanto uma construção e não um fenômeno natural é um dos mecanismos de reprodução de desigualdades sociais, ou seja, o *status* estamental surgido na escravidão persiste nos dias atuais. No Brasil o *status* de atribuição, a cor ou a origem da família, por exemplo, sobrepõe-se ao *status* adquirido. Portanto, como Nogueira mesmo reconhece, o preconceito brasileiro é de dupla ordem, e nesse sentido podemos contestar sua afirmação de que ele é menos grave do que o norte-americano.

Para Nogueira, por sua característica de marca, o preconceito e a discriminação em nosso país se disfarçariam em preconceito ou discriminação de classe e se confundiria com este. O autor é tributário a Tales de Azevedo, para quem as desigualdades sociais são também desigualdades de cor. Para Azevedo, a estrutura social brasileira é duplamente hierárquica: dividida em classes sociais e em *status* e prestígio. A hierarquia de classe seguiria os preceitos de mercado, no entanto, a de *status* e prestígio seria demarcada através da adscrição, em elementos como cor e origem familiar. Segundo Guimarães (1999:120),

De modo original, Azevedo dotou as designações raciais brasileiras de um fundamento estrutural, tratando-as não mais

com denominações biológicas, mas como nomes de grupo de prestígio. Explicitava, assim, o significado sociológico do velho ditado, também típico-ideal, de que “branco pobre é preto e preto rico é branco”.

Azevedo confirma assim o danoso processo de embranquecimento, não mais biológico, mas social, a que está submetido o negro brasileiro. No Brasil convivem harmoniosamente dois tipos de preconceito: o de classe e o da cor (de marca), e assim, a população marcadamente através da cor, do fenótipo ou estereótipo negro (aqui entende-se que os negros são a soma dos pardos e pretos) sofre as conseqüências duplamente. Neste sentido até mesmo Azevedo estava errado quando preconizava o fim eminente da hierarquia de *status* e prestígio, pelo processo de industrialização. O que ele não atentou foi que a marca (cor) no Brasil, ao englobar elementos como as características físicas, a cor de pele, o cabelo, o formato do nariz e lábios, ou seja, características propriamente fenotípicas, não é uma variável dependente do processo de desenvolvimento social. Disto decorre que, mesmo com a industrialização, o preconceito e a discriminação não foram extintos, e a maioria esmagadora dos negros continua nas camadas mais baixas da população.

Essa relação é explícita no texto de Neusa Gusmão (1995:18-19):

A historicidade concreta, enquanto ataduras das relações sociais, revela a unidade do diverso, ou seja, a etnicidade, a classe, e a raça como partes integrantes de um mesmo processo, não redutoras uma das outras. Tais categorias, ainda que específicas, são, a um só tempo, complementares e opostas entre si. Nesse sentido a integração do negro a uma sociedade multirracial e pluriétnica como a brasileira pressupõe relações vividas em termos de raça e de classe, pressupõe a identidade construída enquanto etnicidade. Na condição duplamente subalterna, o segmento negro se põe diante de si mesmo e do branco e é a partir desta condição que estabelece sua luta.

(...)

No entanto, a questão da diferença e da alteridade toma por base aspectos raciais, traços fenotípicos e aspectos culturais, inserindo-os num sistema de relações sociais e simbólicas, em que, como grupo étnico, minoria social, classe subalterna se confrontam. Nessa medida, o cotidiano revela-se como determinante do conflito e da resistência tomando por base a identidade construída na relação com a terra particular, a terra-território e, portanto, não definida pelo sistema.

Antônio Sérgio Guimarães (1999:9) define a idéia de raça na realidade brasileira ao afirmar que

‘raça’ é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. Mas, por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de ‘raça’ permite - ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos -, tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite.

Ou seja, ainda que se trate de um erro biológico falar em raças (a genética cada vez mais nos traz resultados auspiciosos a este respeito), o conceito de raça não pode ser destituído de seu verdadeiro espírito e ideologia: a princípio de preconceito e discriminação negativa. A biologia desvendou a falácia da idéia de raça, enquanto diferenças naturalizadoras, no entanto, enquanto construção social (e é isso que importa a um cientista social) e marcador diacrítico (através de traços fenotípicos), ela perdura, quer de forma negativa quer atualmente de forma positiva, como se verá abaixo. Como bem explanado por Arruti (1997:10), “Marcado e desvalorizado como aparência, na sua relação com a ‘sociedade brasileira’ o negro é agente de contaminação, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político.”

Diante desta realidade, como afirma o professor Antônio S. Guimarães, somente a nomeação e a denúncia poderão contribuir para a não-naturalização desta chaga na vida social. No entanto, deve-se perceber que o preconceito e a discriminação se desenvolvem diferentemente para cada realidade e só podem ser entendidos a partir de sua própria história, daí poder se falar em um racismo à brasileira: assimilacionista e universal. Nele existe uma homologia entre hierarquia de *status* e raça/cor (entendida mais como um fenótipo). Segundo Guimarães, essa homologia permite que sejamos igualitaristas no plano doutrinário e hierarquizadores no plano cotidiano. O senso comum expressa no cotidiano, através do fenótipo (as percepções cromáticas e físicas), a ideologia de

que cada um deve saber qual o seu lugar, como tão representado na locução “*Você sabe com quem está falando?*”.

Se o racismo, no Brasil, impõe uma dupla hierarquização e historicamente uma marca negativa, devemos reconhecer que atualmente, através de um processo de positivação e valoração, o orgulho de *ser negro* torna-se um sinal de afirmação política, bem expressa na letra de James Brown “*I’M BLACK and I’M PROUD. I Feel Good*” (que pode ser traduzido por: Eu sou PRETO e Eu sou ORGULHOSO. Eu sinto bem). Neste processo em que raça é entendida como construto social, cada vez mais tende haver uma discrepância entre a auto-classificação e a classificação fenotípica imposta por terceiros. A classificação *emica* tenderá a expressar o prestígio social. Para alguns que se classificam negros, a expressão é do sentimento de orgulho, e para outros que se classificam brancos, ou morenos (a cor-escape na realidade sócio-racial brasileira), é a forma de se incluírem na hierarquia de *status* e prestígio.

Nas nações multiétnicas, como no Brasil, a crítica à igualdade formal de direitos perante a lei tem-se organizado em torno do diagnóstico de que nestas nações, que durante algum tempo mantiveram grupos de pessoas subjugadas legalmente, a existência de dispositivos constitucionais e legais de combate à discriminação e ao *status* de inferioridade é insuficiente.

Esta conclusão permite afirmar, de acordo com o jurista Joaquim Barbosa Gomes (2001:37), que, diga-se de passagem, é o primeiro negro a ser indicado para ocupar uma vaga de ministro no Supremo Tribunal Federal, que,

1º – as proclamações jurídicas por si sós (...) não são suficientes para reverter um quadro social que finca âncoras na tradição cultural de cada país, e no imaginário coletivo (...);

2º – que a reversão de tal quadro só será viável com a renúncia do Estado à sua neutralidade em questões sociais, devendo assumir, ao contrário, uma posição ativa, e até mesmo radical se vista à luz dos princípios norteadores da sociedade liberal clássica.

Assim sendo, a crítica à igualdade formal de direitos perante a lei tem se organizado diante da conclusão de que a desigualdade, neste caso em particular a de raça/cor, se alimenta de um poderoso e dissimulado fenômeno de discriminação que impede os negros de usufruírem das mesmas oportunidades oferecidas aos brancos. Em razão dessa assimetria, somente uma ação focada

poderá promover a igualdade de acesso a todos os cidadãos; é deste imperativo que surge a defesa das ações afirmativas, entendidas como uma política que permite tratar os desiguais de maneira desigual. Esta premissa faz parte do princípio da hermenêutica diatópica, desenvolvida pelo sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2001), segundo a qual a luta pela igualdade passa pelo reconhecimento e pelo respeito às diferenças, portanto, a busca por cidadania pressupõe o combate às desigualdades e não às identidades, pois, de outra forma, não se pode falar em cidadania e sim em tirania, uma sociedade injusta e de homens não livres, que definitivamente negam a cidadania em seus princípios basilares. Esta premissa, oriunda da filosofia aristotélica, foi definida pelo filósofo e cientista político italiano Bobbio como “regra da justiça”.

Com o objetivo de promover a igualdade de oportunidades aos grupos racialmente discriminados, uma igualdade substancial e de fato, de forma “a tornar a igualdade formal, a igualdade de todos perante a lei, em igualdade substancial: igualdade de oportunidade e tratamento” (*Marcha Zumbi contra o racismo, pela Cidadania e Vida*, 1996), as ações afirmativas se apresentam como o meio mais eficaz de “dar tratamento preferencial, favorável, àqueles que historicamente foram marginalizados, de sorte a colocá-los em um nível de competição similar aos daqueles que historicamente se beneficiaram da sua exclusão” (GOMES, 2001:22).

Essas políticas têm caráter “redistributivo e restaurador, destinadas a corrigir uma situação de desigualdade historicamente comprovada, em geral se justifica pela sua natureza temporária e pelos objetivos sociais que se visa com elas atingir” (GOMES, 2001: 22).

As ações afirmativas não visam “prejudicar quem quer que seja, mas para evitar que a discriminação, que inegavelmente tem um fundo histórico e cultural, e não raro se subtrai ao enquadramento nas categorias jurídicas clássicas, finde por perpetuar as iniquidades sociais” (GOMES, 2001:39).

A política de ação afirmativa tem como um de seus modos de implantação a defesa de cotas, que podem ser para mulheres em partidos políticos, para portadores de necessidades especiais em cargos públicos, ou para negros em cargos públicos e educacionais, mas a política não se resume somente às cotas,

sendo esta generalização um erro muito comum, tanto entre os que defendem quanto para os que criticam a política de ações afirmativas. Segundo Gomes (2001:40), as ações afirmativas

podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como educação e emprego.

As definições acima deixam bem claro que as ações afirmativas têm como objetivos não somente o caráter de proibir a discriminação histórica, mas também o caráter de promover e buscar garantir a igualdade de oportunidades e de fato através da observância de princípios da diversidade e do pluralismo, a fim de privilegiar, por um espaço de tempo, os grupos que historicamente se encontram discriminados e eliminar as barreiras artificiais e invisíveis, que impedem, por exemplo, o avanço de negros e mulheres pelo simples fato de serem negros e mulheres; e ainda de promover transformações de ordem cultural, pedagógica e psicológica para “subtrair do imaginário coletivo a idéia de supremacia e de subordinação de uma raça em relação à outra, do homem em relação à mulher” (GOMES, 2001:44). Além destas, as ações afirmativas também visam à implantação da diversidade e da representatividade nas atividades públicas e privadas de maneira que esses beneficiados possam se tornar os *‘role models’*, ou seja, personagens emblemáticos que representem modelos vivos de mobilidade ascendente, incentivando os demais membros do seu grupo, diante do sucesso de um dos *‘seus’*, na busca do aperfeiçoamento através de medidas de educação e aprimoramento.

Deve-se comungar e defender a existência da palavra étnico-racial no texto do decreto, por ser ela própria a demarcação de uma fronteira e de uma conquista árdua dos movimentos negros, para a efetiva influência e participação na elaboração do corpo legal brasileiro. No entanto, do ponto de vista do trabalho de perícia, acredita-se que a definição de Weber (2004:267) seja mais consistente e esclarecedora a respeito de uma comunidade étnica:

Uma fonte de ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente

baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a “pertinência a raça”. É claro que esta somente conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes, política) ou quando, ao contrário, certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas. A ação comunitária assim originada costuma manifestar-se, em geral, de modo puramente negativo, como diferenciação ou desprezo, ou, ao contrário, como medo supersticioso diante dos patentemente distintos. Aquele que se distingue por seu *habitus* externo é simplesmente desprezado— “faça” ou “seja” ele o que queira— ou, ao contrário, é venerado de modo supersticioso, quando constantemente se mostra prepotente. A repulsão é o primário e normal. Mas, 1) este tipo de “repulsão” não é próprio, de modo algum, somente dos representantes de características antropológicas comuns relativamente a pessoas distintas, nem sua intensidade é determinada pelo grau de afinidade antropológica e, 2) ele está também e sobretudo vinculado a outras diferenças patentes do *habitus* externo não herdadas.

Após a definição dos beneficiários, o decreto descreve as atribuições e os órgãos públicos responsáveis pelo trabalho de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos *remanescentes das comunidades dos quilombos*, as responsabilidades dos diferentes órgãos públicos das três esferas da Federação, os direitos daqueles que se considerarem prejudicados pela Titulação do Território em favor de uma comunidade de *remanescentes de quilombo*. De acordo com o art. 9º do diploma legal em comento: “Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes”.

Portanto, o art. 9º reconhece o direito ao contraditório e à ampla defesa dos que se sentirem prejudicados pelas peças técnicas, inclusive pelo relatório antropológico, e, se conjugado com o art. 2º, verifica-se que: 1º - a expedição da *Certidão de Reconhecimento de Remanescentes das Comunidades Quilombolas* não concede, de pronto, o título de domínio territorial em favor da comunidade e; 2º- o trabalho antropológico não se refere a este certificado, que trata de um

direito legítimo e uma garantia fundamental aos grupos que se auto-reconhecem como tais, e sim da identificação e delimitação de um território.

O decreto também redime qualquer dúvida em relação ao tipo de titulação territorial, que deve ser conferido à Coletividade, sendo ele inalienável, indisponível, imprescritível e impenhorável, conforme dispositivo abaixo transcrito:

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Com base na Convenção 169 da OIT e no Decreto nº 4.887, as autarquias federais elaboraram documentações de referência para lidar com a questão dos *remanescentes de quilombo*: a Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura, editou uma portaria, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), uma Instrução Normativa, documentos que serão analisados detalhadamente nos próximos tópicos. A título de esclarecimento, informa-se que, como a análise para a realização deste trabalho se encerrou temporalmente em fins de outubro de 2007, não serão comentadas a Portaria nº 6 da FCP, publicada em novembro, e a Instrução Normativa nº 20 do INCRA, ainda em fase de debates e discussão.

4.3 Portaria nº 6, de 1º de março de 2004

Ministério da Cultura - Fundação Cultural Palmares

PORTARIA Nº 6, DE 1º DE MARÇO DE 2004

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso das atribuições que lhe confere o art. 1º da Lei nº 7.688, de 22 de agosto de 1988, e considerando as atribuições conferidas à Fundação pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das

comunidades de quilombo de que trata o art. 68/ADCT, e o disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal resolve (...)

A Portaria se referenda na Constituição da República Federativa de 1988 e no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, tendo como principal intuito, como reza seu art. 1º, instituir o cadastro geral de *Remanescentes das Comunidades Quilombolas*, que, segundo este dispositivo, pode também se autodenominar como: *Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos*, dentre outras denominações congêneres.

O Cadastro Geral deverá ser registrado em livro próprio e em banco de dados informatizado, que serão disponíveis para efeito de estudo e pesquisa, e seu registro, conforme dizeres do § 2º do art. 1º, se dará mediante a Declaração de *Remanescência* a ser feito por um “representante legal da respectiva Associação Comunitária ou, na falta desta, por pelo menos cinco membros da Comunidade declarante, e registrada por funcionário da Fundação Cultural Palmares”.

O art. 2º dispõe sobre os requisitos para que se identifiquem as Comunidades de Remanescentes de Quilombo, nos seguintes termos:

Art. 2º Para fins desta Portaria consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida.

O art. 4º da Portaria define as atribuições da Fundação Cultural Palmares (FCP), que deverá atuar como parecerista técnica em relação à regulação fundiária, à preservação da identidade cultural das Comunidades Quilombolas, à observação do cumprimento dos trabalhos de campo: identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial da área ocupada pela comunidade, conforme previsto no Decreto nº 4.887/2003, e, por fim, atuar na identificação de reminiscências históricas de antigos quilombos. O dispositivo legal ainda define o prazo (30 dias) de manifestação da FCP após o recebimento do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do INCRA, bem como define as competências administrativas da Fundação em relação ao trabalho de

identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial da área ocupada pela comunidade.

O art. 5º define o papel da FCP em relação às contestações jurídicas:

Art. 5º Nos casos em que houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto no Decreto nº 4.887/03, a Fundação Cultural Palmares intervirá nos respectivos processos como litisconsorte e realizará estudos, pesquisas e perícias que forem requeridas.

O art. 6º estabelece a competência da FCP em relação aos registros da Comunidade junto ao Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) no que se refere ao registro do patrimônio imaterial destes grupos, como Território Cultural Afro Brasileiro.

O art. 7º define a FCP como garantidora da

(...) assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades de quilombos, para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, em cumprimento ao art. 16 do Decreto nº 4.887/03.

O art. 8º determina que essa assistência jurídica seja dada pela Procuradoria Jurídica da FCP em conjunto com a Procuradoria-Geral da República (PGR), ou por meio de convênios com órgãos terceiros que prestam esse serviço. O art. 9º obriga a Fundação a desenvolver estudos, pesquisas e projetos de apoio às *Comunidades Remanescentes de Quilombos*, em acordo com o art. 18 do Decreto nº 4.887/2003; por fim, o art. 10 dispõe que os representantes quilombolas participarão de todas as ações desenvolvidas nas Comunidades.

4.4 Instrução Normativa nº 20 do INCRA

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 20, DE 19 DE SETEMBRO
DE 2005

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, no uso das atribuições que lhe conferem o art. 18, inciso VII, da Estrutura Regimental aprovada pelo Decreto nº 5.011, de 11 de março de 2004, e art. 22, inciso VIII, do Regimento Interno da Autarquia, aprovada pela Portaria/MDA/nº 164, de 14 de julho de 2000, resolve (...)

A Instrução Normativa, como o próprio nome indica, tem como finalidade criar uma norma, uma diretriz para os afazeres em relação a determinado tema e, ao mesmo tempo, dar garantias e respaldo jurídico a esse trabalho. A Instrução Normativa nº 20 tem como principal intuito, conforme dizeres do art. 1º, “Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos”.

Seu art. 2º traz sua fundamentação legal e jurídica. Para respaldar o trabalho a ser realizado, o MDA e o INCRA se resguardam em um verdadeiro arsenal de leis, artigos, decretos, medidas provisórias e convenção internacional, como se observa a seguir:

- Artigo 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal;
- Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, de 1988;
- Lei nº. 4.132, de 10 de setembro de 1962;
- Lei nº. 4.504, de 30 de novembro de 1964;
- Lei nº. 8.629, de 25 de fevereiro de 1993;
- Lei nº. 9.784, de 29 de janeiro de 1999;
- Lei nº. 10.678, de 23 de maio de 2003;
- Lei nº.10.267, de 28 de agosto de 2001;
- Lei nº. 10.678, de 23 de maio de 2003.
- Decreto nº. 59.428, de 27 de outubro de 1966;
- Decreto nº. 433, de 24 de janeiro de 1992;
- Medida Provisória nº. 2.183-56, de 24 de agosto de 2001;
- Decreto nº. 4.886, de 20 de novembro de 2003;

- Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003;
- Convenção Internacional nº. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Com referência aos diplomas legais citados na Instrução Normativa nº 20, é notável perceber que entre as leis citadas, na justificação e fundamentação, encontram-se duas leis promulgadas ainda nos anos 60 do século passado: a Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962, e a Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964, o que vem demonstrar que, formalmente, há pelo menos 45 anos o Estado Brasileiro reconhece, em consonância com a Convenção 107 de 1957 da OIT, os direitos dos grupos tradicionais, ainda que, até os anos 90, a efetivação dessas políticas tenha sido bastante acanhada e, quando postas em prática, o foram quase sempre de maneira autoritária, de cima para baixo, como na questão dos parques indígenas, durante o período da Ditadura Militar. O art. 3º, que se refere à definição de *Comunidade de Remanescentes de Quilombos*, é idêntico ao art. 2º contido na Portaria nº 6 da FCP. O art. 4º define e conceitua as terras ocupadas por remanescentes de quilombo. Percebe-se claramente por esta definição de tratar-se do que se chama de *locus étnico*:⁴⁴

Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Os arts. 5º, 6º e 7º definem as competências de atuação do INCRA, os procedimentos administrativos para abertura do processo e a certificação da Comunidade, e não diferem dos artigos contidos na Portaria nº 6 da FCP. Os arts. 8º, 9º, 10 e 11 dizem respeito à Identificação e Delimitação do Território. O art. 8º e 9º determinam que a área do Território da Comunidade será delimitada a partir da junção entre as indicações da própria Comunidade e “dos estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na

⁴⁴ No capítulo seguinte abordaremos de maneira mais pormenorizada este ponto.

caracterização espacial, econômica e sócio-cultural do território ocupado pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação”.

O art. 10 dispõe sobre as etapas dos estudos técnicos e científicos:

Art. 10. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação será feito por etapas, abordando informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, e compor-se-á das seguintes peças:

I - relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do território quilombola identificado, devendo conter a descrição e informações sobre:

a) as terras e as edificações que englobem os espaços de moradia;

b) as terras utilizadas para a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural do grupo humano a ser beneficiado;

c) as fontes terrestres, fluviais, lacustres ou marítimas de subsistência da população;

d) as terras detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos costumes, tradições, cultura e lazer da comunidade;

e) as terras e as edificações destinadas aos cultos religiosos;

f) os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

II - planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área;

III - cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do SIPRA;

IV - cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio relativos ao território pleiteado;

V - levantamento da cadeia dominial completa do título de domínio e de outros documentos similares inseridos no perímetro do território pleiteado;

VI - levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, ou situadas em terrenos de marinha, em terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou SPU e em terras dos estados e municípios;

VII - parecer conclusivo da área técnica sobre a legitimidade da proposta de território e a adequação dos estudos e documentos apresentados pelo interessado por ocasião do pedido de abertura do processo.

§ 1º Fica facultado à comunidade interessada apresentar peças técnicas necessárias à instrução do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, as quais poderão ser valoradas e utilizadas pelo INCRA.

§ 2º O início dos trabalhos de campo deverá ser precedido de comunicação prévia a eventuais proprietários ou ocupantes de

terras localizadas no território pleiteado, com antecedência mínima de 3 (três) dias úteis.

O art. 12 refere-se aos órgãos públicos aos quais o INCRA deverá dar ciência do Relatório de Identificação e Delimitação, para que eles, no prazo de trinta dias, se manifestem sobre a matéria, se for de seu interesse e nas respectivas áreas de sua competência. O art. 13 determina o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para que os interessados contestem os argumentos do Relatório, juntando as provas pertinentes. Os arts. 14 e 15 definem os foros internos do INCRA aos quais deverão ser enviadas as contestações, e os foros nos quais elas serão julgadas.

Os arts. 16 a 21 referem-se à análise da situação fundiária dos Territórios pleiteados. Os arts. 16 a 19 tratam da incisão de Território em áreas públicas nas suas diferentes modalidades, tais como: terrenos de marinha, terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, territórios pertencentes à União, casos em que a Superintendência Regional do INCRA deverá demandar aos respectivos órgãos responsáveis a adoção de medidas cabíveis para a emissão de título em benefício das Comunidades Quilombolas. No entanto, se a área pública incidir sobre

unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional e áreas de faixa de fronteira, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade dessas comunidades, ouvidos, conforme o caso, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente - IBAMA, ou a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional.

Os arts. 20 e 21 referem-se aos imóveis com título de domínio particular, “não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos”. Nestes casos caberá à Superintendência Regional do INCRA instalar um processo de desapropriação de acordo com o art. 184 da Constituição. Poderá ainda ser utilizado o chamado “procedimento desapropriatório previsto no artigo 216, § 1º, da Constituição Federal, ou, ainda, mediante compra e venda, na forma prevista no Decreto 433/92 com alterações posteriores”.

O art. 21 dispõe sobre o reassentamento das famílias que não são classificadas pelo grupo ou não se classificam como quilombolas e que, não dispondo do título de propriedade, preenchem os requisitos da política de reforma agrária, hipótese em que serão transferidas para outras áreas e receberão os benefícios concedidos pela política de reforma agrária.

Quanto à titulação objeto dos arts. 23 e 24, será outorgada à Associação Coletiva legalmente constituída, em caráter de título comunitário e pró-indiviso e sem qualquer espécie de ônus financeiro para o grupo de *Remanescentes das Comunidades de Quilombo*. Este é título inalienável, imprescritível e impenhorável, podendo ser emitido em caráter provisório até a sua concessão definitiva, de modo a permitir o exercício dos direitos reais, por parte da comunidade, sobre o território.

Por fim, nas Disposições Gerais (arts. 25 a 30), são arroladas as obrigações do INCRA para com outros órgãos e autarquias governamentais; a forma de registro cadastral dos imóveis que serão titulados em favor dos quilombolas; a dotação orçamentária para a realização das etapas contidas no RTID. Seu art. 27 dispõe que “Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, bem como o acompanhamento dos processos de regularização em trâmite na Superintendência Regional, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados”.

4.5 Decreto Nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007⁴⁵

O referido diploma legal contém em seu corpo principal apenas quatro artigos concisos e diretos. Seu detalhamento encontra-se no anexo, que também será analisado. No art. 1º é criada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; o art. 2º indica a Comissão

⁴⁵ Este decreto, não constava da lista previamente definida, no entanto sua publicação no decorrer da elaboração deste trabalho (em fevereiro de 2007) torna obrigatória sua análise no âmbito desta temática.

Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais como coordenadora da implementação desta política; o art. 3º estabelece o que serão considerados povos e comunidades tradicionais, seus territórios tradicionais e no que consiste o desenvolvimento sustentável⁴⁶:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

O anexo do Decreto contém seus princípios, objetivo geral, objetivos específicos, instrumentos de implementação, planos de desenvolvimento sustentável e as disposições finais.

Na parte relativa aos Princípios, o art. 1º do Decreto define que as ações para a consecução da PNPCT deverão ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática, com observância dos vários princípios, que são: o pleno e efetivo exercício da cidadania; a segurança alimentar e nutricional; o acesso à informação e ao conhecimento da própria PNPCT; a pluralidade sócio-ambiental, econômica e cultural das comunidades em áreas urbanas ou rurais; o reconhecimento e a consolidação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais; a articulação com as demais políticas públicas relacionadas aos

⁴⁶ Aqui é necessário afirmar que a PNPCT reúne em um mesmo conjunto denominado Povos e Comunidades Tradicionais, um grande número de categorias tais como indígenas, ciganos, quilombolas, geraizeiros, ribeirinhos, caipiras entre outros. É necessário que atente-se para o fato, que algumas dessas categorias possuem distinções étnicas e outras não. Por fim, faz-se necessário lembrar que as categorias indígenas e quilombolas possuem um conjunto legal específico.

direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, nas diferentes esferas de governo; a promoção da descentralização e transversalidade das ações e da ampla participação da sociedade civil na elaboração, monitoramento e execução desta Política; formação de uma sensibilização coletiva por parte dos órgãos públicos sobre a importância dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social para a garantia dos direitos dos povos e comunidades tradicionais; erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa; preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica. Em virtude de sua relevância, transcreve-se abaixo o primeiro princípio disposto neste decreto:

I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade;

Novamente percebe-se o arcabouço teórico antropológico como definidor da ideia de identidade étnica nesses princípios e a busca pela afirmação de uma sociedade multiétnica. Em seu Objetivo Geral, a PNPCT é bastante clara no que diz respeito ao direito à propriedade da terra em consonância com o art. 68 do ADCT, conforme o art. 2º do anexo:

Art. 2º A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

O Objetivo Geral é explicitado nos dezoito Objetivos Específicos (art. 3º do Anexo), que expõem a busca de uma ação afirmativa para os Povos e Comunidades Tradicionais e detalhamento de questões, como: as questões de gênero, os conflitos com empreendimentos, conflitos sócio-ambientais, etc.,

propondo também uma política de consolidação territorial para estes grupos. A PNPCT pode ser entendida como a consolidação do conjunto jurídico analisado neste capítulo, bem como a sua atualização. Por ser uma política *intersectorial, integrada, coordenada, sistemática*, entroniza de modo basilar no campo da Administração Pública e de modo indireto no Direito Constitucional Brasileiro uma nova jurisprudência, em que os Povos e Comunidades Tradicionais, assim como o território que ocupam, devem ser compreendidos sob uma ótica antropológica, o que propõe uma nova avaliação semântica, qual seja: estes são grupos diferenciados e sua afirmação não passa pelo resíduo, estando expressa em suas práticas cotidianas, que podem ser entendidas como resistências, desde que em seu sentido político e na produção dos seus modos de vida, em um espaço próprio, o território.

Os objetivos específicos são transcritos a seguir:

I - garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica;

II - solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável

III - implantar infra-estrutura adequada às realidades sócio-culturais e demandas dos povos e comunidades tradicionais;

IV - garantir os direitos dos povos e das comunidades tradicionais afetados direta ou indiretamente por projetos, obras e empreendimentos;

V - garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais;

VI - reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos;

VII - garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas características sócio-culturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional;

VIII - garantir no sistema público previdenciário a adequação às especificidades dos povos e comunidades tradicionais, no que diz respeito às suas atividades ocupacionais e religiosas e às doenças decorrentes destas atividades;

IX - criar e implementar, urgentemente, uma política pública de saúde voltada aos povos e comunidades tradicionais;

X - garantir o acesso às políticas públicas sociais e a participação de representantes dos povos e comunidades tradicionais nas instâncias de controle social;

XI - garantir nos programas e ações de inclusão social recortes diferenciados voltados especificamente para os povos e comunidades tradicionais;

XII - implementar e fortalecer programas e ações voltados às relações de gênero nos povos e comunidades tradicionais, assegurando a visão e a participação feminina nas ações governamentais, valorizando a importância histórica das mulheres e sua liderança ética e social;

XIII - garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso e a gestão facilitados aos recursos financeiros provenientes dos diferentes órgãos de governo;

XIV - assegurar o pleno exercício dos direitos individuais e coletivos concernentes aos povos e comunidades tradicionais, sobretudo nas situações de conflito ou ameaça à sua integridade;

XV - reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais;

XVI - apoiar e garantir o processo de formalização institucional, quando necessário, considerando as formas tradicionais de organização e representação locais; e

XVII - apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis, respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais.

Os arts. 4º e 5º dizem respeito à implementação e ao desenvolvimento da PNPCT, estabelecendo diretrizes para as diferentes esferas de governo, tais como: a organização de fóruns regionais e locais; a elaboração de plano plurianual para esta temática; o conjunto de ações em curto, médio e longo prazo para a implementação das medidas contidas no Decreto; garantia da participação equitativa dos povos e comunidades tradicionais envolvidos; a garantia de que em sua execução a PNPCT atinja a todos os grupos étnicos (povos e comunidades tradicionais), regiões e temas.

Por fim, as Disposições Finais (art. 6º) determinam que a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades deverá, no prazo máximo de noventa dias, com base nos resultados das oficinas regionais, propor um Programa Multi-setorial destinado a implementar o Plano Nacional no âmbito do Plano Plurianual.

Deve-se entender, portanto, que a publicação da PNPCT é de enorme importância, uma vez que não reconhece diferenças entre estes diferentes grupos, suas regiões e temas e, desta forma, torna mais abrangente a aplicação do conjunto legal analisado até aqui, desarmando os setores mais resistentes, para quem a nova jurisprudência referia-se somente aos indígenas. Com a publicação da PNPCT, os *remanescentes de quilombo* têm mais uma medida efetiva de afirmação de seus direitos, inclusive os territoriais.

Foi feita a análise da legislação com o propósito de mostrar que as políticas públicas, incluindo a regularização territorial e, conseqüentemente, a desapropriação das terras que serão destinadas às populações *remanescentes de quilombos*, são definidas com base na legislação brasileira e na internacional, da qual o Brasil é signatário, em procedimentos técnico-científicos, e para a sua consecução são necessárias várias etapas, sempre com a garantia do contraditório e do direito de defesa dos que se sentirem prejudicados.

Ao se fazer a análise discursiva da legislação, constata-se que o projeto tem dupla vinculação: 1 - uma reparação de erros passados, no caso específico dos quilombolas, a existência de um processo de trabalho compulsório: a escravidão e a negação extra-legal do domínio de posses e propriedades aos ex-escravos, com base na Lei de Terras de 1850⁴⁷ e a posterior ausência de um processo de reforma agrária no País; 2 - aponta também para o presente e o futuro como um indutor do exercício pleno dos direitos de cidadania, culturais e de produção e reprodução destes grupos, coletividades dinâmicas, e não reminiscências.

Pode-se também afirmar que a efetiva aplicação do conjunto legal consistirá numa política de reformulação da ocupação fundiária, não se tratando, no entanto, de qualquer tipo de reforma do meio fundiário, mas de uma reforma territorial com base em particularidades sócio-culturais. E enquanto tal visa

⁴⁷ Na Lei Imperial nº 601, de 18 de setembro de 1850, a chamada Lei de Terras: “*Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja de compra*”. Esta lei instituiu a propriedade da terra na condição de mercadoria, portanto, sua mercantilização. Ressalvava o reconhecimento da posse mediante o pagamento do valor do terreno ao Estado e abarcou até mesmo os posseiros. Excluindo-se um pequeno número de fazendeiros, detentores de poder econômico e político e, não raras vezes, apenas do segundo, os demais ocupantes das terras foram obrigados a pagar por ela ou foram destituídos de suas propriedades e ocupações, tornando-se sujeitos à dominação do grande fazendeiro. Tal Lei, por sua característica mercantilista e concentratória, dificultou e criou obstáculos a posse por ex-escravos e colonos, para os quais era difícil obter recursos para realizar a compra.

atender a grupos que têm uma ocupação fundiária de tipo específica, como as chamadas *terras de pretos*, isto é, que não se enquadram nas categorias censitárias e cadastrais utilizadas pelos órgãos governamentais, que se baseiam numa outra lógica.

Outra garantia a respeito das Populações e dos Povos Tradicionais é o direito da auto-identificação, direito que ainda é uma figura jurídica enfrentando muitas críticas. No entanto, a efetiva adoção desta medida significa o reconhecimento, por parte do conjunto legal, que o critério de atribuição externa é incorreto, como bem percebeu Alfredo Wagner B. de Almeida (2002 67-68):

O recurso de método mais essencial, que suponho deva ser o fundamento da ruptura com a antiga definição de quilombo, refere-se às representações e práticas dos próprios agentes sociais que viveram e construíram tais situações em meio a antagonismos e violências extremas. A meu ver, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais se definem e representam suas relações e práticas com os grupos sociais e as agências com que interagem. Esse dado de como os grupos sociais chamados ‘remanescentes’ se define é elementar, porquanto foi por essa via que se construiu e afirmou a identidade coletiva. O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto-representam e quais os critérios políticos organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produtos de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. Isso é básico na consecução da atividade coletiva e das categorias sobre as quais ela se apóia.

CAPITULO 5

A CONCEITUAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS ENQUANTO UM *LOCUS* ÉTNICO

Território termina por ser a grande mediação entre o Mundo e a sociedade nacional e local, já que, em sua funcionalização, o 'Mundo' necessita da mediação dos lugares, segundo as virtualidades destes para usos específicos. Num dado momento, o 'Mundo' escolhe alguns lugares e rejeita outros e, nesse movimento, modifica o conjunto dos lugares, o espaço como um todo. É o lugar que oferece ao movimento do mundo a possibilidade de sua realização mais eficaz. Para se tornar espaço, o Mundo depende das virtualidades do Lugar.

Milton Santos

A conformação da idéia de territórios quilombolas é a somatória dos diferentes valores e categorias sociais envolvidos na própria elaboração, construção e reconstrução da categoria de *remanescentes de quilombos*, ou quilombola, enquanto sujeitos detentores de direitos. O elo comum em torno das diferentes concepções e dos diferentes atores envolvidos com a problemática quilombola é a idéia de coletividade, seja em seu significado passadista (colonial ou imperial) seja em seus significados simbólicos ou ressemantizados. A idéia de coletividade torna-se mais intensa quando levamos em conta as ponderações entre as regras e os princípios constitucionais.

Leandro Mitidieri Figueiredo (2006), procurador federal, ensina que os direitos fundamentais são divididos em quatro gerações. Os direitos de primeira geração têm suporte na defesa da liberdade do indivíduo em face do poder do Estado; os de segunda geração têm suporte na defesa da igualdade (direitos sociais, culturais, coletivos e econômicos). São chamados *prestacionais*, pois visam à intervenção do Estado em prol da justiça.⁴⁸ Os direitos de terceira

⁴⁸ Prestacional é o nome dado aos direitos fundamentais, formulados a partir da necessidade de prestação positiva por parte do Estado para sua efetivação. Eles se diferem dos direitos subjetivos, cuja efetivação independe completamente da atuação positiva do Estado. A questão

geração têm suporte na defesa da fraternidade e solidariedade de uma sociedade e são o direito à paz, ao meio ambiente, ao desenvolvimento, etc. E os de quarta geração são os direitos relativos à institucionalização do Estado, o direito à informação, ao pluralismo, à democracia, etc.

Segundo ele, o direito de propriedade dos quilombolas “é claramente um direito fundamental de segunda geração, dizendo respeito à igualdade e à justiça social” (FIGUEIREDO, 2006:59). Trata-se de um direito que visa à defesa do coletivo, ao contrário dos direitos fundamentais de primeira geração. O direito à propriedade do território por parte dos *remanescentes de quilombo* não é uma defesa da liberdade individual em face da opressão estatal. Não se trata da defesa do indivíduo contra o rompimento estatal dos direitos civis e políticos (característica nata ao próprio Estado, que se mostra na sua historicidade absolutista), e sim um direito *prestacional* de segunda geração. Mas, por que a questão quilombola é entendida como um direito de segunda geração e não de primeira geração?

A questão quilombola é um direito de segunda geração porque se baseia em dois critérios que se abarcam: a etnicidade e a modalidade de uso do território por estes grupos. A etnicidade pressupõe uma idéia de atualização e reprodução das fronteiras no contexto do contato interétnico, é menos que um fenômeno biológico ou racial, e mais de um “*sense of peoplehood*” de caráter relacional e com características coletivas. Conseqüentemente, essa etnicidade tem como principal modo de materialização o uso e a apropriação de um território. Apropriação que varia de grupo para grupo, reforçando a tese já defendida neste trabalho da importância da realidade etnográfica.

5.1 *Locus* étnico ou o firmamento na terra: considerações sobre Territorialização, Território e Territorialidade

João Pacheco de Oliveira (1998) se refere aos territórios indígenas em termos de *territorialização* (acredita-se que este conceito possa ser adaptado para

quilombola é um direito prestacional positivo, tais como são os direitos à saúde, à educação, pois demandam atuação estatal para sua efetivação.

a questão quilombola) e afirma que o valor de uso inclui práticas de subsistência, atividades rituais, formas sociais de demarcação, ocupação e utilização do território, abarcando também as representações sociais do grupo, o seu modo de ser e ver o mundo. Neste modo de se estar e ver o mundo, a terra não é apenas uma mercadoria e não pode ser medida em termo de um valor de troca e nem em critérios demográficos ou econômicos, que são na verdade ditados por uma lógica externa ao grupo. O laço que une um grupo étnico a um território é fluido no que se refere a uma rigidez geográfica da fronteira (daí falar em uma *territorialização*), no entanto, rígido no que se refere à sua ligação indissolúvel com este *locus* étnico. O *firmamento*, ao qual se referia D. Liô, como descrito no Capítulo 3.

Neusa Gusmão (1995b:66), em *Terras de Preto*, as define com base em fatores étnicos, endogâmicos, de casamentos preferenciais, de regras de sucessão, ou seja, características de uma terra em comum, que ela define enquanto um *patrimônio*. Para a autora, esse território é a própria expressão da vida: “os muitos sentidos da terra: como valor de vida, como espaço de sentido; como posse ancestral”, e continua:

terra-território é a narrativa de um tempo real vivido ao mesmo tempo que contém em si, um tempo mitificado, capaz de unir o passado, o presente e o futuro. O território é então espaço de trânsito entre sujeitos iguais que comunicam-se entre si e com o “outro” diferente dele, mas que invade seu mundo e ali está (GUSMÃO, 1995b: 70).

Por sua vez, Paul Little (2002:3-4) assim se refere à territorialidade:

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu “território” ou “*homeland*” (Cf. Sack 1986:19). Casimir (1992) mostra como territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente de condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Para ele, a territorialidade, por ser *humana*, produz um leque variado de tipos territoriais, bem como suas diferentes *particularidades socioculturais*. Assim, ele sugere que “a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios” (p. 4). Para tanto, o autor sugere o uso do conceito de *cosmografia*, desenvolvido por ele próprio:

utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001) definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002:4).

Muniz Sodré (1988), por sua vez, entende o território como um espaço objetivo e subjetivo, em que um grupo ou coletividade acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicos, etc. Para ele, territorialidade remete à idéia de *comunhão* – *comunitas*⁴⁹, normalmente com laços comuns e fortes, laços

⁴⁹ A melhor definição do conceito de *Comunitas* foi desenvolvida por Vitor Turner, para quem as *estruturas* representariam aspectos de permanência da autoridade de posição definida, das distinções de *status* e riquezas, da hierarquia e do conhecimento técnico, etc. Já na *comunitas* predominariam as relações pessoais, o intuitivo, a ausência de propriedade e de insígnia. Ou seja, a centralidade se encontra na noção de *comunhão*. *Estruturas* e *comunitas* são para o autor mecanismos invariantes, universalmente reconhecidos como essenciais e inseparáveis. Turner acredita que a sociedade vive uma permanente tensão entre o par *estrutural-comunitas*. Para ele, a vida social necessita de participar de ambas. Ainda que, de acordo com a organização social, um grupo possa tender mais para uma do que para outra. Desta necessidade deriva a busca pela liminaridade ritual. Assim, os indivíduos que ocupam posições inferiores na estrutura social aspiram a uma superioridade simbólica no ritual, e os que estão em posições superiores podem aspirar à simbólica fraternidade universal da *comunitas*. Esta, portanto, é a organização social em que as normas éticas e jurídicas da sociedade são colocadas em contato com fortes estímulos emocionais. Dessa maneira pode-se entender o que disse Muniz Sodré a respeito da região da Praça Onze, na Pedra do Sal*, na Gamboa, cidade do Rio de Janeiro. “Saltam aos olhos a semelhanças com o Congo Square, de New Orleans. Por que uma praça? Bem, as esquinas, as praças constituem interseções, suportes relacionais, que concorrem para a singularização do território e de suas forças. Na praça, lugar de encontro e comunicação entre indivíduos diferentes, torna-se visível uma das dimensões do território que é a flexibilidade de suas marcas (em oposição ao rígido sistema diferencial de posições característicos do “espaço” europeu), graças à qual se dá a territorialização, isto é, a particularização da possibilidade de localização de um corpo (MUNIZ SODRÉ, 1988:137).

Dessa forma, a “*África em miniatura*”, expressão do sambista Heitor dos Prazeres em relação à Praça Onze permitiu catalisar o processo sociabilizante dos negros, sendo o berço do Samba, do partido alto, dos entrudos carnavalescos, das escolas de samba, das reuniões toleradas de candomblé; e por sua característica de liminaridade, recebeu a acolhida de intelectuais e alguns setores da burguesia carioca, contato que permitiu, a princípio, o surgimento do Choro e, posteriormente, da Bossa Nova. Processo parecido ocorreria no sul dos EUA em relação ao Jazz.

normalmente sangüíneos, de afinidades ou de compadrio (*simpatia*). Esta territorialidade guarda uma memória comum, vivências compartilhadas. A estas características mais gerais de territorialidade reunidas pelo autor, acrescenta-se o caso da territorialidade quilombola, as práticas de resistência e reprodução dos modos de vida. São essas características de resistência e de autonomia que se tornam os elementos fundamentais para caracterizar o conceito contemporâneo de território quilombola.

Da somatória dessas visões, conclui-se que o território é sempre uma organização política e jurídica coletiva - mesmo com a presença da propriedade individual (privada) no que se refere à produção familiar -, cujo traço marcante são os laços de reciprocidade e uma diversidade de obrigações com os demais grupos de parentes e vizinhos, que se expressam em uma regra jurídica nativa de organização da coletividade e de acesso a terra.

O território quilombola, por expressar essa regra jurídica nativa, uma lógica própria, se assenta na idéia da comunhão de fato e de direito, não estando totalmente atrelado à lógica das economias mercantis. Este valor de pertencimento entre grupo e território é expresso na carta que o Prof. João Pacheco de Oliveira, então presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), encaminhou à senadora Benedita da Silva. Essa carta respondia a uma consulta feita pela senadora, que naquele momento desejava elaborar um projeto de lei regulamentando o art. 68 do ADCT. O trecho da carta encontra-se abaixo transcrito e faz parte do artigo *Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão*, de Luís Fernando R. Linhares⁵⁰:

Para finalizar, em relação à Praça Onze, Sérgio Cabral (1996) afirma que ela ficava no centro da região ocupada por negros, na cidade do Rio de Janeiro: Morro da Favela, Morro de São Carlos, Rio Comprido, Catumbi, Cidade Nova, Estácio de Sá, Saúde, Gamboa, Santo Cristo. Por fim, outra característica interessante da Praça Onze, segundo Cabral, era a convivência na mesma área física entre negros e judeus (outro grupo bastante importante dessa região), ainda que o autor estranhe a ausência mútua de manifestação entre estes dois grupos, como se ambos fossem invisíveis um para o outro.

* Atualmente os moradores da Pedra do Sal reivindicam através do INCRA a delimitação territorial dessa como *Comunidade Remanescente de Quilombo*, tendo, aliás, o RTID já se iniciado. A leitura do subcapítulo denominado "*Do candomblé ao Samba*", da obra de Muniz Sodré, já é em si mesmo um ótimo argumento a favor desse pleito, pois demonstra que essa foi e é uma área de resistência com presumida ancestralidade negra, o que transparece em sua rica história cultural.

⁵⁰ LINHARES, Luís Fernando. *Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão*. Artigo do mês. NEAD/MDA. Disponível em:

A conceituação de remanescentes de quilombos como 1) descendentes dos primeiros ocupantes dessas terras e 2) trabalhadores rurais que ali mantêm sua residência habitual (art. 2.º) não é, ao nosso ver, suficiente para concretizar as intenções maiores do projeto. A definição de um grupo através do critério de morada habitual pode deixar de lado importantes segmentos daquela população que dali temporariamente se afastam em função de trabalhos sazonais ou da aquisição de benefícios assistenciais (como educação, p. ex.), permanecendo, no entanto, emocionalmente ligados a valores das comunidades de origem, onde mantêm as suas obrigações e interesses econômicos sociais. A literatura antropológica sobre as cidades africanas mostrou à sociedade a impropriedade do conceito de destribalização quando o membro das etnias nativas deixa de ser visto como parte de uma coletividade, sendo enquadrado legalmente como trabalhador individual. Através de tal artifício, a administração colonial britânica queria minimizar a significação demográfica da população nativa e justificar a expropriação das terras do patrimônio destas coletividades.

(...)

Em suma, as comunidades de remanescentes de quilombos não podem ser definidas em termos biológicos e raciais, mas como criações sociais, que se assentam na posse e usufruto em comum de um dado território e na preservação e reelaboração de um patrimônio cultural e de identidade própria (OLIVEIRA, 1997, p. 83-85, *apud* LINHARES)⁵¹.

Destacam-se a seguir duas visões de território (*locus* étnico) que se considerada bastante significativas e modelares: a primeira, com base na idéia de *terra comum* desenvolvida por Alfredo Wagner B. de Almeida, para fins classificatórios, será denominada realista; e a segunda, com base na idéia de *Quilombismo*, desenvolvida por Abdias Nascimento, será denominada de idílica, também para fins classificatórios.

5.2 As definições de território para Alfredo Wagner B. de Almeida e Abdias Nascimento: entre o real e o idílico

<http://www.nead.org.br/index.php?acao=biblioteca&publicacaoID=215>. Acesso em dezembro de 2006.

⁵¹ * Nota presente no texto de Linhares.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Carta da ABA - Associação Brasileira de Antropologia dirigida à Senadora Benedita da Silva, datada de 22.05.1995 - Rio de Janeiro. In: Regulamentação de terras de negros no Brasil. Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1. 2 ed.(1997) - Florianópolis: UFSC, 1997.

A definição clássica (ainda que temporalmente recente) de terras de uso comum foi elaborada por Alfredo Wagner B. de Almeida, no texto *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*. A versão ora analisada trata da republicação do trabalho, no livro *Terras de Quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas* (2006:101-132). Redigido originalmente em 1985, modificado em 1986 e publicado em 1988 e em 1989⁵², reapareceu em 2006, com algumas modificações. Essa trajetória demonstra a importância que lhe foi dada pelos estudiosos do assunto. Para melhor entender do que se trata, faz-se agora um resumo das idéias contidas neste texto seminal.

Segundo o autor, as *terras de uso comum* são situações analíticas, em que o controle dos recursos básicos é desempenhado por grupos domésticos de pequenos produtores ou por um de seus membros; o controle é exercido com base em normas específicas, acatadas de maneira consensual e entendidas como legítimas pela unidade social composta de vários grupos familiares; tais normas específicas se encontram além do código legal e são exercidas num território próprio, cujas delimitações são conhecidas pelos de dentro e pelos de fora:

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias, porventura existentes (...) por seus desígnios peculiares, o acesso a terra para o exercício das atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade, que reforçam politicamente as redes de relações sociais. A não ser que existam relações de consangüinidade, estreitos laços de vizinhança e afinidade ou rituais de admissão, que assegurem a subordinação de novos membros às regras que disciplinam as formas de posse e uso da terra, tem-se interdito o acesso aos recursos básicos (ALMEIDA, 2006:101-102).

Essa modalidade de usufruto comum da terra sofreu durante alguns anos porque colidia com as disposições jurídicas vigentes e com o senso comum das interpretações econômicas. Elas eram consideradas reminiscências (anacronismos

⁵² Em 1988 com o mesmo título na *Revista Humanidades*, ano IV nº 15, Brasília, UNB, 1987/88, p.42-49, e em 1989, no *Caderno NAEA* n.10, Belém, 1989, p.163-196.

obsoletos), idealização intelectual e política dos etnógrafos ou algo que naturalmente deveria desaparecer com o desenvolvimento econômico. Por essa visão, o uso comum das terras não representaria nenhum obstáculo à expansão capitalista, visto que esta seria capaz de aniquilar as particularidades desse tipo de posse e de uso da terra. Guiados por essa agenda, o uso comum da terra desapareceu das discussões políticas e acadêmicas e sua pertinência e importância (acadêmica e econômica) só retornariam à cena em virtude das mobilizações camponesas em meados dos anos 80, no contexto da elaboração do I Plano de Reforma Agrária da Nova República, quando os próprios trabalhadores rurais exigiram do poder público o reconhecimento de suas características peculiares de ocupação e exploração da terra. Para Almeida, tratar-se-ia de um fenômeno de acampesinamento autóctone e não introduzido de fora para dentro por movimentos sociais, confessionais ou mesmo por políticas públicas.⁵³ Portanto, não pode e não deve ser confundido com os projetos sociais desenvolvidos pela Igreja (roças comunitárias, coletivização no campo) e pelo Estado:

Tais sistemas representam resultados de uma multiplicidade de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso a terra, notadamente em situações de conflito aberto. Para tanto foram sendo erigidas normas de caráter consensual e consoantes crenças mágicas e religiosas, mecanismos rituais e reciprocidades econômicas positivas. A sua aceitação como legítima não pressupõe qualquer tipo de imposição. Não constituem, portanto, resultado de injunções pelo uso da força, da persuasão política, religiosa ou do saber. Tampouco consistem em projetos elaborados *para camponeses*, fora de seus marcos políticos e sociais intrínsecos, ou *com camponeses*, a partir de experiências de mobilização apoiadas por organizações formais (ALMEIDA, 2006:107).

⁵³ A postura de Almeida no que se refere à participação de grupos externos na mobilização destas comunidades difere da postura de outros autores, tal como Arruti (2003;2006), citado neste trabalho. Pode-se creditar essa dissonância a dois fatores: um temporal e outro geográfico. Do ponto de vista temporal, Alfredo Wagner se refere a um período anterior à Constituição Federal de 1988, enquanto Arruti aborda a mobilização durante e pós-constituente. Do ponto de vista geográfico acreditamos que tal organização de forma autóctone, possa ser uma característica inerente as comunidades estudadas pelo autor na região norte do país (ainda que, saibamos da existência de uma enorme rede de movimentos sociais, nesta região), mas tal característica não se aplicaria para uma realidade como a do sudeste brasileiro, onde a organização e a tomada de posição por parte destes grupos sofreram grande influência de movimentos não autóctones.

No entendimento do autor, as terras de uso comum não são sobrevivências e contrariam as explicações de tipo evolucionista, pois são antagonismos e tensões peculiares ao próprio desenvolvimento capitalista, são modos de apropriação da terra marginais ao sistema econômico dominante.

Emergiram, enquanto artifício de autodefesa e busca de alternativa de diferentes segmentos camponeses, para assegurarem suas condições materiais de existência, em conjunturas de crise econômica também cognominada pelos historiadores de “decadência da grande lavoura”. Foram se constituindo em formas aproximadas de corporações territoriais, que se consolidaram, notadamente em regiões periféricas, meio a múltiplos conflitos, num momento de transição em que fica enfraquecido e debilitado o poderio do latifúndio sobre populações historicamente submissas (indígenas, escravos e agregados). Tornaram-se formas estáveis de acesso e manutenção da terra (...) (ALMEIDA, 2006:109).

Os sistemas de uso comum da terra são fenômenos fundados em um processo histórico de decadência das “*plantations*” e se impuseram tanto a partir de relações de tolerância e comércio com os aglomerados urbanos regionais como através da resistência ao processo de aniquilamento por parte do poder político dominante. O surgimento deste sistema é fruto de doações ou abandono em virtude das crises econômicas das grandes fazendas. Tais formas, segundo o autor, se impuseram por motivos práticos, uma vez que abrir roçados e dominar áreas de mata e capoeira era uma tarefa bastante penosa para a família, mas, principalmente, por motivos políticos e de auto-preservação. O sistema de uso comum era uma estratégia necessária de defesa frente a outros grupos sociais mais poderosos e, dessa forma, estreitou e forjou a coesão interna do grupo, o que, por sua vez, levou ao desenvolvimento de instituições permanentes, estabilidade territorial, regras de aliança e sucessão; uma solidariedade em torno do uso de recursos comuns e perante os outros agrupamentos sociais.

O autor, entretanto, afirma não se tratar de uma idealização, e sim de um modo peculiar de gestão econômica:

Para além da representação idealizada, destaca-se que estabeleceram uma gestão econômica peculiar, ou seja, não necessariamente com base em princípios de igualdade, mas consoantes diferenciações internas e interesses, nem sempre coincidentes, de seus distintos segmentos.

Ao contrário do que poderiam supor as análises deterministas verifica-se que há formas de uso comum da terra, que

consistem em processos sociais resultantes de contradições do próprio desenvolvimento do capitalismo. A partir destas é que foram harmonizados de maneira consolidada interesses de diferentes segmentos camponeses. Assim, os mecanismos que nas formulações ortodoxas deveriam fatalmente destruí-los ou absorvê-los constituem, justamente, suas fontes e determinações principais. Não teria ocorrido nestes casos uma transformação em proletário do ex-escravo e do camponês subjugados ao latifúndio. Verifica-se um acamponesamento do primeiro e uma redefinição da condição do segundo, transformando, segundo expressão da literatura econômica, em campesinato livre.

Estes segmentos de camponeses e seus descendentes passaram a se auto-representar e a designar suas extensões segundo denominações específicas e atreladas ao sistema de uso comum. A noção corrente de terra comum é acionada como elemento de identidade indissociável do território ocupado e das regras de apropriação, que bem evidenciam, através de denominações específicas, a heterogeneidade das situações que se acham referidas, a saber: terras de preto, terras de santo, terras de Irmandade, terras de parentes, terras de ausente, terras de herança (e/ou terras de herdeiros) e patrimônio (ALMEIDA, 2006: 112-113).

Em diferentes graus é comum a esses tipos de apropriação a coexistência da ordenação de posse e usufruto comunal com regras de apropriação privada. Segundo Almeida (2006:127), não existem “as oposições privado e o comunal, entre o individual e o coletivo ou entre o legal e o fundado nos costumes”. A própria idéia de posse comunal seria imprópria para este tipo de ocupação, uma vez que remeteria às idéias consagradas de *comunas primitivas*.

A análise das situações reais demonstraria que a coexistência da propriedade individual (privada), no que se refere à produção familiar, e o apossamento coletivo, no que se refere a uma regra jurídica nativa de organização da coletividade e do acesso a terra, não se excluem mutuamente. Ao contrário, neste sistema elas se completam.

A noção de propriedade privada existe neste sistema de relações sociais sempre marcadas por laços de reciprocidade e por uma diversidade de obrigações para com os demais grupos de parentes e vizinhos.

Assim pensados, tais sistemas de uso comum diferem qualitativamente daquelas situações concernentes às ‘comunas primitivas’, em que as atividades produtivas são realizadas em comum e o produto é igualmente apropriado de forma comunal, salvo a parte proporcional reservada para a reprodução (ALMEIDA, 2006: 128).

Por fim, o autor lembra que as terras comuns não são totalidades homogêneas e de caráter igualitário, tratando-se de uma unidade social crivada de heterogeneidades “de diferenciação interna bastante forte, mas não o suficiente para fazê-las eclodir em antagonismos insolúveis” (ALMEIDA, 2006:128-129). Existe a desigualdade de acesso aos recursos básicos, bem como as hierarquias e diferenciações econômicas; existe um controle maior ou mais efetivo por parte de alguns grupos familiares. No entanto, os domínios de uso comum são fontes vitais de recursos essenciais para todos do grupo.

Abdias Nascimento⁵⁴ também cunhou um conceito/categoria clássico, o *Quilombismo*. No capítulo *Documento nº 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras*, do livro denominado *Quilombismo* (1980:245-281), ele, através da re-significação do termo quilombo em uma nova categoria simbólica, o *quilombismo*, busca um projeto de organização sócio-política, a partir de uma resposta teórica para os problemas étnico-raciais do País.

O autor inicia o texto afirmando que, ao contrário do que prega a historiografia convencional, as memórias dos afro-brasileiros não se iniciam com o tráfico negreiro, e sim na lembrança viva da *Mãe África*⁵⁵, ainda que um efetivo conhecimento desta, ou sua lembrança positiva enquanto nação seja obliterada em nossa realidade. Para Nascimento, este desbotamento da memória negro-africana é fruto de uma destituição secular, levada a cabo pela civilização *capitalista* contra as populações da diáspora africana, ou dito de outra forma, por um processo de discriminação e preconceito contra os negros. O autor mostra que cabe aos afro-brasileiros uma dupla tarefa: preservar a condição de edificadores

⁵⁴ Abdias Nascimento é uma figura ímpar na militância negra. Intelectual (autor de diversos livros que buscam aproximar o marxismo da temática étnico-racial), político (foi Senador pelo Rio de Janeiro), professor universitário (em diversas Universidades norte-americanas, como Yale, Harvard, Columbia, UCLA, chegando a professor titular da Universidade de Nova York Buffalo), artista plástico (fundador ou curador de diversos Museus voltados para a temática negra, como o Museu de Arte Negra no Rio de Janeiro, Ile Ife Museum, African Art Gallery), ativista negro (um dos fundadores da Frente Negra Brasileira nos anos 30 e do Teatro Experimental do Negro - TEN em 1944, grupo este que editava uma revista denominada *Quilombo*).

⁵⁵ Podemos inferir que, para o autor, não se trata de uma memória escravizada, ou seja, ainda que o corpo se encontre em um trabalho compulsório, a lembrança viva dessa *Mãe África*, agora já estereotipada, continua funcionando como um espaço de resistência. Essa *mãe* teria permitido ao *filho* (negro), mesmo nas piores situações, a não escravização de sua essência, sua alma. Daí a proliferação dos seus modos e fazeres pela cultura do escravizador.

do País, enquanto cidadãos genuinamente brasileiros, e participar do esforço de promoção e elevação das memórias e culturas negras.

Como exemplo cita os estudos realizados por Cheikh Anta Diop, em “*The African Origin of Civilization*”, em que ressalta os feitos científicos e culturais milenares do Egito e, segundo Nascimento (1980:250), “o processo da mistificação de um Egito profundamente negro e que se tornou branco por artes da magia européia dos egiptólogos”. Nascimento afirma que Diop buscava explicar não a superioridade do negro (pela idéia de raça ou de genes, uma vez ela não existe), e sim mostrar que uma série de fatores (sem nenhuma conotação com raça, etnia ou gene) contribuiu para a edificação e para o declínio da civilização egípcia. Isso significa que, se o estupendo desenvolvimento matemático, geométrico, de engenharia e lógica da civilização egípcia não pode ser explicado a partir da idéia de raça para a glorificação do gênio negro, o oposto também é válido, não se podendo, por motivos fenotípicos, apagar a participação do africano na cultura mundial.

Após essa introdução, o autor adentra mais especificamente no que ele denomina sentimento *quilombista*. Para Nascimento esse sentimento é a resultante do longo processo de discriminação e pré-conceito contra o negro no Brasil. Isso transparece na relação do Estado com os afro-brasileiros, principalmente quando são comparados com os migrantes europeus, pobres e necessitados em seus países de origem, que com a ajuda material recebida do Estado, inclusive terras, tornaram-se membros privilegiados da elite no Brasil. Este mesmo processo racista que, por exemplo, excluiu o indivíduo negro do acesso a terra, colocou-o à margem do emprego, restando-lhe os semi-empregos, os sub-empregos ou os empregos menos qualificados, o que os empurra para uma segregação residencial dupla: racial e econômica. Restariam ao fim do processo, como área de moradia para os negros, as favelas, os alagados, as terras e os conjuntos populares invadidos, os mocambos, que acabam se tornando verdadeiros guetos, sujeitos à violência, principalmente por parte do Estado. Tais “*ghettos*” são tipicamente bairros em que a maioria da população é de origem africana.

É desta realidade que nasce a necessidade do negro de defender sua sobrevivência. Foram as necessidades imperativas de recuperação da liberdade e o esforço de sobrevivência que explicariam a multiplicidade dos Quilombos. Nascimento (1980:255) assim define o quilombo e suas continuidades nos dias atuais:

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência das massas africanas que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio das florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.

O *quilombismo* significa um valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência das comunidades de origem africana. E é desta forma que ele deve ser entendido, enquanto uma consciência de luta política e social. Os quilombos, enquanto tempo histórico e meio geográfico, são variáveis e dinâmicos, porém se igualam no essencial: a prática da liberdade e dos laços étnicos e ancestrais. São as características que permite a permanência da idéia de Quilombo no consciente das populações negras. O *quilombismo* neste sentido é

uma luta antiimperialista, se articula ao pan-africanismo e sustenta radical solidariedade com todos os povos em luta contra

a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades (...) por raça, cor, religião ou ideologia (NASCIMENTO, 1980:257).

No que se refere à questão territorial, o autor acredita na existência de diversas comunidades negras isoladas em localidades rurais que mantêm “estilos e hábitos de vida africana, ou quase, sob um regime de agricultura coletiva de subsistência ou sobrevivência” (NASCIMENTO, 1980:258). Algumas comunidades podiam alcançar a visibilidade, no entanto, neste caso, seriam ameaçadas pelo latifúndio e pelos grandes proprietários que, em sua “mentalidade escravocrata, não podem aceitar que um grupo de descendentes africanos possua uma propriedade imobiliária” (NASCIMENTO, 1980:259).

Diante dessa realidade, surge a necessidade de um conceito científico histórico-social: o *quilombismo*, em que a ciência social abandone a falácia da universalidade e da isenção. Nas palavras do autor, a “ciência histórica pura e universal está ultrapassada” (NASCIMENTO, 1980:262). O *quilombismo* deve ser a vivência da cultura e da *práxis* da coletividade negra, e esta não é baseada nos moldes capitalistas e da sociedade de classes. Diante dessa afirmativa, infere-se que, para o autor, o capitalismo e a sociedade de classes, fenômenos por si sós desconhecidos em um grupo com características africanistas, são os modeladores e pilares da chamada neutralidade científica. Neste caso, a neutralidade (a suposta pureza e a universalidade) é uma forma de opressão, pois é aplicada *para* e *pelos* classes dominantes. A neutralidade tratar-se-ia, na verdade, de um subterfúgio para a manutenção dos privilégios e para a reprodução dos pré-conceitos.

Na continuidade do texto e com base no conceito de quilombismo, o autor elabora uma definição para o termo quilombo, que pode ser considerada uma das precursoras da sua re-significação: “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980:263). No entanto, em consonância com sua utopia maior - o marxismo em uma forma transformada, na qual a idéia de resistência racial e étnica negra é entendida como uma etapa no progresso humano e político, que tem como fim a sociedade comunista -, o autor remete-se a uma imagem idílica de resistência afro-brasileira: “Como sistema econômico, o

quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaaísmo⁵⁶ da tradição africana” (NASCIMENTO, 1980:263). Neste modelo não prevaleceria a economia espoliativa do capitalismo fundado na razão do lucro. “Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo” (NASCIMENTO, 1980:264). Tratar-se-ia de uma sociedade na qual o trabalho não é “uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social” (NASCIMENTO, 1980:264). Contrariamente à imagem cunhada por Alfredo Wagner B. de Almeida, no texto analisado acima, para Abdias Nascimento essas comunidades seriam totalidades homogêneas e de caráter igualitário, de uma posse verdadeiramente comunal que remeteria a um tipo de ocupação consagrada nas idéias de *comunas primitivas*.

Em uma posição que pode ser considerada intermediária entre os dois autores citados, existem as definições do jurista Dimas Salustiano da Silva (1995:98):

⁵⁶ No texto analisado, o autor não explica do que se trata o *ujamaaísmo*, no entanto, no sítio http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo_texto.htm, consultado em 7/11/2007, em um texto chamado o *ABC do Quilombismo*, Abdias assim se refere ao *ujamaaísmo*: “Nem devemos aceitar ou assumir certas definições, “científicas” ou não, que pretendem situar o comunalismo africano e o ujamaaísmo como simples formas arcaicas de organização econômica e/ou social.” Mais à frente, o autor ainda esclarece que “O quilombismo pretende resgatar dessa definição negativista o sentido de organização sócio-econômica concebido para servir à existência humana; organização que existiu na África e que os africanos escravizados trouxeram e praticaram no Brasil”. Portanto, pode-se compreender que o *ujamaaísmo* refere-se a uma organização sócio-econômica mais humanitária em relação ao modelo capitalista. Em uma busca mais ampliada na internet a partir da palavra *ujama*, uma vez que a palavra *ujamaaísmo* só encontra entradas referentes à obra de Abdias, encontra-se uma variedade de sites com referências a este termo, tais como um clube noturno no Canadá, grupo musical, bem como um sítio de um grupo norte-americano da Califórnia que publica os seguintes títulos *Ujama News*, *Ujama Designs*, *Black Biomedical Research*, *Reggae Movement* e um festival musical denominado Soul Rebel Mission, no qual é possível acompanhar matérias sobre música, cultura, saúde e política africana e afro-americana. Provavelmente a origem dessa movimentação toda em torno do nome Ujama seja a Aldeia de Ujama, localizada ao norte de Uganda na África Oriental. Por sua localização, tal aldeia provavelmente forneceu negros escravizados para diversas partes do chamado Novo Mundo. Atualmente, a aldeia de Ujama segundo o sítio http://www.nabuur.com/modules/villages/villages_about.php?villageid=288 é uma comunidade com mais de 800 pessoas, localizada em uma das favelas da cidade de Lira, cuja maioria são pobres e pessoas deslocadas devido à guerra, ocorrendo um grande número de morte de crianças em decorrência das situações precárias advindas da guerra e da alta contaminação de Hiv / Aids, principalmente entre as crianças (**a tradução é nossa**).

as comunidades dos remanescentes de quilombos não são experiências isoladas, desprovidas de qualquer tipo de organização, em verdade são núcleos de resistência contemporâneos, onde o uso e a posse de suas terras se realizam numa simultaneidade de apropriação comum e privada dos seus territórios confirmando a idéia de terras de uso comum.⁵⁷ Constituindo-se desse modo, em espetacular contraponto a lógica de inserção capitalista de terras no mercado.

Mantidos por uma identidade fundada em territórios secularmente ocupados, onde desenvolvem práticas culturais, religiosas, de moradia e trabalho. Se afirmam, enquanto grupo, a partir da fidelidade às suas próprias crenças e noções de regras jurídicas consuetudinariamente arraigadas. Entendem esses territórios como se fossem seus, dispensados, portanto, na sua lógica, de qualquer formalização de testamentos ou inventários, que invariavelmente são remetidos à memória oral do grupo, funcionando como compromisso por todos aceito e acatado.

Ainda que difiram em suas conceituações e, em alguns momentos, até se oponham, tanto a definição de *terra comum* de Alfredo Wagner B. de Almeida, quanto o *quilombismo* de Abdias Nascimento se aproximam entre si e com os demais autores analisados neste capítulo, na medida em que ambas entendem o território enquanto a materialização de um sentimento comum de pertença, onde todos são partícipes das mesmas condições de vida e de trajetórias, que não destoam muito entre si.

A análise desses textos, considerados modelares, permite a melhor compreensão da conceituação re-significada de remanescentes de quilombo e de seu *locus* étnico, no entanto, eles não respondem completamente às nossas realidades. Eles podem servir como modelos iniciais, como referências teóricas, mas seu conteúdo não pode ser simplesmente generalizável, pois cada comunidade quilombola consiste em uma realidade única e o seu contexto também (daí a centralidade da etnografia, neste tipo de trabalho). Dessa forma, a realidade amazônica estudada por Alfredo Wagner e o conceito científico-político de Abdias não podem ser automaticamente transpostos para a realidade de

⁵⁷*Nota presente no texto de Silva.

Alfredo Wagner Almeida (1989) no texto “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito”. Estas seriam terras onde o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente e sim de forma coletiva, através de regras elaboradas de maneira consensual pelas famílias que co-habitam o território. Por esta característica, estes grupos mantêm laços comuns entre si e que os diferenciam dos demais.

outros grupos quilombolas, como, por exemplo, os quilombolas mineiros. Por isso é necessário que se desenvolva, a partir da realidade local, uma conceituação própria para as Comunidades mineiras que se auto-reconhecem como quilombolas.

5.3 Uma breve análise dos conceitos de territorialidades quilombolas em meio urbano ou algumas notas a respeito da obra de Antônio Augusto Arantes e de Muniz Sodré

Segundo Antônio Augusto Arantes (1994:191), a característica do meio urbano é a liminaridade e a efemeridade. Nas cidades não se poderia falar em lugares fixos, e o espaço teria múltiplos significados. O correto seria falar em zonas de contato, nas quais as diferentes moralidades se entrecruzariam:

(...) a experiência urbana contemporânea propicia a formação de uma complexa arquitetura de territórios, lugares e não-lugares, que resulta na formação de contextos espaço-temporais flexíveis, mais efêmeros e híbridos do que os territórios sociais identitários.

O autor refere-se primordialmente aos chamados espaços públicos, como as praças, os jardins, as ruas e o metrô, *locus* privilegiado deste entrecruzamento de diferentes moralidades. No entanto, mesmo esse entrecruzamento é relativo, pois nesses locais existem uma classificação social e uma separação que se expressam na sensação de que determinados indivíduos ou grupos, são *coisas fora do lugar*. Essa classificação de lugar é em si mesma indicativa da força dos limites simbólicos e reais das diferentes coletividades e de suas territorialidades.

Adotando a definição de Arantes, acredita-se que, para realizar o trabalho em um contexto urbano, *na metrópole*, que é essencialmente um espaço pluri-étnico e pluri-ético, é necessário que o pesquisador abandone, como diz Magnani (1996), a *tentação da aldeia*, ou seja, encarar o objeto de estudo, que pode ser uma festa, um ritual, um bairro, uma religião, ao que se acrescenta as comunidades quilombolas como uma unidade fechada e centrada em si mesma. Como lembra Magnani (1996:47) a respeito do Candomblé, o significado e o alcance deste não se circunscrevem ao terreiro; eles transbordam para a cidade e dialogam com outras instituições, o que é confirmado, por exemplo, pelos estudos de Silva (1996) e

Amaral (1996). Pesquisar um tema na cidade não significa recortá-lo e tirá-lo de seu contexto, das suas dimensões urbanas; ao contrário, deve-se estudá-lo contextualmente, regra que também é válida para o estudo de grupos não urbanos. No entanto, o diálogo entre as diferentes instituições é inerente à própria constituição das cidades que, nas palavras de Magnani (1996:48), “não só admite e abriga grupos heterogêneos (seja do ponto de vista de origem étnica, procedência, linhagens crenças, ofícios, etc.) como está fundada nessa heterogeneidade e pressupõe sua presença”.

O que caracteriza o fazer etnográfico no contexto da cidade é o duplo movimento de mergulhar no particular, para depois emergir e estabelecer comparações com outras experiências e estilos de vida que, no âmbito urbano, podem transcender os níveis locais e nacionais.

Para Arantes (1994), num contexto urbano, o termo territorialidade estaria mais de acordo com a realidade do que o termo território, pois *territorialidade* denotaria mais qualidade e flexibilizaria o espaço social descrito, ao contrário de *território*, que denotaria mais substancialidade. A constatação de Arantes é importante, no entanto, é possível utilizar-se o conceito de território mesmo em uma realidade urbana. E isso é feito por Muniz Sodré de forma bastante coerente, pois, para ele, o território é a fusão de um espaço objetivo e subjetivo em que um grupo ou coletividade acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicos, etc.

O território, para Muniz Sodré, por ser uma construção *humana*, abarca o conceito de territorialização e de territorialidade. Como diz ele (1988:13), a territorialização deve ser entendida como “força de apropriação exclusiva do espaço”, por isso capaz de organizar regimes de relacionamento. O território é um dado definidor da identidade grupal/individual, ou seja, um elemento necessário para o reconhecimento de si pelos outros e definidor da estrutura social. Nesse sentido o território refere-se tanto a uma territorialização (demarcação de fronteiras) quanto a uma territorialidade (estrutura social). A este respeito, retorna-se a Marc Augé, (2003:76), que diz que o lugar é o “sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico”; é o lugar que se define “como identitário, relacional e histórico” (idem: 73), e deve ser entendido como uma categoria básica

da antropologia. Tal característica, segundo Michel de Certeau (*apud* Augé), se deve ao fato de que o espaço é sempre o “lugar praticado”. Ao passo que Augé (2003) fala em *lugar antropológico*, Merleau-Ponty (1999) fala em *espaço antropológico*, aquele em que as relações dependem de um sujeito que as trace e as suporte, ou seja, um espaço mediado de relação com o mundo.

5.4 Território coletivo e *proindiviso*: algumas considerações a partir do ponto de vista etnográfico ou primeiras notas críticas à hegemonia do *Estado-Nação*

Do ponto de vista prático, a definição de território tem como principal finalidade a recuperação e/ou manutenção e proteção da posse e do usufruto do território, em favor dos quilombolas. Neste sentido, os *remanescentes de quilombo* se constituem uma categoria jurídica diferenciada, bem como seu tipo de ocupação territorial⁵⁸. No entanto, do ponto de vista histórico, o Estado-Nação e sua juridicidade se impuseram como forma hegemônica de organização do agrupamento social e geográfico. Para Little (2002), essa hegemonia territorial do Estado-Nação se confunde com a própria idéia de nacionalismo e é fundamentada pelo conceito legal de soberania.

Na concepção de Little, os *territórios sociais* (nos quais se encaixa o território quilombola) representam um desafio para a ideologia territorial e para a noção de soberania. A existência de *territórios sociais* só é aceita quando criada e mantida em relação com a hegemonia territorial do *Estado-Nação*, o que na tradição jurídica brasileira significa reconhecer dois tipos de propriedade: a pública e a privada. Para as terras públicas, a definição de seu usufruto consiste em uma luta pela hegemonia do aparelho estatal. Em relação à propriedade privada – nos moldes capitalista e individual –, a definição de seu usufruto depende da aquisição e da alienação, uma vez que a terra é entendida como mercadoria. As duas categorias citadas (privada e pública) não respondem à

⁵⁸ Assim se refere Paul Little (2002:2): “a questão fundiária no Brasil vai além do tema de redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial.”

realidade complexa dos *locus* étnicos espalhados pelo País; a realidade destas leva à existência simultânea de elementos privados, coletivos e, em alguns casos, comunais.

As maneiras específicas como cada grupo regula seu acesso ao território variam enormemente e seu reconhecimento exige um olhar etnográfico, que leve em consideração limites étnicos, práticas culturais, relações de parentesco, solidariedade, reciprocidade e alteridade. Esse regime diferenciado ainda carece de literatura antropológica e jurídica. A esse respeito, Maria de Lourdes Bandeira (1991) afirma que a posse e o uso da terra pelos grupos quilombolas referem-se a uma *invisibilidade expropriadora*, uma vez que é desconhecida em sua realidade concreta e no imaginário social.

Como é demonstrado ao longo deste trabalho, a identidade étnica necessita de um território comum para se expressar. Entretanto, como também é demonstrado, este *locus* étnico não precisa ser em todas as esferas, comunal ou coletiva, e se encontra, ainda que de forma precária, em uma economia de tipo capitalista. Isso significa que os quilombolas estão expostos a múltiplos interesses econômicos, e estes, muitas vezes, entram em conflito com a idéia de uma propriedade, definida de antemão como coletiva e *proindiviso*.

Alfredo Wagner B. de Almeida (2006:128-129) aponta a existência, nestes grupos, de uma diferenciação interna bastante forte, mas não é capaz de fazer eclodir antagonismos insolúveis. Acredita-se que esta regra não possa ser generalizada para todas as coletividades autodenominadas *remanescentes de quilombos*, e mesmo que tal afirmação fosse válida para todas elas, não foi com base nela que os legisladores conduziram a questão da titulação do território como coletivo e *proindiviso*. A verdadeira razão encontra-se na visão *frigorificada* que os constituintes possuíam sobre comunidades de *remanescentes de quilombo*. O que se tinha em mente, como já afirmado, durante a elaboração da Constituição, era uma definição de quilombo com fundamento em qualidades culturais tomadas de forma *objetificadora* e *preservacionista*. Esta visão se arraigou de tal forma no senso comum e no discurso oficial que o legislador, ao redigir o art. 68 do ADCT, tinha como ideação *a pequena África* e não a idéia resignificada de quilombo.

Por outro lado, mesmo após a re-significação do termo quilombo, sua aplicabilidade legal continuou a ser definida por uma afinidade eletiva entre cultura e negritude, que *essencializa* e *sacraliza* o grupo social envolvido e a própria noção de território. É calcado nesta “sacralização”, e não nas considerações etnográficas, que o consenso jurídico, refletindo a visão hegemônica do *Estado-Nação*, sente-se autorizado a afirmar a questão quilombola como um direito coletivo. Segundo Leandro Mitidieri Figueiredo (2006:59), em citação a dois outros juristas, a questão da territorialidade quilombola refere-se a um direito coletivo, pois “a comunhão perdura de fato e de direito; todos os comunheiros permanecem na indivisão, não se localizando no bem, que se mantém indiviso” (BARROS MONTEIRO, 1979, *apud* Diniz, 2006:213).

Nesta realidade, cabe ao olhar etnográfico relativizar as categorias, mostrar as diferenças existentes nos diferentes grupos, estranhar as predefinições, os códigos e as cosmologias que definem, *a priori*, as condutas dos indivíduos e seus agrupamentos, bem como a relação destes grupos com o restante da sociedade. O pertencimento a um lugar não pode ser definido em termo *essenciais* e *a priori* e sim na relação do grupo com sua territorialidade, ou seja, na relação com seu território construído. A visão *essencialista* e *sacralizadora*, tomada como uma noção de pureza, um erro etnográfico e conceitual. Do ponto de vista etnográfico, os grupos sociais são entes vivos e, enquanto tais se encontram em constante transformação; e do ponto de vista conceitual, ao afirmar uma pureza, a própria idéia de identidade étnica fica cerceada. Ao desconhecer a importância da cosmografia de que fala Little (2002), a legislação acaba por delimitar seu próprio alcance.

Cyro H. de Almeida Lins (2006), nesse sentido, traz uma bela contribuição ao mostrar que os quilombolas de Sibaúma - RN se reconhecem e se afirmam como pertencentes a uma identidade diferencial, ainda que resistam à terminologia de *remanescentes de quilombo*, que em sua memória refere-se a um período e a uma imagem depreciativa, ao contrário do período de fuga em que seus parentes lograram êxito e que é visto pelo grupo como motivo de orgulho. Vêm-se também como legítimos possuidores de direitos de acesso às políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas; entretanto, em relação à

demarcação do território, o grupo se encontra dividido, uma vez que parte dele não aceita a titulação definitiva de suas terras por não concordarem com seu caráter *proindiviso*, coletivo, inalienável, indisponível, imprescritível e impenhorável. Devido à característica turística dessa região, para muitos quilombolas tal caracterização de sua territorialidade a tornará inviável para sua inserção no mercado. Acredita-se que conflitos iguais a esse serão cada vez mais comuns, remetendo a um problema maior: a questão da cidadania, ou melhor, de sua aplicabilidade.

A idéia de cidadania é devedora dos preceitos da Revolução Francesa e é um meio-fim para se atingir a liberdade, a fraternidade e a igualdade, que são os princípios da justiça e da democracia. O ideal de uma cidadania plena e efetiva é sua capacidade de afirmar os preceitos de justiça e democracia. Por esta concepção, a cidadania é a garantidora da *res publica*, e os cidadãos são aqueles que participam da coisa pública. Historicamente, a definição do que é cidadania varia de acordo com o tempo e com o sistema político, econômico, social, religioso.

Em nossa tradição, cidadania é a busca pela garantia da universalização dos direitos e deveres para os membros da sociedade. Quanto maior o número de cidadãos em uma sociedade, maior o grau de sua democracia e justiça. A universalização do acesso à justiça e à democracia, assim como o pleno exercício de ambas, é uma boa medida da prática da cidadania.

No Brasil, a efetiva prática da cidadania é acompanhada por duas características: 1- sua precocidade, cerca de 20 anos, se tomarmos como marco a promulgação da Constituição de 1988, de caráter democrático; 2- seu caráter hierárquico, que se torna claro no tratamento dirigido a diferentes cidadãos, como que separando a cidadania em gradações tão bem expressas no cotidiano.

Fábio Reis Mota (2005) afirma que a cidadania no Brasil é entendida como uma concessão do Estado à Sociedade, e não como um direito de todos os cidadãos. O autor, com base nos escritos de Wanderley Guilherme dos Santos (1979), denomina esta característica de “cidadania regulada”, pois não permite a autonomia do cidadão em relação ao Estado. Esta *cidadania regulada* é a clarificação da característica autoritária do *Estado-Nação* brasileiro.

A *cidadania regulada*, em vez de tornar o cidadão autônomo, acaba por torná-lo tutelado. Tal característica é explicitada em relação às comunidades quilombolas, na medida em que: 1 - o ato meramente de registro para fins burocráticos e de políticas públicas a cargo da FCP se transforma em expedição de um certificado de auto-reconhecimento (o que em si mesmo já representa uma contradição), ou seja, o ato que deveria ser meramente de registro é transmutado simbolicamente em uma concessão por parte do poder público, de forma que de novo a primazia recai sobre Estado tutelar; 2 - a consecução do título de propriedade territorial tem como característica, *a priori*, ser coletivo, indivisível, inalienável, indisponível, imprescritível e impenhorável.

Entende-se e considera-se esta forma de reconhecimento territorial como eficaz porque respeita as características étnicas mais gerais do grupo e de seu *locus* étnico. É também uma medida garantidora contra os esbulhos que possam vir acometer estes grupos, quer por parte dos grandes interesses mercadológicos quer pelos interesses do *Estado-Nação* diante de um outro contexto e de uma outra hegemonia. No entanto, do ponto de vista etnográfico, e para ser coerente com o nosso *métier*, deve-se exercitar o estranhamento e afirmar que essa predefinição do território quilombola violenta a autonomia, as dinâmicas e as peculiaridades de cada grupo específico, pois impõe de fora para dentro e de maneira tutelada uma realidade operacionalizada por grupos externos. O que se pretende não é uma condenação desta modalidade de definição territorial; não se trata de uma oposição por princípio à idéia do território *proindiviso*, coletivo, inalienável, indisponível, imprescritível e impenhorável, e sim um chamado para uma discussão mais efetiva da postura do *Estado-Nação*, de sua ideologia territorial fundada no conceito de soberania e exclusividade no controle do território. Em outras palavras, sugere-se a necessidade de um debate sobre a hegemonia territorial do *Estado-Nação*, pois ela não corresponde inteiramente à realidade destes grupos⁵⁹. Como lembra Little, “a hegemonia territorial do

⁵⁹ Neste subcapítulo foram feitas algumas considerações, que reconhece-se bastante incompletas, sobre a idéia de cidadania e sobre a concepção jurídica de território quilombola, definido pela hegemonia do *Estado-Nação*. Esse exercício é falho e incompleto, pois não recupera de modo satisfatório a dimensão processual da consolidação da cidadania. A questão do marco legal definido como um *a priori* do Estado, sua hegemonia e ação tutelar, bem como sua característica tutelar e hierárquica ocorrem ao longo de toda a história de formação do *Estado-Nação*. No

Estado-Nação requer que outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este”.

A consecução de uma cidadania plena e a efetiva participação das populações tradicionais nas diretrizes das políticas públicas, em uma tradição cidadã, pressupõe a compensação das desigualdades do mercado e a concessão de um *status* pleno e integral. A predefinição da titulação territorial sem a consulta aos grupos interessados diminui a plenitude e a integralidade deste *status* e vai contra as dinâmicas e especificidades de cada grupo. Dito de outro modo, a legislação obriga os grupos específicos a se encaixarem no marco legal único do Estado.

entanto, não ocorre da mesma forma. Se se critica o *Estado-Nação* após a abolição por criar novas práticas ignorando os antigos sistemas e regimes de exploração. Com o conjunto legal a respeito dos quilombolas, ainda que mantendo as características acima descritas como negativas a intenção foi oposta: o *Estado-Nação* não mais ignora esses antigos sistemas e a sua forma busca igualar os tratamentos. Dito de outro modo esse sub-capítulo é um convite ao debate a respeito da questão territorial quilombola. Não se critica aqui as características dessa territorialidade e sim como ela foi definida de antemão. Não se propõe aqui uma solução alternativa a esta característica coletiva, indivisível, inalienável, indisponível, imprescritível e impenhorável. Portanto este sub-capítulo deixa em aberto algumas perguntas: Como se daria uma nova solução diferente dessa? Seria independizando esses grupos e lançando-os no jogo competitivo do mercado de terras? Perguntas essas que repasso aos leitores. Foi essa a intenção deste sub-capítulo, um convite ao incitamento dessas e de outras questões referentes à relação *Estado-Nação*, populações historicamente oprimidas e a dimensão de recuperação dos direitos de cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assegurar tais direitos é então um problema que transcende as práticas sociais e esbarram no ideário político vigente. Confronta-se com a história mais geral da nação brasileira e com o pensamento social dominante. No interior desse pensamento supõe-se ao negro como integrado ao conjunto da sociedade a partir da abolição (...) isso redime a consciência nacional, já que os problemas vividos pelo contingente negro seriam, portanto, decorrentes de sua própria natureza ou a natural falta de mérito para conquistar um melhor lugar social, uma efetiva participação na sociedade.

Neusa Gusmão

Ao longo deste trabalho procurou-se, partindo da categoria *remanescentes de quilombos*, ou quilombolas, traçar um quadro da atividade antropológica em sua atuação acadêmica, política ou profissional, e na relação com outro campo profissional e do saber, o direito. Teve-se o cuidado de mostrar que, apesar das diferenças epistêmicas, em um trabalho de perícia antropológica, quando se é chamado na qualidade de experto, as fronteiras entre estes dois campos são tênues. Através do contraditório, levantaram-se dúvidas a fim de exercitar uma das obrigações do antropólogo - o pensamento crítico e relativizador em relação às categorias envolvidas com a problemática -, sem, entretanto, deixar de afirmar posições, quando as considerar necessárias.

Mostrou-se que a Antropologia é uma forma de conhecimento, uma disciplina acadêmica, mas também um modo de se ver e de se estar no mundo. Por estas características, o fazer antropológico é, antes de tudo, um fazer político e o antropólogo é um ser político, principalmente em um trabalho de perícia. A este respeito, considera-se emblemática a postura adotada por Mariza Correa em um texto/comentário sobre um artigo escrito por Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos sobre a problemática das cotas raciais em universidades públicas:

Por isso, creio que a parte mais interessante do artigo é a que compara o trabalho do antropólogo como perito nesse caso à peritagem antropológica regularmente feita a pedido da justiça -

sob os auspícios da ABA - nos casos de demarcação de terras indígenas. Creio também que os autores poderiam ter ido adiante nesse questionamento, já que mencionam o fato de a FUNAI ter assegurado cotas para índios nas universidades. Não creio ter visto nenhum artigo sobre esse fato em nenhum de nossos jornais diários ou revistas antropológicas - apesar de haver em todos esses meios de comunicação um farto debate sobre se as cotas para negros na universidade deveriam existir ou não. Também não vi nenhum debate sobre a distribuição de terras, algumas delas com reservas minerais riquíssimas, a descendentes de índios e, agora, também, de quilombolas. Parece-me que, se vamos contestar o papel de perito dos antropólogos, é preciso contestá-lo em geral e não apenas a partir de um exemplo específico, caso em que pareceria haver má vontade da comunidade antropológica com os antropólogos envolvidos naquele caso.

Apesar de a discussão sobre cotas universitárias aos afro-descendentes - que me parecem um equivalente simbólico das terras dadas aos índios no nosso país (demarcação que, anos atrás, se centrou, justamente, em como se definia quem era índio) - não estar no centro da discussão nesse artigo, ela é uma presença gritante, já que é só graças à sua existência nesses últimos anos que a Universidade de Brasília pode meter os pés pelas mãos ao criar a tal comissão de averiguação racial. E é evidente que se trata, num caso como no outro, de uma questão política, não científica. Que interesses políticos se valham, retoricamente, da ciência para melhor salvaguardá-los, é coisa antiga num mundo no qual a ciência é tão valorizada. Marcos e Ricardo poderiam até ter lembrado velhos equipamentos e testes (americanos) usados em algumas das pesquisas do Projeto UNESCO, e que eram aplicados a membros de comunidades rurais brasileiras, com o intuito de comprovar "cientificamente" a cor dos entrevistados. Portanto, assim como a burocracia da universidade merece ser criticada por ter usado a ciência como pretexto para sua avaliação objetiva dos candidatos, nós todos merecemos ser criticados se pretendemos que o que fazemos em casos semelhantes é parte de nosso arsenal teórico ou de nossas práticas de pesquisa - se é, enfim, uma atividade científica. Não, é política, e isso deveria poder ser dito com todas as letras para que, assim, possamos ter clareza sobre nossos horizontes e limites como cidadãos - que não deveriam ser mais dilatados nem mais estreitos do que os dos cidadãos do país em geral. Ou seja, se a identidade (esse termo tão esgarçado) dos envolvidos está, como dizem os autores, em constante rearticulação, há uma disputa política em andamento na nossa sociedade sobre qual a feição que tal identidade deverá ter e, assim, é perfeitamente legítimo tanto defender a existência de cotas na universidade quanto criticar sua aprovação. O que não é legítimo é desqualificar a postura dos defensores de um ou outro campo, sugerindo que se trata de uma postura "não científica", e sugerindo no mesmo passo que a postura adotada por quem fala é a única embasada em razões científicas. As causas para tais ou quais movimentações políticas são também políticas (CORREA, 2005:268-269).

Percebe-se que o texto de Mariza Corrêa é recheado de ironias, ambíguo às vezes, deixando entrever que devemos decidir: ou fazemos política ou fazemos ciência; e que o problema se encontra na mistura desses dois fazeres. A autora deixa entender que, ao optarmos por uma postura política, estamos *como que* entrando em uma zona de perigo, pois liminar entre o fazer científico e o fazer político. O que o seu texto denota é o medo da imbricação entre dois fazeres. Assim deduzimos que, para ela, a prática antropológica, em sua sacralidade, não pode e não deve ser imaculada. A respeito das misturas que contaminam o sagrado, Mary Douglas (1991:20) já alertava:

É neste sentido que o universo se encontra dividido entre as coisas e as ações que estão sujeitas a restrições e aquelas que não estão. Certas restrições visam proteger os deuses das profanações e outras proteger o profano das perigosas intromissões divinas. As regras relativas ao sagrado destinam-se, então, a manter os deuses a distância, e a impureza constitui, nos dois sentidos, um perigo: através dela, o indivíduo pode entrar em contato com o Deus.

Nesse sentido, é sintomático quando a professora Mariza Corrêa escreve:

(...) ela é uma presença gritante (*referindo-se às cotas raciais*), já que é só graças à sua existência nesses últimos anos que a Universidade de Brasília pode meter os pés pelas mãos ao criar a tal comissão de averiguação racial. E é evidente que se trata, num caso como no outro, de uma questão política, não científica.

Apesar de Mariza Corrêa, ao final da citação, nomear as coisas como são: “As causas para tais ou quais movimentações políticas são também políticas”, o desconforto permanece. Ou seja, foi a questão política que obrigou a antropologia da UNB a *meter os pés pelas mãos*, melhor seria não ter se envolvido com ela. É sobre desconforto que trata este trabalho, e é esta a dificuldade enfrentada na elaboração de um laudo, um relatório antropológico ou seus equivalentes. Ao longo da dissertação, procurou-se discutir as dificuldades cidadãs e políticas que se transmutam em questões éticas, metodológicas e epistêmicas na elaboração de um trabalho de natureza pericial no campo da antropologia. São estas dificuldades que nos “rondam” durante a elaboração dos trabalhos com características periciais e se expressam em nossos debates. No entanto, ao contrário da posição de Mariza Corrêa, esse desconforto que preferimos tratar como imbricação, para nós, é positivo e fonte de um diálogo frutífero.

Na realização deste tipo de trabalho, não se pode desconhecer, por exemplo, as características políticas da categoria quilombola, a importância de seus atores e o significado dos nossos trabalhos. Como já alertou Bourdieu (1989;1998), as categorias são formadoras do mundo social e dos seus grupos e, enquanto tais, participam das lutas políticas. E a postura acadêmica é em si mesma um posicionamento. Conforme comentário de Mari Baiocchi (1995:36), “a questão quilombo transcende a questão histórica, a arqueologia ou quiçá a própria antropologia”, ela tem importância sócio-política, como um referencial no processo escravocrata, nas resistências por liberdades, na formação do povo brasileiro, nas relações de solidariedade, na trajetória do africano no Brasil, ao que se pode acrescentar: na relação do *Estado-Nação* brasileiro com o território e a territorialidade de suas populações tradicionais.

A forma final desta dissertação poderia ser tomada como um ensaio e, portanto, ela contém indecisões, inseguranças, opiniões. O texto, dependendo do leitor, poderá ser classificado como *confuso*, não pela presença de uma polifonia, ou seja, por permitir as vozes dos sujeitos de estudos, e sim por tentar-se (não se sabe se houve êxito na tentativa) ser dialógicos e por buscar-se conciliar pontos aparentemente contraditórios. Assim procurou-se mostrar que a categoria quilombola e sua materialização em um território (onde se expressa sua materialidade e imaterialidade) é considerado um patrimônio e anti-patrimônio; que busca reparar o passado, mas com um olhar no futuro; que tem o mérito de conceder uma reparação, que não deve ser entendida de forma particularizada, como se buscasse reparar somente os atingidos direta e indiretamente pelo fenômeno da escravidão. Ela deve ser entendida como um momento de expiação pública e lembrança de um sofrimento; uma responsabilização de todos e uma forma de exercício de cidadania.

A questão quilombola, ao afirmar a diferença em relação ao restante da sociedade, introduz uma cizânia no senso comum formador do ideário de nação brasileira. A afirmação de uma identidade particularizada, ou seja, a auto-identificação como quilombola, introduz uma idéia ainda não assimilada - tanto pelo senso comum quanto por certas posturas políticas que se transmutam em científicas e jurídicas - de que ser igual é ter o direito de ser diferente e afirmar

essa diferença. A questão quilombola, portanto, mesmo em sua re-significação através do conceito de identidade étnica, que, como foi mostrado, não se trata de uma definição *essencialista* e exclusivamente *racialista*, ainda é percebida através de *essencialismos* e estes são vistos como uma ameaça ao discurso homogeneizador da formação nacional. Neste sentido, a consecução da idéia de quilombolas ou de *remanescentes de quilombo* acabaria por ferir o projeto hegemônico pós-abolição, ou seja, a harmonia e a cordialidade brasileiras. A sua afirmação é um rompimento com a idéia do igualitarismo universalista e com o discurso de inclusão (que, diga-se de passagem, se deu pela assimilação violenta). Portanto, sua entrada na cena pública causa comoção e aciona o emocional dos indivíduos, e não é por outro motivo que esta questão vem causando polêmica. As populações quilombolas, entendidas no senso comum, a partir e somente de um lugar *racializado*, acabam sendo as responsáveis por expor uma nação, como bem definiu Mariana de Lima e Silva (2007:8):

(...) cujo convívio harmônico estava sustentado graças ao não reconhecimento da existência de diferenças. Tolera-se a diferença, desde que essa não seja, de fato, diferente. Prega-se uma miscigenação genérica que caracteriza certo bom convívio entre as raças desde que as pessoas não se considerem distanciadas deste projeto e não formem identidades paralelas a ele. Ou, desde que a suposta cordialidade jamais traga à tona seu projeto de silenciamento sobre um passado de intensa violência sobre a qual a elite jamais se responsabilizou (...).

É calcado neste sentimento de nacionalidade, assimilacionista e universalista, e no desconhecimento da idéia de etnicidade, que a questão quilombola sofre seus maiores ataques, e os antropólogos envolvidos com a questão são constantemente acusados de propagadores da discórdia e da divisão, através da invenção de quilombolas (a esse respeito foi elaborado um apêndice a este trabalho).

Buscou-se mostrar que a categoria jurídica de *remanescentes de quilombo* ou quilombola, é tributária de uma conceituação longa e multifacetada, para a qual foi importante tanto a presença acadêmica quanto a militante. Ou seja, da presença militante a categoria quilombola herdou a idéia de resistência, de luta simbólica, um discurso que afirma a questão do quilombo, enquanto uma política de ação afirmativa e uma denúncia do racismo à brasileira. Da presença dos

estudiosos, a categoria quilombola herdou de um longo, amplo, profícuo e diversificado debate, a idéia re-significada de *remanescentes de quilombo* e, de forma particular da presença antropológica, a importância do caráter etnográfico da pesquisa de campo no processo de identificação e delimitação do território e na legitimação da importância do auto-reconhecimento. Da junção destas “heranças” é possível e necessário adotar-se uma postura não *essencialista* (e não *racialista*), mas ao mesmo tempo afirmar que tal categoria e sua existência real, através da aplicabilidade prática do art. 68 do ADCT, é uma postura política de enfrentamento a um discurso de não-reconhecimento das diferenças, sejam elas em suas características étnicas ou raciais (fenotípicas), que se expressam tanto no mito da democracia racial quanto no universalismo igualitário, de características assimétricas tão bem expressadas na locução “*Você sabe com quem esta falando?*”.

Demonstrou-se também que a *essencialização* da luta não condiz com a realidade destes grupos (por isso a importância do estar lá, do trabalho etnográfico), uma vez que, definitivamente, tais grupos não são *pequenas áfricas entre nós*, ou *isolados negros*; por outro lado, não se pode resumir a luta quilombola somente a uma luta fundiária. Não se falou de uma reforma agrária ou urbana convencional, pois se trata, não de uma luta por terra, e sim por um território, que se constitui como um *locus* carregado de uma história singular (marcada pela perseguição, discriminação e pré-conceito), de uma tradicionalidade e de uma memória. Com um modo específico de exploração ambiental, com uma dinâmica e uma organização próprias, tão bem definidas por Little (2002) como territórios sociais, ou seja, constituído *por* e *para* seus membros.

Esses territórios sociais, *locus* étnicos, são depositários de significações em vários níveis e épocas, seja para os quilombolas, para seus vizinhos ou para o imaginário da sociedade brasileira, seja no passado ou no presente. A sua persistência-existência é denotativa de sua importância na formação da identidade nacional.

A delimitação de um território para os quilombolas é um avanço jurídico e político, ainda em vias de construção. No entanto, em virtude da dinamicidade

dos eventos, deve-se constantemente exercer o saudável exercício do estranhamento. Por isso, na parte final do trabalho foram feitas algumas considerações, que se reconhece bastante incompletas, sobre a idéia de cidadania e sobre a concepção jurídica de território quilombola, definido pela hegemonia do *Estado-Nação*. O que se quer, mais uma vez, é afirmar, tal como já havia sido feito ao longo do trabalho, a importância da etnografia como veículo de consecução da vontade do grupo estudado. Por isso concorda-se com Sígria Dória (1995:22), ao dizer que

não é tarefa do etnógrafo julgar os resultados de seu trabalho por uma ou outra perspectiva estranha à lógica do grupo estudado, nem obedecer aos critérios adotados por quaisquer instituições com vistas à demarcação. A toponímia, na medida em que é indicativa de usos sociais pretéritos ou atuais, é testemunho preciso na reconstituição de uma história regional não documentada. Mas foi considerada apenas, e na medida em que fossem encontradas referências a ela como espaços conhecidos e vividos, no passado e no presente.

No relatório etnográfico, os grupos devem ser apresentados com toda a sua vivacidade e dinâmica político-cultural, visto que, do contrário, passar-se-ia a idéia de que são obras de arte, tesouros salvos de um passado visando manter uma tradição. Para que a multi-etnicidade e a existência de múltiplos *outros* se tornem visíveis, de fato e de direito, é necessário que, na prática, exista o que Clifford (2003) denomina de projetos de *minoría* ou *oposição*. Estes projetos são prolongamentos das tradições de cada grupo e devem ser tomados e representados da forma como os próprios os fazem no dia-a-dia, para o que se torna vital e necessária a presença de membros do grupo na elaboração de todas as fases do processo. Tal presença permite que o grupo seja entendido como parte de uma tradição dinâmica e em constante mudança, e não como uma reminiscência, um artefato salvo do passado.

Ao longo do trabalho também foi mostrado que os quilombolas são um grupo étnico, ou seja, é um grupo *para si* e *em si*. Um grupo *em si* na medida em que se reconhecem enquanto um coletivo diferenciado e em relação contrastiva com outros grupos sociais. É um grupo *para si* na medida em que são unidades com finalidades políticas. Para Barth (1998), a cultura não é algo fixo e, portanto, pode sofrer e sofre diversas variações, tanto temporais quanto adaptativas. No

entanto, sua organização ordena um padrão que distingue os membros do grupo dos não-membros. Por sua vez Weber (2004) afirma que a idéia de étnico é conformada por vários fatores, tais como visão de mundo, língua própria, religião, lugar de origem, relações de consangüinidade, mas o motriz, a essência da idéia de etnicidade é a unidade de ação. Em outras palavras, uma união em termos de vontade política. O que se quer afirmar é que essas coletividades, em sua existência *em si*, são um fenômeno histórico para além do *Estado-Nação*, de sua juridicidade, dos movimentos sociais e dos estudiosos. Entretanto, sua tomada de consciência, enquanto uma coletividade *para si*, ou seja, como uma união em termos de vontade política, é fruto de uma construção de ordem tripla, dos próprios quilombolas, dos estudiosos e dos militantes pró-quilombolas.

Ao afirmar-se este movimento como uma construção, pretendeu-se mostrar que, conforme ensina Maurice Halbwachs (1990), o tempo presente não inventa as lembranças, estas pertencem à memória coletiva, se adaptam às circunstâncias do tempo presente e têm seu ponto de apoio em um quadro espacial, no qual a imaginação e o pensamento moldados coletivamente são capazes de se expor. O auto-reconhecimento como quilombola e sua mobilização em torno de um território são uma construção social. Tal constatação, contudo, não deve servir de contestação desse direito jurídico, como fazem os opositores dessa medida. Pelo contrário, deve-se perceber que tal estado de constantes mutações, construções, reconstruções e invenções são inerentes à sociabilidade humana, ao contrário do espaço jurídico, que, apesar de também ser uma construção inerente à sociabilidade humana, é tomado no cotidiano a partir de uma positividade, que o transmuta em um direito *como que* natural. Com referência a isso, corretamente Halbwachs (1990:145) considera o espaço jurídico “uma convenção que violenta a realidade, já que os indivíduos mudam incessantemente”. Tal como o autor, não se deve desmerecer o espaço jurídico, pois sua existência é vital, mantendo um equilíbrio e oferecendo um sentimento de estabilidade e permanência, sem os quais não poderíamos, sem sobressaltos, viver o cotidiano.

O que se mostra também é que lidamos sempre com categorias sociais, e não com categorias naturais. Assim, tanto a conceituação quilombola quanto o

direito à propriedade privada, por exemplo, são construtos sociais e formas provisórias que encontramos para regular a vida cotidiana, tal qual o espaço jurídico. Tais construtos, no entanto, não são “simples e puras invenções”, pois estão calcados em fatos históricos, lembranças coletivas e em um quadro espacial. Assim, se é permitido falar-se em propriedade privada, pode-se também falar em propriedade de *remanescentes de quilombo*. Isto porque tal categoria é reconhecível por nossas lembranças coletivas e chanceladas em um quadro espacial; não seria possível falar-se em *remanescente de quilombos* em outra realidade, na Rússia, por exemplo.

Ter clara essa realidade permite o rompimento com o discurso dominante, introduzindo o direito à diferença. Contudo, é necessário que o direito à diferença, para atingir sua plenitude, não funcione somente de acordo com os padrões dos *iguais*, e sim através de um misto entre os padrões destes e dos que se consideram *diferentes*. Do contrário, deixa de ser um direito e torna-se uma imposição. Para que o direito se expresse enquanto tal, é importante a participação deste *outro* na efetiva elaboração das legislações e políticas públicas, de forma que este *outro* também seja um construtor da cidadania e não somente seu receptor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. *In* SMDDH; CCN. (Org.) Frechal. **Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista**. São Luís: 1996, p. 11-19.

_____. Os Quilombos e as Novas Etnias. *In* O'Dwyer, Eliana C. (Org) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.83-108.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso **comum e conflito**. *In*: Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. **Coleção “Tradição & Ordenamento Jurídico**. Vol.2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus: 2006, p. 101-132.

ALONSO, Sara. Um exercício reflexivo da produção temática dos remanescentes comunidades de quilombo. *In*: **Fazendo a Unidade: uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamarý como quilombos**. 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 43-93.

AMARAL, Rita de Cássia. Cidade em Festa: o Povo de Santo (e Outros Povos) comemora em São Paulo. *In* MAGNANI e TORRES (org). **Na Metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: Edusp, 1996.

ANJOS, José Carlos G dos. 2005 “Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas.” *In* LEITE, Ilka B. (Org) **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. ABA/NUER. Florianópolis, 2005, p.89-112.

ANDRADE, Lúcia M.M. Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico. *In* O'Dwyer, Eliana C. (Org) **Terra de Quilombos**. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro: 1995, p. 47-60.

ARANTES, Antônio Augusto. A Guerra dos Lugares: sobre fronteiras Simbólicas e Liminaridades no Espaço Urbano. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 23,1994. p. 191-203.

ARRUTI, José Maurício A.P. A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas. *In*: **MANA** 3(2), 1997, p. 7-38.

_____. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. *In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA)*, 2003.

_____. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

BAIOCCI, Mari de N. Kalunga: Sagrada Terra. *In: O'Dwyer, Eliana C. (Org) Terra de Quilombos*. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro: 1995, p.35-46.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras Negras: invisibilidade expropriada. **Núcleo de Estudos sobre identidade e relações interétnicas**, Florianópolis, ano 1, n. 2, 1991. Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (orgs.). Teorias da Identidade*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-227.

BLANCO, Yedda A O C; BLANCO, Ramiro C. H. C. **Um Quilombo**. Disponível em <http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>. Acesso em nov./2006.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. *In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **A economia das Trocas Lingüísticas**, 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CABRAL, Sérgio. **As Escolas de Samba do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O movimento dos conceitos na antropologia *In O trabalho do antropólogo*. Editora Unesp, São Paulo e Paralelo 15, Brasília. 2ª ed., 2000.

CARREIRA, Elaine de A. O lugar da Antropologia no campo multidisciplinar do laudo. *In LEITE, Ilka B. (Org) Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. ABA/NUER. Florianópolis, 2005, p. 239-248.

CARVALHO, José Jorge. Prefácio. *In CARVALHO, José Jorge (Org). O Quilombo do Rio das Rãs*. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador: EDUFBA, 1996 p. 7-10.

CARVALHO, Maria Celina. **Bairros Negros do Vale do Ribeira: do “Escravo” ao “Quilombo”**. 2006. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, p. 3-8.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 1998.

_____. Museologia e contra-história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. *In*: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. São Paulo: Ed DP&A, 2003.

CORREA, Mariza. Os ciclistas de Brasília. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, 2005. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100025&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: julho de 2007.

CRAPANZANO, Vincent. O dilema de hermes: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica. 2004. **Teoria&Sociedade** 12.2, Belo Horizonte, UFMG.

Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa (edição reduzida do Médio Dicionário Aurélio). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988. (6ª ed., 1991.)

DORIA, Siglia Z. O Quilombo do Rio das Rãs. *In*: O’Dwyer, Eliana C. (Org). **Terra de Quilombos**. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 1995, p.3-34.

DORIA, Siglia Z. e CARVALHO, José Jorge. O processo de ocupação do da região do Rio das Rãs. *In*: CARVALHO, José Jorge (Org). **O Quilombo do Rio das Rãs**. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador: EDUFBA, 1996 p.83-114.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

FIGUEIREDO, Leandro M. Remanescentes de Quilombos. Índios, meio ambiente e segurança nacional: ponderação de interesses constitucionais. *In*: NEAD DEBATE (Org). **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências**. Brasília: NEAD/MDA, 2006, p. 57-69.

FOUCAULT, Michael. As Ciências Humanas. *In*: **A palavra e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui. **Diálogo**, 22 (3), p.58-63, 1989.

_____. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, Flávio dos Santos. Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 29, p. 113-142, 1996.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. **Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2001.

GONÇALVES, José Reginaldo S. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Cap. 1 **Raça e racismo no Brasil**. In: Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Cap. 2 **Racismo e anti-racismo no Brasil**. In: Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Cap. 3 **“Baianos” e “paulistas”:** duas “escolas” nos estudos brasileiros de relações raciais. In: Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Cap. 4 **Cor, Classes e Status**. In: Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Cap. 5 **Voltando a Thales de Azevedo**. In: Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Introdução. In: **Uma negação da ordem escravista. Quilombos em Minas Gerais no século XVIII**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

GUSMÃO, Neusa Maria M. Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra In: O'Dwyer, Eliana C. (Org). **Terra de Quilombos**. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro, 1995b p. 61-78.

_____. Introdução. In: **Terra de Pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Fundação Cultural Palmares/MINC. Brasília, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva e o Espaço**. São Paulo: Vértice, 1990, p. 131-160.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: A Invenção das tradições. HOBSBAWN e RANGER. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LEITE, Ilka B. **Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** Disponível em:

<http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21> Consultado em 07/11/03.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

LIMA, Deborah M *et al.* **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural de Mumbuca: “O Quilombo de Mumbuca, Baixo Jequitinhonha, Minas Gerais”.** Belo Horizonte, 2007.

LINHARES, Luís Fernando **Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão.** Artigo do mês. NEAD/MDA. Disponível em:

<http://www.nead.org.br/index.php?acao=biblioteca&publicacaoID=215>, consultado em dezembro de 2006.

LINS, Cyro H. de A. **“Sou quilombola, mas não quero a demarcação”: Aspectos políticos da construção da identidade Étnica na comunidade quilombola de Sibaúma-RN.** Disponível em:

http://www.nead.gov.br/tmp/encontro/cdrom/gt/3/Cyro_H_de_Almeida_Lins.pdf consultado em maio de 2007.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia** N° 322. Departamento de Antropologia/UnB. Brasília 2002.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o Campo é a Cidade: Fazendo Antropologia na Metrópole. In: MAGNANI e TORRES (org). **Na Metrópole: textos de antropologia urbana.** São Paulo, Edusp, 1996, p. 12-53.

MARQUES, Carlos Eduardo. **O Patrimônio Imaterial na perspectiva antropológica: desafios ao velho paradigma ocidental da dicotomização e objetificação.** Monografia final do Curso de Ciências Sociais apresentada como avaliação parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. (2005, mimeo).

MATA, Sérgio da. Georg Simmel em Palmares. **CRONOS: Revista de História** N° 8 abr 2005. Pedro Leopoldo MG. p.73-103

MELLUCI, Alberto. **A invenção do presente.** Petrópolis: Vozes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. O Espaço. *In: Fenomenologia da Percepção.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. **Estudos afro-asiáticos.** Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, 2003. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2003000300007&lng=pt&nrm=iso>.

MOTA, Fábio R. O Estado contra o Estado: direitos, poder, conflitos no processo de produção da identidade “quilombola” da Marambaia. *In*: LIMA, Roberto K. (org). **Antropologia e Direitos Humanos 3**. Niterói Ed. UFF, 2001. p. 133-183.

NASCIMENTO, Abdias. 1980 Documento nº 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. *In*: NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: documentos de uma militância Pan Africana**. Petrópolis, Editora Vozes.

NINA RODRIGUES, Raimundo. As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX, Palmares. *In*: NINA RODRIGUES. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2004, 89-117.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetinga**. São Paulo: Edusp, 1998.

O’Dwyer, Eliane C. Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina. *In*: LEITE, Ilka B. (Org). **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. ABA/NUER. Florianópolis, 2005, p. 215-238.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais**. Rio de Janeiro: Ed. Contra capa, Rio de Janeiro, 1998. p. 269-295.

_____. Carta da ABA - Associação Brasileira de Antropologia dirigida à Senadora Benedita da Silva, datada de 22.05.1995 - Rio de Janeiro. *In*: Regulamentação de terras de negros no Brasil. **Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas** /Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1. 2 ed.(1997) - Florianópolis: UFSC, 1997.

OLIVEIRA, Osvaldo M de. O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial. *In*: LEITE, Ilka B. (Org). **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. ABA/NUER. Florianópolis, 2005, p. 147-156.

PEIRANO, Mariza G. S. O antropólogo como cidadão. *In*: PEIRANO, Mariza G. S. **Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 85-160.

PEREIRA, Deborah M. D. de B. Breves considerações sobre o Decreto nº 3.912/01 *In*: O’Dwyer, Eliana C. (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.281-289.

POUTGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **A etnicidade: um novo conceito para um fenômeno novo**. Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos

Étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998 p. 21-32.

PRICE, Richard. Introduction. *In*: PRICE, Richard (Org). **Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas**. New York: Doubleday/Anchor. 1973

RICOUER, Paul. **O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.

RODRIGUES, Neidson. **Ciência e linguagem : introdução ao pensamento de Saussure**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.

ROHRIG-ASSUNÇÃO, Matthias. Quilombos Maranhenses. *In*: REIS, J. J e GOMES, F.S. (Orgs). **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1990.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 258p. (p. 68-142).

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista Antropológica**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100011&lng=en&nrm=iso>. Access on: 06 Oct 2006. doi: 10.1590/S0034-77011999000100011.

SCHWARTZ, Stuart B. Quilombos ou Mocambos. *In*: Silva, M.B.N. Da (Org). **Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil**. Lisboa: Verbo, 1994.

SILVA, Dimas Salustiano. Constituição e Diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil. *In*: O'Dwyer, Eliana C. (Org). **Terra de Quilombos**. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro, 1995 p. 95-110.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 7ª Ed, São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1991.

SILVA, Mariana de L. Introdução: o sincretismo como aspecto identitário. *In*: **Pela persistência da diferença: Desvendando o discurso dos que querem nos transformar numa nação monocromática**. 2007. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Nacional de Brasília. Introdução.

SILVA, Vagner Gonçalves da. As Esquinas Sagradas: o Candomblé e o Uso Religioso da Cidade. *In*: MAGNANI e TORRES (org). **Na MetrÓpole: textos de antropologia urbana**. São Paulo, Edusp, 1996.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Toward a multicultural conception of human rights. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, n.18, 1997.

_____. As tensões da modernidade(2): Direitos Humanos, globalização, culturas, interculturalidades, multiculturalismo, ocidente e islamismo. *Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, Ano 5- n. 10. 2001.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade** – Volume 1. São Paulo: Imprensa Oficial e Editora UnB, 2004. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, a partir da quinta edição, revista, anotada e organizada por Johannes Wincklemann. Revisão Técnica de Gabriel Cohn.

Documentos e Legislação

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

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

BRASIL. **Decreto Presidencial 3551/2000 de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. <http://www.cultura.gov.br/legislacao/decretos/index.html>

BRASIL. **Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. In: Diário oficial da União Edição Número 227 de 21/11/2003

BRASIL. **Decreto Presidencial 5051/2004 de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:

http://www.trt02.gov.br/geral/tribunal2/Legis/Decreto/5051_04.html

BRASIL. **Decreto Presidencial 6.040/2007, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em:

<http://www.cedefes.org.br/new/index.php?conteudo=materias/index&secao=5&tema=25&materia=3371> em 25 de maio de 2007

BRASIL. Instrução Normativa Nº 20, de 19 de Setembro de 2005 do Ministério do Desenvolvimento Agrário-Instituto Nacional De Colonização e Reforma Agrária. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Diário Oficial da União Edição Número 185 de 26/09/2005.

BRASIL. Portaria nº 6 DE 1º DE MARÇO DE 2004 do Ministério da Cultura-Fundação Cultural Palmares. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo de que trata o art. 68/ADCT, e o disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal. Diário Oficial da União Edição Número 43 de 04/03/2004.

MARCHA ZUMBI CONTRA O RACISMO, PELA CIDADANIA E VIDA. BRASÍLIA, 1996.

PATRIMÔNIO IMATERIAL. Estratégias e formas de proteção.Publicação do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial do Ministério da Cultura, GTPI-MinC. Brasília, 1998.

OS QUILOMBOLAS E A MÍDIA

Neste apêndice, pretende-se, com base em matérias jornalísticas ou opinativas, demonstrar como afirmado ao longo do trabalho e de forma específica nas Considerações Finais, o desconhecimento a respeito da temática discutida.

Metodologicamente, esse apêndice tem como origem a troca de matérias enviadas ao *Fórum Virtual de Discussão do Grupo de Trabalho sobre Quilombos*, da Associação Brasileira de Antropologia, mediado pelo antropólogo Ricardo Álvares, e abarca o período de setembro de 2006 a setembro de 2007. O endereço da Comunidade é gtquilombos@googlegroups.com.

Ainda do ponto de vista metodológico, diante da imensa troca de informação e matérias e dos diversos casos emblemáticos de incompreensão a respeito da questão quilombola, por parte do senso comum, fomentado pela mídia que fornece informações errôneas⁶⁰, optou-se por escolher o “*imbróglio*” entre a Mídia e o Quilombo de São Francisco do Paraguaçu/BA.

Em setembro de 2006, a Comunidade de São Francisco do Paraguaçu fez circular uma carta-denúncia relatando a atitude dos fazendeiros vizinhos à Comunidade, que, apoiados pela polícia militar, realizaram de forma violenta uma reintegração de posse. Abaixo a Carta-Denúncia da Comunidade:

“Pedimos solidariedade e ajuda para divulgar!!

ASSOCIAÇÃO DOS REMANESCENTES DO QUILOMBO
 SÃO FRANCISCO DO PARAGUAÇU - BOQUEIRÃO
 Reserva Extrativista Marinha da Baía do Iguape
 Comunidade São Francisco do Paraguaçu, Boqueirão, s/n, Cachoeira – BA - CEP
 44.300-000
 CNPJ: 07838939/0001-79
 (75)3414-4079

Em 05 de setembro de 2006

⁶⁰ A respeito desta posição da mídia, Abdias Nascimento, em artigo publicado na Folha de São Paulo TENDÊNCIAS/DEBATES – São Paulo, sexta-feira 07 de julho de 2006, antevia essa reação e afirmava “um passe de mágica, deixam de existir as raças como categorias sociais historicamente construídas e também o racismo. A intenção dessa falsificação canhestra é transformar os negros de alvos em produtores do racismo”.

DENÚNCIA

NÓS, REMANESCENTES DA COMUNIDADE DE QUILOMBO SÃO FRANCISCO DO PARAGUAÇU BOQUEIRÃO, DAMOS PUBLICIDADE AOS FATOS RELATADOS A SEGUIR:

Nos últimos anos nossa comunidade tem sido vítima das ações violentas dos fazendeiros locais que buscam expulsar a população local do território historicamente utilizado por nossos ancestrais com o objetivo de especular e obter lucro com a comercialização da terra.

Desde que nossa comunidade foi certificada pelo Ministério da Cultura como comunidade Remanescente de Quilombo as ações dos fazendeiros têm sido cada vez mais intensa e violentas com o objetivo de expulsar a comunidade do território.

No dia 13 de julho deste ano, fomos surpreendidos com ação de policiais militares fortemente armados que destruíram nossas roças, derrubaram o nosso barracão comunitário onde são realizadas as reuniões da comunidade, espancaram e seqüestraram nossos animais, promoveram o terror, chingamentos (sic) e ameaças à integridade física dos comunitários. Diziam estar cumprindo ordem judicial de reintegração de posse.

O Juiz da Comarca de Cachoeira concedeu uma liminar de Reintegração de Posse para um dos fazendeiros locais sem sequer ouvir a comunidade, demonstrando uma insensibilidade para com as comunidades quilombolas.

Com o apoio do CPP (Conselho Pastoral dos Pescadores), AATR (Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais), CJP (Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Salvador) e o Mandato do Deputado Federal Luiz Alberto, conseguimos acionar o Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, a SEPPIR – Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial e o MPF – Ministério Público Federal.

Por fim, nossa comunidade obteve uma grande vitória com a declinação da competência para a Justiça Federal e a conseqüente derrubada da liminar que promovia o conflito de nossa comunidade com a Polícia Militar.

Agora, que os fazendeiros não podem mais utilizar a polícia militar para promover seus planos perversos, estão contratando serviços de policiais militares que desenvolvem ações de maneira não oficial e está colocando em risco a segurança da comunidade. Tem sido constante a prática de agressões verbais, seqüestro de animais, tiros para o alto, ameaças de morte realizadas por estes prepostos. No dia 31/08/2006, o adolescente de iniciais RGG foi abordado por um destes policiais enquanto pastoreava um animal e ameaçado morrer com um tiro na cabeça, além dos xingamentos. Foi exigido que o menos desaparecesse do território.

Mais recentemente, no dia 13 de Setembro de 2006, quarta-feira passada, os fazendeiros em consórcio: A Sra. Ângela e seu marido Lú Cachoeira (que se diz representante dos quilombolas), Dr. Ivo e a Vereadora Angélica do nosso Município estão pagando a jagunços que estão destruindo nossa plantação, arrancando a mandioca, arrancando o feijão, levaram nossos quentros (sic). Ameaçaram várias pessoas. Derrubaram a sede que estávamos construindo da associação passando com violência pelas mulheres que tentaram impedir a demolição. Trataram as mulheres com insultos de baixo escalão (sic) e ameaçou passar por cima delas se tentassem impedir.

De que vamos viver neste ano se nossa plantação foi destruída? De que vamos viver se os caminhos para o manguezal estão cercados pelos fazendeiros? De que viveremos este ano?

Apesar destas ações, nossa comunidade reafirma a decisão de LUTAR ATÉ QUE A JUSTIÇA SEJA FEITA E GARANTIDA A NOSSA PERMANÊNCIA NO TERRITÓRIO DE NOSSOS ANCESTRAIS.

SE NÃO FOREM TOMADAS AS PROVIDÊNCIAS ADEQUADAS, PODERÁ ACABAR NO PIOR!

ASSIM, SOLICITAMOS A TODOS OS CIDADÃOS QUE TOMEM CONHECIMENTO DESTES FATOS, QUE ENVIEM CORRESPONDÊNCIAS PARA AS SEGUINTE AUTORIDADES EXIGINDO AS PROVIDÊNCIAS CABÍVEIS:

Exigir o fim das ações ilegais de policiais militares lotados em Cachoeira em nosso território:

Comando Geral da PM BA

Cmt Geral: Cel. PM Antônio Jorge Ribeiro de Santana
Gabinete do Cmt Geral: (71)3117-4401/4414
Fone: (71) 3117-4410 Tele fax: (71) 3117-4802
e-mail: cq@pm.ba.gov.br

Corregedoria PM BA

Chefe: Cel PM Siegfried Frazão Keysselt
Tel: (71) 3346-3063/1760/1761(TP) Telefax/Cmdº: (71) 3346-1759
Rua Amazonas, 13, Pituba, SSA / BA - CEP 41.830-380
e-mail: correg@pm.ba.gov.br

Chefe da Casa Militar Bahia

Cel PM Christóvão Rios de Britto 3115-6511 / 6527 FAX (71) 3371-1021
Avenida Luís Viana Filho, 3ª Avenida, nº 390 - Plataforma IV - Ala Sul -
CEP 41.745-005
Centro Administrativo da Bahia
Salvador - Bahia – Brasil
cmg@cmg.ba.gov.br

Exigir do INCRA pressa na realização do processo de titulação das terras da comunidade:

Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária - INCRA

Presidente do INCRA Rolf Hackbart
E-mail: presidencia@incra.gov.br
Telefone: 3411-7474

Superintendência Regional do INCRA - Bahia

Superintendente: José Vieira Leal Filho
Substituto: Vital Jonas Pinheiro Júnior
Av. Ulisses Guimarães, 640 - Centro Administrativo
Salvador, Bahia. CEP 41746-900
Telefones: (71) 3206-6474 / 6401-6408
Fax: (71) 3371-0094 / 1747

Exigir ações efetivas de proteção da comunidade locais contra agressores:

Ministério Público FederalProcuradora-Chefe Dr^a. Auristela Oliveira Reise-mail: gabprch [prba.mpf.gov.br](mailto:gabprch@prba.mpf.gov.br)**Procuradoria da República no Estado da Bahia (PR/BA)**

Av. Sete de Setembro, 2365 - Corredor da Vitória

CEP 40.080-002 - Salvador - Bahia

Telefone: (71) 3338-1800 Fax: (71) 3336-5576

e-mail: informe [prba.mpf.gov.br](mailto:informe@prba.mpf.gov.br)**Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR**

Ministra Matilde Ribeiro

Esplanada dos Ministérios - Bloco A - 9º andar

CEP 70054-900 - Brasília - DF

www.presidencia.gov.br/seppir

Tel: 55 (61) 3326-0242

matilde.ribeiro@planalto.gov.brMarineuza Cruz Santana
Pela CoordenaçãoRoseni Santana
Pelo Conselho FiscalAnselmo Ferreira de Jesus
Pela CoordenaçãoAltino da Cruz
Pelo Conselho FiscalRonaldo Reis da Cruz
Pela CoordenaçãoMaria das Dores de Jesus Correia
Pelo Conselho FiscalAdemario Ramos da Cruz
Pelo Conselho Fiscal

Nosso contato:

Comunidade: (75)3414-4079

CPP: (71)3321-4423

CJP:3322-1034"

Diante desta ação, no mês seguinte, outubro de 2006, a AATR-BA - Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia divulgou uma carta onde solicita “a atenção e solidariedade de todas e todos para com a situação” da Comunidade de São Francisco do Paraguaçu:

Quilombo de São Francisco do Paraguaçu
 Apoio urgente ao Quilombo de São Francisco do Paraguaçu na Justiça Federal

22 de outubro de 2006

Companheiras e companheiros:

Pedimos a atenção e solidariedade de todas e todos para com a situação da Comunidade Quilombola de São Francisco do Paraguaçu, localizada no Recôncavo Baiano, que vem sendo impedida de ter acesso às terras, matas e mangues que tradicionalmente ocupam há mais de quatro séculos.

Por lutarem pela efetivação de seus direitos reconhecidos na Constituição e em tratados internacionais, estão convivendo com um cotidiano de ameaças, terror e violência por parte dos fazendeiros da região.

Quem pode imaginar pecadores/as e marisqueiras sem acesso ao mangue? Piaçabeiros sem acesso à piaçava? Rezadeiras sem acesso às folhas? Mães de Santo sem acesso aos locais sagrados da natureza?

Não falta legislação que proteja o direito à vida, à subsistência e à cultura dessa comunidade que, além de quilombola, é extrativista. Mas, no Recôncavo Baiano, ainda vale o facão na mão do capataz, a cerca em cima do mangue, a ameaça de morte, a derrubada de casas e um mandado de reintegração de posse com base em um título duvidoso e sem audiência de justificação prévia.

Apesar da ação de Reintegração de Posse proposta pela fazendeira Ângela Santana ter sido deslocada para a Justiça Federal, o novo juiz, da 1ª Vara Federal, decidiu manter a liminar de reintegração de posse, ignorando que essa decisão tem servido de um 'cheque em branco' para a fazendeira, seus capatazes e a polícia militar cometer mais abusos contra os quilombolas de Paraguaçu.

A presteza do Judiciário em decidir contrasta com a omissão do IBAMA que, desde 2000, não concedeu à comunidade o uso sobre a Reserva Extrativista Pertencente ao território (Decreto de 11 de agosto de 2000 e Lei do SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação).

Contrasta também com a lentidão do INCRA que ainda não demarcou o território, mesmo com o reconhecimento dessa comunidade pela Fundação Cultural Palmares desde 17 de junho de 2005 (Decreto nº 4.887/2003).

Por isso, mais uma vez e quantas mais forem necessárias, convocamos todas as pessoas, entidades e organizações que estão, como nós, indignadas com mais uma decisão que atenta contra os direitos fundamentais do povo negro e das comunidades quilombolas a manifestarem seu apoio à comunidade, enviando a nota anexa para o juiz federal responsável pela causa.

Quem quiser saber mais sobre o que se passa na comunidade, basta assistir ao vídeo 'Território Ameaçado - A Luta Quilombola em São Francisco do Paraguaçu', no endereço www.grifocomunicacao.com.br/doc-quilombo.htm.

Saudações,

Salvador, 20 de outubro de 2006

AATR-BA - Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia

No dia 14 de maio, o *Jornal Nacional* da Rede Globo de Televisão vinculou uma matéria sobre a Comunidade de São Francisco do Paraguaçu, que assim apareceu no sítio daquele informativo:

“Suspeitas de fraude em área que vai ser reconhecida como quilombola

O *Jornal Nacional* mostra o resultado estupeficante de uma investigação no Recôncavo Baiano, em uma comunidade que está prestes a ser reconhecida oficialmente como remanescente de um quilombo.

São Francisco do Paraguaçu. Uma das 11 comunidades do Recôncavo Baiano reconhecidas como remanescentes de quilombos. O projeto foi encaminhado por um grupo de moradores que se declaram descendentes de escravos perseguidos e refugiados.

Os indícios de fraude estão no próprio pedido de reconhecimento. Nem os mais antigos sabem que um dia este lugar teria se chamado Freguesia do Iguapé.

Eronildes tem 86 anos e viu o vilarejo nascer.

Repórter: Aqui já existiu um quilombo?

Eronildes: Não. Estou vendo falar nisso agora.

Repórter: Algum parente seu foi escravo?

Eronildes: Não, nem avó, nem bisavó, ninguém nunca foi escravo aqui.

O documento afirma também que as tradições africanas são mantidas aqui até hoje. Inclusive as danças, como o maculelê.

Repórter: Como é que se dança o maculelê?

Pescador: Nem sei o que é isso. Aqui em São Francisco não tem isso.

De acordo com o documento, os escravos teriam trabalhado na construção de um convento franciscano. Teriam trabalhado também em engenhos de cana-de-açúcar que não existem no vilarejo.

Para reforçar o pedido de reconhecimento, uma lista com 57 assinaturas foi anexada ao projeto. Assinaturas de pessoas que teriam se autodefinido descendentes de quilombolas. Quase todos os nomes que estão aqui são de pescadores. A grande maioria confirma que assinou o documento, mas para outra finalidade.

Foram assinaturas para um pedido de financiamento. Os pescadores queriam comprar embarcações novas.

‘Essa assinatura aqui é minha: Alex da Cruz Santos. Eu assinei esse papel aqui pra vir o projeto da canoa pra gente. Ele usou o nome da gente, isso aqui é uma mentira’, diz um pescador.

Anselmo Ferreira é o líder dos moradores que se dizem descendentes de quilombolas. Ele coordenou o projeto que pediu o reconhecimento.

Repórter: Todas as pessoas que assinam sabiam que era para o reconhecimento?

Anselmo: Sabiam.

Repórter: Não é o que elas falam.

Anselmo: Sabiam, sim.

Repórter: Isso é um abaixo-assinado dos pescadores pedindo canoa.

Anselmo: Então fizeram montagem.

Repórter: E quem fez a montagem?

Anselmo: Não sei.

Montagem ou não, o pedido foi aceito pela Fundação Palmares, entidade ligada ao Ministério da Cultura. A certificação, documento indispensável para o processo de reconhecimento, foi assinada pelo historiador Ubiratan Castro, na época presidente da fundação.

‘Eu emiti a certidão por conta de que, pra mim, chegaram as declarações de pessoas que me procuraram em nome da comunidade com documentos assinados inclusive com impressão digital, declarando que eram de comunidade remanescente de quilombo, então não cabia a mim recusar o registro’, diz Ubiratan Castro, ex-presidente da Fundação Palmares.

Cabe ao Incra investigar se as informações do projeto são verdadeiras. A lei exige que as pesquisas históricas e antropológicas comprovem a existência do quilombo. No caso da comunidade de São Francisco isso ainda não foi esclarecido, mas o processo já está em fase de conclusão.

‘Quase 100% de indicação de que trata-se realmente de um território quilombola, de remanescentes. O Incra já tem isso comprovado’, diz José Vieira Leal, superintendente do Incra na Bahia.

Repórter: Já tem no processo o relatório de comprovação histórica e antropológica?

José Vieira Leal: Nós temos elementos fundiários, elementos processuais.

De acordo com o Incra, a área do quilombo é de 5 mil hectares. Terras de antigos proprietários como um senhor cuja fazenda da família foi comprada há 154 anos.

‘As pessoas que se dizem quilombolas, vieram aqui pra São Francisco com seus descendentes tangidos pela seca que atingiu o sertão, na década de 30. Não eram escravos, a escravatura já tinha sido abolida’, diz o fazendeiro Ivo Santana.

Os últimos fragmentos de Mata Atlântica no Recôncavo Baiano estão na área a ser desapropriada.

Nenhuma fazenda foi indenizada até agora, mas algumas delas já estão sendo ocupadas. E como se pode notar, os descendentes de quilombolas, futuros proprietários da área, estão interessados mesmo é na madeira da Mata Atlântica.

É com a força do boi que as toras são transportadas até a estrada. Toda semana, dois caminhões saem carregados. O lavrador Pedro de Jesus dirige um dos caminhões.

Repórter: Você é descendente de quilombola?

Pedro de Jesus: Sou.

Repórter: Você faz parte do grupo que ocupou essa fazenda?

Pedro de Jesus: Sim.

Repórter: E essa madeira vocês estão tirando para vender onde?

Pedro de Jesus: Eu não sei, só faço conduzir.

Repórter: Mas você sabe que é proibido derrubar a Mata Atlântica.

Pedro de Jesus: Com certeza.

Áreas de nascentes de rios estão sendo derrubadas. Uma reserva ecológica particular, reconhecida pelo Ibama, também está ameaçada. É o território do Olho de Fogo Rendado, pássaro exclusivo desta região do Nordeste.

‘Esse animal precisa de áreas conservadas, preservadas para sobreviver’, diz o biólogo Sidney Sampaio.

O Olho de Fogo Rendado está na lista dos ameaçados de extinção. Se a reserva ecológica for desapropriada, o animal pode desaparecer do mapa, dizem os biólogos. Na Bahia, 450 comunidades já foram identificadas como remanescentes de quilombos. Destas, 212 já ganharam o reconhecimento do Governo Federal.

Encontre esta reportagem em:

<http://jornalnacional.globo.com/Jornalismo/JN/0,,AA1539615-3586,00.html>

O teor da matéria, bem como o modo de sua realização e divulgação causou grande mal-estar na comunidade envolvida com os estudos sobre quilombolas. A título de ilustração, reproduzimos um *e-mail* enviado pelo professor Daniel Simião, da Universidade Federal de Minas Gerais, para o NUQ/UFMG - Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais, da qual ele e o autor deste trabalho são membros:

“Caros,

Não sei se assistiram, ontem à noite, ao *Jornal Nacional*. A matéria de abertura me deixou bastante preocupado. Na seção policial, seguida por matérias sobre fraudes nos concursos da OAB, veio uma matéria-denúncia sobre supostas fraudes no reconhecimento como comunidade quilombola em São Francisco do Paraguaçu, no Recôncavo Baiano.

A matéria, escandalosamente parcial, é uma bela peça de propaganda dos fazendeiros locais, muito bem construída para sensibilizar a opinião pública contra os supostos abusos que a auto-identificação pode implicar. Lembrei-me do alerta do Guga, de que o critério de auto-identificação não está plenamente aceito, e certamente ainda vai dar muito pano para a manga. A matéria de ontem me pareceu o primeiro movimento mais ostensivo dessa guerra na esfera pública.

Leiam a matéria no site do JN:

<http://jornalnacional.globo.com/Jornalismo/JN/0,,AA1539615-3586-676535,00.html>

Fiquei pensando se não cabia um protesto da ABA ou coisa parecida. Pode até ser que haja fraudes por lá, não conheço o caso, mas a matéria é tão acintosamente parcial que me embrulhou o estômago - segundo o repórter, até a Mata Atlântica está ameaçada pela ação criminosa dos supostos remanescentes de quilombo, que estão invadindo uma área tão bem preservada pelos pobres fazendeiros.

Grande abraço,

Daniel

Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião
Universidade Federal de Minas Gerais
Dep. de Sociologia e Antropologia
Av. Antônio Carlos, 6.627 - Campus Pampulha
13270-901 - Belo Horizonte - MG - Brasil
Tel. +55 31 3499 6297 / 3499 5032”

O sentimento que o referido professor relata em sua mensagem foi o mesmo sentido por vários outros membros da comunidade de antropólogos envolvidos com a temática, bem como dos próprios movimentos quilombolas e de setores independentes da mídia, que tal qual o professor estranharam a forma como a matéria fora vinculada. No entanto, antes de reproduzirmos a dissonância, vamos reproduzir um artigo do filósofo Denis Rosenfield, que tem como ponto de partida a matéria-denúncia da Rede Globo e na qual ele reproduz fielmente os argumentos globais de que a questão quilombola é uma invenção, com dupla finalidade: criar uma guerra racial no País e ao mesmo tempo inserir um sistema político com características comunista ou de coletivização do campo.

Este filósofo, após esse artigo inicial publicado em *O Globo*, se notabilizaria por escrever textos tendenciosos e raivosos em relação à questão quilombola:

FUNÇÃO RACIAL DA PROPRIEDADE

Denis Lerrer Rosenfield

Parece não ter limites a relativização da propriedade privada, prejudicando não apenas o desenvolvimento das empresas e a criação de empregos, mas colocando fortes obstáculos à realização das liberdades. Quando a liberdade econômica começa a ser cerceada, esse cerceamento se amplia para outras esferas, atingindo os direitos civis, a liberdade de pensamento e expressão e as liberdades políticas. As sociedades que fizeram a experiência de supressão da propriedade privada, no socialismo e no comunismo, tiveram como desfecho a democracia totalitária.

O objeto da lei deveria consistir em impedir que a liberdade fosse restringida ou limitada. Há, porém, leis que permitem atentados à propriedade, como aquela que os movimentos ditos sociais se utilizam para suas ações, sob o manto do cumprimento da "função social da propriedade". Se esse dispositivo constitucional serve para acobertar ações revolucionárias ou decisões judiciais que se voltam contra a propriedade privada e a economia de mercado, pode-se considerar que se trata de uma lei que estaria perdendo o seu objeto próprio.

Se uma sociedade, vítima de ações violentas contra a propriedade privada no campo e, também, na cidade por parte do MST, do MLST e da CPT, não consegue assegurar a

propriedade, ela se torna refém de atos que procuram destruir a própria liberdade, embora aparentemente o façam sob o manto da justiça social.

Como se não bastasse, há em curso uma outra forma de relativização da propriedade, a que se apresenta sob a roupagem da "função racial da propriedade", revestida do politicamente correto. Já há uma tentativa governamental, via o decreto nº 4.887/2003, de estipular arbitrariamente o que é um "quilombola". A Constituição de 1988 assegurou corretamente, no seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, os títulos de propriedade às comunidades de quilombos que estavam de posse das terras. Ora, o decreto em questão, objeto de uma ação de inconstitucionalidade no Supremo, altera, por mero ato administrativo, a definição de comunidade de quilombos, substituindo-a, arbitrariamente, lembrando a tradição da democracia totalitária, por terras "ditas" remanescentes de tais comunidades, que não possuem nenhuma relação direta com as terras em questão.

Ou seja, introduz-se o critério da "auto-definição" e da "auto-indicação". Basta dizer "essa terra é minha" para que tenha início o processo de desapropriação, seguindo os trâmites da Fundação Cultural Palmares e do Incra.

Não bastasse isso, tramita na Câmara dos Deputados o Estatuto da Igualdade Racial. O nome, politicamente correto, parece apenas preocupado em corrigir uma situação de injustiça. O demo mora aqui verdadeiramente nos detalhes, no caso o seu capítulo VI. Retomando boa parte das disposições do Decreto 4.887, ele o amplia, tornando-o válido não somente para a zona rural, mas também para a urbana. Bastaria um grupo auto designar-se como preto e indicar uma terra como sua para que comece, junto ao Incra, por mero procedimento verbal, o processo de desapropriação, segundo peritos nomeados por essa parte que acompanharão todos os trâmites do processo.

O arbítrio é total. Não faltarão certos antropólogos da "causa" para atestar, de acordo com critérios semânticos esdrúxulos, que essas terras, outrora, foram quilombolas. Já há, inclusive, mapas arbitrariamente feitos designando terras desapropriáveis, "comunidades de quilombos", incluindo cidades inteiras.

A novidade consiste na ampliação do arbítrio, agora também válido para a zona urbana e não apenas rural. Qualquer casa e qualquer terreno para construção poderiam, se tal lei for aprovada, ser objeto de desapropriação.

Evidentemente, o alvo preferencial serão as empresas construtoras, por personificarem a propriedade privada. A liberdade começaria a ser atingida em seu aspecto econômico, visando aos "grandes" empreendedores, para, depois, chegar aos "médios" e "pequenos", num processo cujo fim consiste na relativização total da própria liberdade.

O MST seria rebatizado de "Movimento dos Sem-Travas", urbanas e rurais, poderíamos acrescentar. A liberdade seria ferida de morte em nome do politicamente correto. O *Jornal Nacional* mostra o resultado estupeficante de uma investigação no Recôncavo Baiano, em uma comunidade que está prestes a ser reconhecida oficialmente como remanescente de um quilombo. São Francisco do Paraguaçu. Uma das 11 comunidades do Recôncavo Baiano reconhecidas como remanescentes de quilombos. O projeto foi encaminhado por um grupo de moradores que se declaram descendentes de escravos perseguidos e refugiados.

Os indícios de fraude estão no próprio pedido de reconhecimento. Nem os mais antigos sabem que um dia este lugar teria se chamado Freguesia do Iguapé.

Eronildes tem 86 anos e viu o vilarejo nascer.

Repórter: Aqui já existiu um quilombo?

Eronildes: Não. Estou vendo falar nisso agora.

Repórter: Algum parente seu foi escravo?

Eronildes: Não, nem avó, nem bisavó, ninguém nunca foi escravo aqui.

O documento afirma também que as tradições africanas são mantidas aqui até hoje. Inclusive as danças, como o maculelê.

Repórter: Como é que se dança o maculelê?

Pescador: Nem sei o que é isso. Aqui em São Francisco não tem isso.

De acordo com o documento, os escravos teriam trabalhado na construção de um convento franciscano. Teriam trabalhado também em engenhos de cana-de-açúcar que não existem no vilarejo. Para reforçar o pedido de reconhecimento, uma lista com 57 assinaturas foi anexada ao projeto. Assinaturas de pessoas que teriam se auto-definido descendentes de quilombolas. Quase todos os nomes que estão aqui são de pescadores. A grande maioria confirma que assinou o documento, mas para outra finalidade. Foram assinaturas para um pedido de financiamento. Os pescadores queriam comprar embarcações novas.

"Essa assinatura aqui é minha: Alex da Cruz Santos. Eu assinei esse papel aqui pra vir o projeto da canoa pra gente. Ele usou o nome da gente, isso aqui é uma mentira", diz um pescador.

Anselmo Ferreira é o líder dos moradores que se dizem descendentes de quilombolas. Ele coordenou o projeto que pediu o reconhecimento.

Repórter: Todas as pessoas que assinam sabiam que era para o reconhecimento?

Anselmo: Sabiam.

Repórter: Não é o que elas falam.

Anselmo: Sabiam, sim.

Repórter: Isso é um abaixo-assinado dos pescadores pedindo canoa.

Anselmo: Então fizeram montagem.

Repórter: E quem fez a montagem?

Anselmo: Não sei.

Montagem ou não, o pedido foi aceito pela Fundação Palmares, entidade ligada ao Ministério da Cultura. A certificação, documento indispensável para o processo de reconhecimento, foi assinada pelo historiador Ubiratan Castro, na época, presidente da fundação.

"Eu emiti a certidão por conta de que, pra mim, chegaram as declarações de pessoas que me procuraram em nome da comunidade com documentos assinados inclusive com impressão digital, declarando que eram de comunidade remanescente de quilombo, então não cabia a mim recusar o registro", diz Ubiratan Castro, ex-presidente da Fundação Palmares.

Cabe ao Inbra investigar se as informações do projeto são verdadeiras. A lei exige que as pesquisas históricas e antropológicas comprovem a existência do quilombo. No caso da comunidade de São Francisco, isso ainda não foi esclarecido, mas o processo já está em fase de conclusão. "Quase 100% de indicação de que trata-se realmente de um território quilombola, de remanescentes. O Inbra já tem isso comprovado", diz José Vieira Leal, superintendente do Inbra na Bahia.

Repórter: Já tem no processo o relatório de comprovação histórica e antropológica?

José Vieira Leal: Nós temos elementos fundiários, elementos processuais.

De acordo com o Incra, a área do quilombo é de 5 mil hectares. Terras de antigos proprietários como um senhor cuja fazenda da família foi comprada há 154 anos. "As pessoas que se dizem quilombolas, vieram aqui pra São Francisco com seus descendentes tangidos pela seca que atingiu o sertão, na década de 30. Não eram escravos, a escravidão já tinha sido abolida", diz o fazendeiro Ivo Santana.

Os últimos fragmentos de Mata Atlântica no Recôncavo Baiano estão na área a ser desapropriada. Nenhuma fazenda foi indenizada até agora, mas algumas delas já estão sendo ocupadas. E como se pode notar, os descendentes de quilombolas, futuros proprietários da área, estão interessados mesmo é na madeira da Mata Atlântica.

É com a força do boi que as toras são transportadas até a estrada. Toda semana, dois caminhões saem carregados. O lavrador Pedro de Jesus dirige um dos caminhões.

Repórter: Você é descendente de quilombola?

Pedro de Jesus: Sou.

Repórter: Você faz parte do grupo que ocupou essa fazenda?

Pedro de Jesus: Sim.

Repórter: E essa madeira vocês estão tirando para vender onde?

Pedro de Jesus: Eu não sei, só faço conduzir.

Repórter: Mas você sabe que é proibido derrubar a Mata Atlântica.

Pedro de Jesus: Com certeza.

Áreas de nascentes de rios estão sendo derrubadas. Uma reserva ecológica particular, reconhecida pelo Ibama, também está ameaçada. É o território do Olho de Fogo Rendado, pássaro exclusivo desta região do Nordeste. "Esse animal precisa de áreas conservadas, preservadas para sobreviver", diz o biólogo Sidney Sampaio.

O Olho de Fogo Rendado está na lista dos ameaçados de extinção. Se a reserva ecológica for desapropriada, o animal pode desaparecer do mapa, dizem os biólogos. Na Bahia, 450 comunidades já foram identificadas como remanescentes de quilombos. Destas, 212 já ganharam o reconhecimento do Governo Federal."

Já no dia seguinte à divulgação da matéria 14 de maio, a antropóloga Camila Dutervil, responsável pelo Relatório Antropológico colocado em dúvida pela matéria jornalística, veio a público com a seguinte carta:

“São Francisco do Paraguaçu Território Ameaçado!

Globo ataca Quilombos!!!!

A comunidade remanescente de quilombo de São Francisco do Paraguaçu está localizada no Município de Cachoeira, Estado da Bahia. Na comunidade, cerca de 300 famílias vivem da agricultura de subsistência, da pesca, da coleta de marisco e do extrativismo da piaçava. A atividade produtiva é baseada no trabalho familiar, na cooperação simples entre diferentes grupos domésticos e no uso comum dos recursos naturais.

A equipe da Rede Globo (TV Bahia) esteve em São Francisco do Paraguaçu entrevistando apenas os moradores que têm relação de compadrio com os proprietários e os funcionários que trabalham para os fazendeiros que se encontram na área pleiteada pela comunidade. **O Sr. Osório, quilombola morador da região, que no momento quis se declarar quilombola, não teve oportunidade de ser escutado pela TV Bahia, que também abafou a voz de Sr. Altino com a locução que conduziu toda a reportagem.**

Sr. Eronildes, um dos entrevistados, mora numa das maiores casas do povoado, é afilhado de João Santana, pai do Dr. Ivo Santana, que foi o fazendeiro entrevistado pelo *Jornal Nacional*. Ivo é médico e estabeleceu relações clientelistas com os comunitários.

O desafio das comunidades na sua formação era resistir à iminência de destruição pelos capitães do mato e pelas tropas criadas para dizimá-las. A estratégia das comunidades era não se fazer perceber. Portanto, é necessário delicadeza para entender que *quilombo* também se tornou uma categoria política, pois a explicitação de sua identidade é fundamental para o reconhecimento e titulação de suas terras, é uma estratégia de luta e resistência.

O outro entrevistado que afirma não saber dançar maculelê é Binho, o funcionário fiel de Carlos Diniz, proprietário da Reserva Particular do Patrimônio Natural da Peninha. Responde ao jornalista que procurava tratar a identidade quilombola como uma fraude ao associá-la a uma caricatura estereotipada do quilombo que eles já estavam dispostos a atacar.

A manipulação de informações resultou na montagem de um mosaico desconexo de frases soltas que até o mais elementar conhecedor da técnica da edição percebe que foi *estorrecedoramente* tendencioso, para usar o termo de William Bonner.

A reportagem apresentou a comunidade como responsável pelo desmatamento de uma área de proteção ambiental. A área que a Rede Globo filmou NÃO faz parte do território de São Francisco do Paraguaçu. Trata-se, portanto, de calúnia. Tal desmatamento pode ser visto na beira estrada por quem quiser visitar o local. Está localizado antes do povoado de Santiago do Iguape, distante do início da área pleiteada pela Comunidade de São Francisco do Paraguaçu. Na reportagem, o rapaz que está desmatando não se identifica em nenhum momento como morador da referida comunidade.

Histórico da origem do grupo

Nascendo às costas da Baía de Todos os Santos, o Recôncavo Baiano abriga dezenas de municípios e constitui um dos principais sítios da herança africana na sociedade brasileira. O tráfico trouxe numerosos negros bantos que ao chegarem à Bahia se espalharam pelas plantações de cana-de-açúcar e fumo do Recôncavo. No auge da atividade agrícola, foram instalados nas grandes fazendas, inúmeros engenhos de cana-de-açúcar. O cultivo e o beneficiamento da cana dependiam do uso de mão-de-obra escrava.

Em 1566 foi doada a capitania do Recôncavo a Álvaro da Costa. D. Álvaro da Costa, filho do 2º Governador-Geral, recebeu terras no recôncavo da Bahia como prêmio pela guerra que desenvolvera contra as tribos indígenas, as terras foram dadas como sesmarias. Posteriormente, a região passou a ser ocupada por escravos que chegaram para a construção do Convento de Santo Antônio e para trabalhar nos canaviais. No interior desse Convento está enterrada uma família de portugueses que eram os senhores das usinas de cana Cotinga e do Engenho da Peninha.

O *Jornal Nacional* afirmou, levemente, que Engenhos de Açúcar nunca existiram na região, ignorando o fato de que uma das áreas pleiteadas trata-se de uma das primeiras fazendas de exportação de açúcar para Europa, onde existiu um engenho muito importante, cujas ruínas podem ser observadas até hoje .

A área onde está construída o Convento corresponde a duas sesmarias de terra e foi doada aos padres franciscanos pela família proprietária do Engenho Velho. A Igreja foi construída em 1660, e em 1688 foi construído o Salão do Mar que era a prisão dos escravos, onde foram encontrados esqueletos enterrados de ponta cabeça e acorrentados de pé.

Durante a construção, muitos negros fugiram do trabalho árduo, por não agüentar a violência, procuraram um lugar de mata fechada para se refugiar. Posteriormente com o término do Convento, os outros fugiram e começou processo de formação do quilombo do Boqueirão. Depois da Abolição eles voltaram para vila. Antes na vila só moravam os brancos, os donos de engenho.

O proprietário do Engenho Velho, onde está localizada a Reserva da Peninha, Carlos Diniz, ao chegar na região, realizou um enorme desmatamento, e agora, convenientemente, posa de ambientalista, para receber financiamentos internacionais e cuidar do que eles mesmos destruíram.

Ao contrário do apresentado na reportagem, os fazendeiros vêm usurpando as terras dos quilombos porque são as mais preservadas, uma vez que o modo de vida tradicional vem mantendo a integridade de seus ecossistemas ao longo das gerações. Práticas sustentáveis sempre foram e continuam sendo desenvolvidas por muitos povos indígenas, quilombolas ou populações autóctones em todo o mundo, cujos princípios estão intrinsecamente arraigados às culturas milenares que foram se adaptando ao meio e este se moldando à ação humana.

Como prevê a definição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, *comunidades tradicionais* se caracterizam por ocupar e usar seus territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

A comunidade de São Francisco do Paraguaçu depende diretamente dos recursos naturais para a sua sobrevivência e, assim, desenvolveu historicamente formas próprias de organização social, costumes, crenças e tradições, bem como de relações com o ambiente, que viabilizaram uma convivência harmônica com o ecossistema. Vivem da pesca, do mangue e do extrativismo da piaçava e, se não cuidarem do mato, do mangue e da maré, sua sobrevivência estará ameaçada.

Os conhecimentos sobre as ervas medicinais e sobre ciclos de cultivo são ensinados pelos avós que sempre viveram do mato aprenderam a respeitá-lo. No Engenho Velho, a comunidade sempre freqüentou o candomblé de Pureza, a qual não poderia realizar sua liturgia sem acesso aos locais sagrados da natureza.

Os reais impactos ambientais já comprovados no território de São Francisco do Paraguaçu foram obras de fazendeiros da região, que aterraram mangues, provocaram erosão com a construção de estradas e derrubaram a floresta para criação de gado.

O fazendeiro Ivo Santana afirmou na reportagem que a comunidade é formada por refugiados da Seca do Sertão. Todas as evidências que a equipe de técnicos do INCRA

pode constatar, a partir de estudos aprofundados na comunidade que exigiram períodos prolongados de convivência, indicam que a origem da comunidade só pode ser entendida a partir da construção do Convento, cuja obra foi iniciada em 1660 e concluída em 1688, com muito suor e sangue derramado por escravos africanos. Além disso, o fato de alguns terem chegado depois não desqualifica a relação dos moradores com o território e com a identificação étnica, como define a quilombola Roseni:

Fazemos parte porque toda a nossa raiz familiar, todos os nossos antepassados fizeram parte dessa linhagem. Todos nós franciscanos somos quilombolas, independente da cor do cabelo, dos olhos, não é preciso ter nascido aqui. Se vier para cá e aceitar nossa forma de vida, querer viver coletivamente, ver a comunidade como irmãos, se eles se sentirem quilombolas, serão quilombolas.

Corroborando isso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, implementada no Brasil, assim como a legislação que regulamenta o processo de regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos, estabelecem que o critério para definição dos povos e comunidades tradicionais é a auto-atribuição.

Por fim, sem nenhum argumento consistente, a reportagem tentou fazer o espectador se render ao apelo sentimental do pássaro olho de fogo rendado. Com tom disfarçado de ambientalista, o real objetivo da reportagem foi defender a manutenção dos interesses da aristocracia agrária do Recôncavo Baiano. De fato, o que está ameaçada é a liberdade de uma comunidade que viveu secularmente na sombra do patrão, se acostumou a servir e está presa por relações de exploração clientelista. A esperança vem daqueles que recusam a humilhação, resistem por sua dignidade, lutam pelo direito de permanecer e cuidar. E mesmo de dentro da gaiola fazem ecoar a liberdade, seu canto nunca poderá ser preso.

Camila Dutervil

Antropóloga Responsável

Brasília , 14 de maio de 2007”

Neste mesmo dia a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) enviou a seguinte mensagem da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade (SEPROMI) da Bahia:

“Secretaria da Igualdade divulga nota contestando *Jornal Nacional*

A Secretaria de Promoção da Igualdade (Sepromi) divulgou Nota à Imprensa posicionando-se a propósito das matérias "Suspeitas de fraude em área que vai ser reconhecida como quilombola" e "Incrá promete apurar denúncias de fraude no Recôncavo Baiano", veiculadas segunda (14) e terça-feira (15), no *Jornal Nacional*, da Rede Globo de Televisão. Na nota, o secretário Luiz Alberto Santos contesta as afirmações relacionadas à população quilombola de Cachoeira do Paraguaçu.

A Sepromi, segundo a nota, discorda das afirmações dispostas nas matérias da Rede Globo. Inclusive, considera que o viés utilizado não se importa em cumprir o dever jornalístico de ouvir sempre "o outro lado". "Em toda a história do Brasil, ter terra sempre representou ter poder. E a simbologia disso é traduzida pelas articulações de políticos e de alguns veículos de comunicação para tentar derrubar uma vitória construída por guerras e combates pelo poder merecido por anos de trabalho dos negros. Portanto, a Sepromi considera que essa é mais uma articulação contra o estatuto da igualdade racial e contra toda e qualquer política de ação afirmativa, ou de promoção da igualdade racial", afirma o documento.

Para a Secretária, ações como este ciclo de matérias não enobrecem o povo negro em pleno mês em que se comemoram a suposta abolição da escravatura, o dia nacional de denúncia contra o racismo e o dia de libertação da África. Essa atitude de manipulação de massa tenta anular a vitória conseguida pelos quilombolas e comunidade negra através do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003 (regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos).

A nota enumera os esforços feitos pela Sepromi para cumprir os eixos de ações prioritárias deste ano. Tais compromissos envolvem, principalmente, desenvolvimento das comunidades quilombolas na Bahia, através do diagnóstico sócio-demográfico-econômico-cultural das comunidades remanescentes de quilombos, visando à construção de um programa de desenvolvimento sustentado, envolvendo o governo federal e os municípios baianos."

No dia 15 de maio, os moradores da Comunidade de São Francisco de Paraguaçu divulgaram a seguinte nota:

“NOTA PÚBLICA

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO SÃO FRANCISCO DO PARAGUAÇU

Cachoeira, Bahia.

As falsidades veiculadas pelo *Jornal Nacional* da Rede Globo de Televisão no dia 14 de maio deste ano “*Crime no quilombo – suspeitas de fraude e extração de madeira de Mata Atlântica*” repetem na história o que significou o 14 de maio de 1888 para a população negra no Brasil, dia seguinte à abolição oficial da escravatura. O dia 14 daquela época significou o acirramento das relações escravistas, da violência racial contra negras e negros, e a tentativa de exterminá-la através de inúmeras medidas de exclusão e *apartheid*, dando continuidade ao processo de exclusão social e criminalização da população negra.

Passados cem anos continuamos a assistir às práticas racistas, novamente a covardia daqueles que atacam as comunidades negras utilizando as estruturas poderosas de dominação se manifesta através da veiculação de uma reportagem fraudulenta e tendenciosa, sem oferecer à comunidade nenhuma oportunidade para se defender. Nossa comunidade assistiu à reportagem exibida no *Jornal Nacional* da Rede Globo com profunda indignação diante da atitude racista expressa na má fé e na falta de ética de um meio de comunicação poderoso que está submetido a interesses perversos e tenta esmagar uma comunidade negra historicamente excluída.

Já esperávamos por esta reportagem, pois fomos testemunhas do teatro que foi armado por ocasião das filmagens, onde boa parte da comunidade envolvida na luta pela regularização do território quilombola nem sequer foi ouvida, visto que a equipe de reportagem se recusou a registrar qualquer versão contrária aos interesses dos fazendeiros,

cortando falas e utilizando de métodos persuasivos, já que demonstrou expressamente o objetivo de manipular e deturpar a realidade, inclusive tentamos conversar com os prepostos da TV Bahia, filial da rede Globo, mas fomos ignorados. Logo vimos a vinculação da reportagem com os poderosos locais que tentam explorar nossa comunidade.

Diante deste sentimento de indignação com a reportagem fraudulenta exibida hoje, vimos a público divulgar as verdades que a Globo não divulga:

Historicamente, nossa comunidade ocupa este território. Os relatos dos mais idosos remetem nossa presença a muitas gerações. Ali sempre praticamos um modo de vida fruto de uma longa tradição deixada por nossos ancestrais. Extraímos da Floresta a Piaçava, o Dendê, a Castanha, e tantos outros produtos. Extraímos tantos tipos de cipós diferentes que usamos para fazer cofos, cestos e tantos outros artesanatos aprendidos com nossos avós. Nós amamos a floresta e a defendemos. Nossa luta para defender a floresta causa a ira de poderosos interesses que desejam o desmatamento para a grande criação de gado que cresce no Recôncavo. Estamos decepcionados com a falta de dignidade do jornalista que expôs seu nome numa reportagem fraudulenta, pois as imagens do desmatamento de madeira apresentado na reportagem não foi filmada em nossa comunidade, sendo que a pessoa flagrada no corte de madeiras não pertence à comunidade de São Francisco do Paraguaçu, confirmando a manipulação dolosa, visto que as falas foram cortadas e editadas com o objetivo de transmitir uma mensagem mentirosa e caluniosa. Perguntamos aos responsáveis pela matéria: Por que não relataram as vultosas multas não pagas ao IBAMA pelos fazendeiros? Por que não mostraram os mangues cercados que inviabilizam a sobrevivência da comunidade?

Desta maneira, os poderosos que nos oprimem preferem partir para a calúnia, fraude e abuso do poder econômico. Tentam assim dissimular já que sabem da força da verdade e do nosso direito. O Sr. Ivo, que aparece na reportagem, se diz dono da nossa área, é um médico com forte influência política na região, à frente de seus interesses está o seu Genro, conhecido como Lu Cachoeira, filho de um ex-prefeito e eterno candidato a prefeito. Lu Cachoeira tem um cargo de confiança no Governo do Estado como assessor especial na CAR (Coordenação de Ação Regional) e utiliza sua influência política para perseguir a comunidade. Esta família poderosa tem feito várias investidas contra a comunidade utilizando, inclusive, capangas, pistoleiros, ameaçando a comunidade, violentando crianças, perseguindo idosos, inclusive utilizando métodos torpes refletidos nas ações violentas de policiais militares não fardados a serviço da família Santana, que pode ser comprovado através de relatório da Polícia Federal que já esteve diversas vezes na comunidade para nos defender.

Imbuídos do sentimento de justiça não podemos compactuar com atitudes que visam reverter as conquistas democráticas de reconhecimento de direitos da população negra, um verdadeiro afronte aos artigos 215, 216 e o artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal. O povo negro e as comunidades quilombolas cientes de que o caminho de reparação das injustiças raciais é irreversível e que o direito constitucional à propriedade de seus territórios tradicionalmente ocupados é uma conquista da democracia brasileira, não sucumbirá aos interesses poderosos que durante toda história do Brasil promoveu atitudes autoritárias e de desrespeito ao Estado Democrático de Direito.

Lamentamos a covardia daqueles que usam o poder da mídia e do dinheiro para oprimir e perseguir comunidades tradicionais. Já estamos acostumados com esta prática perversa. Nosso povo resistiu até aqui enfrentando o peso da escravidão. **FIÉIS A NOSSOS ANCESTRAIS, CONTINUAREMOS FIRMES, DE PÉ, LUTANDO PELA LIBERDADE!**

Pela vergonhosa manipulação dos fatos e depoimentos, QUEREMOS DIREITO DE RESPOSTA E QUE O INCRA E A FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES SE PRONUNCIEM.

Salvador, 15 de maio de 2007

Comunidade São Francisco do Paraguaçu“

No dia 16 de maio foi a vez do documentarista Carlos Rocha, autor do vídeo que serviu de prova no processo judicial envolvendo os direitos territoriais do quilombo de São Francisco do Paraguaçu, vir a público, contestando a matéria global e a forma como a questão vinha sendo tratada na grande mídia:

“Me faça uma garapa!

A Verdade sobre São Francisco do Paraguaçu

O *Jornal Nacional* mostra o resultado estarrecedor de uma investigação no Recôncavo Baiano, em uma comunidade que está prestes a ser reconhecida oficialmente como remanescente de um quilombo", assim foi a chamada de Willian Bonner no *Jornal Nacional* do dia 14 de maio de 2007. Parodiando o jornalista, digo: a sociedade brasileira assistiu ao resultado estarrecedor de uma matéria pseudo-jornalística veiculada no maior empreendimento midiático do Brasil, a TV Globo, com ares de laudo antropológico, que tem como objetivo provar que negros que nasceram no Recôncavo Baiano, construíram suas vidas ali e daquele lugar tiraram seu sustento há décadas, não são descendentes de escravos. Seria cômico, se não fosse trágico!

Observe o texto disponibilizado pela própria TV Globo, em seu site:

‘Repórter: Aqui já existiu um quilombo?

Eronildes: Não. Estou vendo falar nisso agora.

Repórter: Algum parente seu foi escravo?

Eronildes (um senhor negro): Não, nem avó, nem bisavó, ninguém nunca foi escravo aqui.’

Essa é a prova de que ali não fora um quilombo, caro repórter?

O método usado por grande parte dos profissionais de comunicação do Brasil merece séria reflexão. É triste observarmos que jornalistas definem o teor da notícia muito antes de sair a campo para fazer a apuração necessária. Quando vão entrevistar alguém, procuram garimpar deslizes, destilar ironias e manipular declarações daqueles que ingenuamente abrem seu coração para serem apunhalados pelas costas. Bom mesmo é sentar na ilha de edição para produzir obras de ficção em busca de comprovar o que já estava programado muito antes em seu *script* vergonhoso.

Que decepção, Zé, se prestar a um papel tão torpe, tão infeliz, tão devastador da incipiente política de reparação iniciada no País. Você deve mesmo acreditar que os negros, todos eles, são livres desde a assinatura da Lei Áurea, afinal deve ter sido essa a versão que o senhor aprendeu ainda na primeira infância nos livros de história, não é mesmo? Que bom que a nova geração não terá que absorver essa história superficial e mentirosa, aconselho ao senhor ler os livros didáticos que hoje contam um pouco da história da África e rememoram os ataques covardes para colonizar o imaginário de gerações inteiras que acreditam existir no País uma bela mistura de raças, tudo em plena harmonia...

Uma pergunta se faz necessária: o que sabemos dos quilombos que existiram ou deixaram de existir nesse imenso país? O que sabemos, além da história dos vencedores? Como era a vida nos quilombos, o repórter podia se dignar a buscar mais informações, não é mesmo? Quem sabe uma matéria especial sobre o modo de vida dos quilombolas do século XVI ou XVII lançaria luzes para iluminar tua consciência. Tente tirar essa viseira, Zé. Com que autoridade uma matéria tão frágil, onde na boca do repórter evidencia-se a indução da resposta que estava no *script*. Como é ridículo colocar no ar o depoimento de

peças monossilábicas, tratadas como objetos, receosas de contrariar a autoridade de um repórter da TV Globo? Com certeza armadilha encomendada por interesses econômicos e/ou ideológicos atrelados à linha editorial fascista levada à cabo pela Globo através do famigerado Ali Camel, que teve a audácia de escrever um livro intitulado "Não somos Racistas", retratando a história do Brasil

Posso falar da comunidade em questão com muita tranquilidade. Estive em São Francisco do Paraguaçu no final do ano passado e pude constatar a realidade de um povo que está sendo desrespeitado brutalmente por latifundiários que se acham donos de mangues, rios, mares e até templos religiosos. Em São Francisco do Paraguaçu, a face mais cruel de ser negro no Brasil revela-se aos olhos de quem se dispõe a conversar e ouvir as pessoas do lugar. Lá registramos não o que queríamos, mas o que está na memória de senhoras idosas que lembram de sua infância, das rezadeiras, dos pescadores ou agricultores que dali extraem a piaçava e os mariscos que ainda existem. Lá se ouvem ainda ecoar melodias de sambas de raiz do Recôncavo, tão propalados quando artistas brancos delas se apropriam e são execrados quando são negros pobres e anônimos que as entoam. Na memória dessa gente ainda vivem melodias dos ritos do candomblé que lá existiam junto ao pé de Jurema que ainda está lá, mas a câmera da Globo não tem interesse nisso.

Volte lá, Zé, e procure saber aonde eram realizados os rituais de religiões de matriz africana, volte lá, Zé, e filme a cerca de fazendeiros que se acham donos da Igreja de Nossa Senhora da Penha, volte lá, Zé, e registre a apropriação de áreas da União por fazendeiros, impunemente. Mas sua tese não permite isso, você quer mesmo é atribuir o desmatamento da Mata Atlântica aos quilombolas que transportam dois toros de madeira em carros de boi que até parecem saídos do período colonial, eles são os verdadeiros culpados pela destruição das nossas reservas. Só um idiota completo pode acreditar nisso. Mais vale um passarinho voando que negros lutando por um lugar ao sol, não é, Zé? Comunidade quilombola? Isso é conversa fiada, aqui nunca teve quilombo, você sabe disso, você está convencido disso, né Zé, o importante é manter vivo o pássaro Olho de Fogo Rendado, segundo a reportagem o pássaro "está na lista dos ameaçados de extinção. Se a reserva ecológica for desapropriada, o animal pode desaparecer do mapa, dizem os biólogos", e mais uma vez a culpa é dos quilombolas.

A Seu Altino, primeiro morador a aparecer na reportagem, não foi dada a possibilidade de falar nada, sua fala é ouvida ao fundo enquanto a voz em primeiro plano do repórter diz a verdade: isso é uma fraude. Seu Altino aprendeu a nadar ali mesmo, e hoje está impedido de ensinar aos seus netos o que aprendeu e vivenciou com seus ancestrais. Bem ali, onde a reportagem criminosa se ateve à fala do latifundiário que impõe um regime de violência, com jagunços armados, impedindo a população local de ter acesso ao extrativismo de recursos naturais como sempre fizeram ao longo de sua vida, cercando os mangues. Será que seu Altino é um descendente de escravo? Acredito que não, nisso há uma concordância. Negros não nascem escravos, são escravizados e aquelas igrejas e conventos dali, que nada, elas devem ter sido construídas pelas mãos de coronéis, generais, condes ou autoridades européias que aqui vieram para trabalhar duro, não é Zé? Tudo isso em pleno século XVII, no Recôncavo Baiano. Me faça uma garapa, Zé.

O poeta baiano, Castro Alves pergunta: "Senhor Deus dos desgraçados! / Dizei-me vós, Senhor Deus! / Se é loucura... se é verdade / Tanto horror perante os céus?!".

Eu respondo: é verdade, nobre poeta, e não falo da história passada, te respondo assistindo indignado a história se repetir em pleno século XXI.

Recomendo a todos que assistam o vídeo "Território Ameaçado - A luta quilombola em São Francisco do Paraguaçu", produzido de forma precária, sem recursos, sem ilhas de

edição especiais, mas com muita verdade e uma vontade enorme de ver a nossa história mudar.

Carlos Rocha, documentarista.”

No mesmo dia, a Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) também divulgou uma nota de repúdio à matéria da Rede Globo, com o seguinte teor:

NOTA DE REPÚDIO AO SISTEMA GLOBO DE COMUNICAÇÃO

A Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ, entidade representativa das comunidades quilombolas de todos os estados da Federação, vem tornar público o repúdio ao Sistema Globo de Comunicação pelas informações veiculadas durante reportagem do *Jornal Nacional* no dia 14 de maio do corrente.

É desrespeitosa a forma como esse meio de comunicação tratou a história de um povo que, arrancado de suas terras, construiu parte do patrimônio brasileiro (hoje usado por alguns poucos). Repudiamos sobretudo por se tratar de um Grupo de Comunicação que usa de concessões públicas para ainda mais aprofundar as desigualdades entre pessoas negras e não negras. A forma como se tratou a Comunidade Quilombola de São Francisco do Paraguaçu, no Estado da Bahia, deixa cada vez mais evidente a serviço de quem está esse sistema de comunicação.

E se não bastassem as agressões feitas ao povo quilombola ao duvidar da sua identidade, papel esse que a Constituição Federal da República não permite, nem Globo e nem a qualquer outra instituição, no dia 14 de maio do corrente repetem-se as mesmas atitudes no dia 15, buscando provar aquilo que não é da sua competência.

Lamentamos que um instrumento tão forte como um canal de televisão use tanto tempo de sua programação para agredir as pessoas, ao invés de ajudar a diminuir as desigualdades em nosso país.

Exigimos, por parte da Rede Globo, respeito à população quilombola e às instituições e legislações nacionais e internacionais como o Decreto 4.887/2003 da Presidência da República do Brasil e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que asseguram que as pessoas remanescentes de quilombos são as responsáveis pela sua auto-definição. Portanto, não cabe ao Sistema Globo de Comunicação, nem a ninguém, senão às pessoas quilombolas, dizerem se são ou não remanescentes de quilombos.

Acreditamos que atitudes como essa da Rede Globo comprometem o papel da imprensa e dos meios de comunicação, como estruturas fundamentais à democracia, no momento em que privilegiam os interesses de uma única camada da sociedade – a elite latifundiária. Não aceitamos mais que concessões públicas sejam utilizadas por forças conservadoras para ludibriar, enganar, negar direitos, esconder verdades sobre nossa história.

Esperamos que episódios como este não continuem acontecendo, pois eles ferem a democracia e desrespeitam os direitos humanos.

Pernambuco, 16 de maio de 2007

Secretaria Executiva Nacional

Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ”

Em virtude da reação desencadeada pelos quilombolas, suas organizações e apoiadores, bem como da comunidade antropológica, a Agência Carta Maior no dia 17 de maio publicou a seguinte matéria:

“Quilombolas revoltam-se e acusam TV Globo de denúncia fraudulenta

Comunidades contestam reportagens do *Jornal Nacional* sobre supostas irregularidades na demarcação de terras de quilombolas na Bahia. Emissora teria manipulado informações para favorecer fazendeiros. Antropóloga confirma legitimidade de demarcação.

Bia Barbosa – Carta Maior

Data: 17/05/2007

SÃO PAULO – A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil, e o Decreto 4.887/2003 da Presidência da República asseguram que as pessoas remanescentes de quilombos são as responsáveis pela sua auto-definição. Pela legislação em vigor no Brasil, a auto-atribuição dos povos e comunidades tradicionais é parte necessária nos processos de regularização fundiária dos quilombolas.

Com base nesta premissa, uma equipe da TV Bahia, afiliada da Rede Globo no estado, esteve em São Francisco do Paraguaçu, uma das onze comunidades do Recôncavo Baiano reconhecidas como remanescentes de quilombos, cujo processo de titulação das terras está em fase final. Nas últimas segunda e terça (14 e 15), veiculou no *Jornal Nacional* o resultado de sua visita em duas reportagens, intituladas “Suspeitas de fraude em área que vai ser reconhecida como quilombola” e “Incrá promete apurar denúncias de fraude no Recôncavo Baiano”.

Nas matérias, a emissora apresenta supostos indícios de uma fraude que estaria levando ao reconhecimento das terras. Conversa com moradores que nunca teriam ouvido falar da existência de um quilombo na região; afirma que não existem resquícios de engenhos de cana-de-açúcar no local, onde os escravos teriam trabalhado; e apresenta um documento de pedido de reconhecimento das terras com assinaturas de pessoas que teriam se auto-definido descendentes. Algumas delas, no entanto, teriam sido colhidas para outra finalidade. Na reportagem, o líder comunitário Anselmo Ferreira, que coordenou o projeto que pediu o reconhecimento, afirma que não sabe quem fez a montagem no documento.

Apesar da declaração de José Vieira Leal, superintendente do Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) na Bahia, de que há cerca de 100% de indicação de que a área é realmente um território quilombola, a reportagem mantém a denúncia.

Indignada, a comunidade de São Francisco do Paraguaçu, localizada no Município de Cachoeira, divulgou uma nota pública contestando as informações veiculadas pela Rede Globo, em que afirma que a emissora produziu uma reportagem “fraudulenta e tendenciosa, sem oferecer à comunidade nenhuma oportunidade para se defender”.

“Fomos testemunhas do teatro que foi armado por ocasião das filmagens, onde boa parte da comunidade envolvida na luta pela regularização do território quilombola nem sequer foi ouvida, visto que a equipe de reportagem se recusou a registrar qualquer versão contrária aos interesses dos fazendeiros”, diz a nota, que também informa que os moradores tentaram conversar com a equipe da TV Bahia, sem sucesso.

De acordo com a antropóloga Camila Dutervil, que trabalha com a comunidade, a região do Recôncavo Baiano foi ocupada por escravos que trabalharam nos canaviais que

começaram a ser plantados no século XVI e na construção do Convento de Santo Antônio, concluído no final do século XVII, em cujo interior está enterrada uma família de portugueses, senhores das usinas de cana Cotinga e do Engenho da Peninha. A área onde foi construído o convento corresponde a duas sesmarias de terra e foi doada aos padres franciscanos pela família proprietária do engenho. Durante a construção do convento, muitos negros que teriam fugido do trabalho árduo e se refugiado na mata, iniciaram o processo de formação do quilombo.

“O *Jornal Nacional* afirmou que engenhos de açúcar nunca existiram na região, ignorando o fato de que uma das áreas pleiteadas trata-se de uma das primeiras fazendas de exportação de açúcar para a Europa, onde existiu um engenho muito importante, cujas ruínas podem ser observadas até hoje”, afirma Camila.

Atualmente, cerca de 300 famílias vivem da agricultura de subsistência, da pesca, da coleta de marisco e do extrativismo da piaçava no local. A atividade produtiva é baseada no trabalho familiar, na cooperação entre diferentes grupos domésticos e no uso comum dos recursos naturais. “Historicamente, nossa comunidade ocupa este território. Os relatos dos mais idosos remetem nossa presença a muitas gerações. Ali sempre praticamos um modo de vida fruto de uma longa tradição deixada por nossos ancestrais”, afirmam os moradores na nota.

A Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), entidade representativa dos quilombolas de todos os estados, reafirma a existência da comunidade e de pessoas assumidas como remanescentes de quilombos no local. “Quando a Globo coloca no ar alguém dizendo que não é descendente de escravo não significa que essa pessoa não é quilombola. O termo não é, necessariamente, utilizado por todos. As pessoas se assumem como comunidade negra, como terras de preto. Mas as nomenclaturas significam a mesma coisa”, explica Givânia Maria da Silva, da Conaq.

“Não cabe à Globo apurar se as pessoas se chamam de negro, de mulato, de descendente de quilombo. Como uma concessionária de um serviço público, ela precisa respeitar os processos de cada grupo. Por que não entrevistou pessoas reunidas em grupo, onde fosse possível discutir essa questão? A reportagem também faz alusão a assinaturas recolhidas com outro objetivo no documento e entrevista o líder comunitário sobre isso. Ele mesmo diz que não reconhece algumas assinaturas, então cabe à emissora mostrar a veracidade deste documento que está publicizando e como o conseguiu”, completa.

O Centro de Cultura Luiz Freire, que trabalha com comunidades quilombolas na Região Nordeste, também criticou a reportagem do *Jornal Nacional* por, em nenhum momento, abrir espaço para as pessoas que se reconhecem quilombolas naquela comunidade afirmarem as razões pelas quais reivindicam o reconhecimento oficial de sua condição étnica.

Desmatamento

No final da reportagem veiculada no dia 14 de maio, o jornalista da Rede Globo acusa os moradores de São Francisco do Paraguaçu de estarem desmatando a floresta na região. “Como se pode notar, os descendentes de quilombolas, futuros proprietários da área, estão interessados mesmo é na madeira da mata atlântica”, afirma o repórter, ao mostrar cenas de toras sendo transportadas na estrada.

Os moradores, no entanto, afirmam que a área que a Rede Globo filmou não faz parte do território de São Francisco do Paraguaçu. O desmatamento em questão estaria localizado na beira da estrada, antes do povoado de Santiago do Iguape, distante do início da área pleiteada pela comunidade.

“Extraímos da floresta a piaçava, o dendê, a castanha, e tantos outros produtos. Extraímos tantos tipos de cipós diferentes que usamos para fazer cofos, cestos e tantos

outros artesanatos aprendidos com nossos avós. Nós amamos a floresta e a defendemos”, afirmam os moradores.

De acordo com a antropóloga Camila Dutervil, a comunidade depende diretamente dos recursos naturais para a sua sobrevivência, historicamente desenvolveu formas próprias de relações com o ambiente, que viabilizaram uma convivência harmônica com o ecossistema. “Os reais impactos ambientais já comprovados no território de São Francisco do Paraguaçu foram obras de fazendeiros da região, que aterraram mangues, provocaram erosão com a construção de estradas e derrubaram a floresta para criação de gado”, afirma. “Com tom disfarçado de ambientalista, o real objetivo da reportagem foi defender a manutenção dos interesses da aristocracia agrária do Recôncavo Baiano. De fato, o que está ameaçada é a liberdade de uma comunidade que viveu secularmente na sombra do patrão, se acostumou a servir e está presa por relações de exploração clientelista”, completa.

Há cerca de um ano a imprensa vem noticiando conflitos entre quilombolas e fazendeiros na região. Em setembro passado, grupos armados atacaram as famílias de São Francisco do Paraguaçu, destruindo suas lavouras. Em novembro, o Incra promoveu uma audiência pública, convocada pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) da Presidência da República, para buscar soluções para os conflitos entre os quilombolas e os fazendeiros. Como informou a *Agência Brasil*, com a inserção do programa Brasil Quilombola na localidade, os proprietários de imóveis rurais ampliaram as cercas de suas propriedades, dificultando as atividades das famílias que seriam beneficiadas com o fim do processo de regularização fundiária do território.

“Entendemos o que está acontecendo como uma ameaça à grande virada no país: o reconhecimento pelo Estado do dano causado historicamente por ele próprio à população negra que ajudou a construir este país. O que o latifúndio quer é que este avanço conquistado seja recuado. Uma postura como esta fere a democracia”, conclui Givânia, da Conaq.

A resposta da Globo

A pedido da **Carta Maior**, a equipe do Jornal Nacional enviou a seguinte resposta à redação:

"A equipe formada por três profissionais experientes da TV Bahia passou três dias na região de São Francisco do Paraguaçu. Ouviu aposentados, pescadores, moradores antigos do vilarejo - e também o coordenador do movimento, que pede que a área seja reconhecida como remanescente de quilombo, Anselmo Ferreira. Em entrevista, Anselmo não soube explicar a origem das assinaturas do abaixo-assinado que foi entregue à Fundação Palmares. A grande maioria da população local não concorda com o projeto. Ficou claro que os moradores desconhecem a atividade artesanal do tempo dos escravos, as danças herdadas da África. Desconhecem também o nome que eles teriam criado para a área: Quilombo Freguesia do Iguape. A equipe mostrou, com imagens, que os últimos fragmentos de Mata Atlântica no Recôncavo Baiano já começaram a ser destruídos, antes mesmo do reconhecimento oficial como área que teria pertencido a escravos refugiados. Um crime ecológico que demonstra interesses comerciais na proposta do movimento".

Apesar desta movimentação, a Rede Globo não concedeu direito de resposta à Comunidade de Paraguaçu. Este evento, bem como um sistemático ataque às questões quilombolas por parte de diferentes órgãos da imprensa, seja a mídia escrita ou televisada, levou a CONAQ a criar uma campanha contra as principais empresas jornalísticas do País. Dessa forma, no dia 17 de julho, o Observatório do

Direito à Comunicação, em uma matéria de Henrique Costa, reproduziu a nota de repúdio da CONAQ às empresas de comunicação e à Globo de maneira específica:

“Articulação nacional de quilombolas protesta contra a Globo
Henrique Costa - Observatório do Direito à Comunicação
17.07.2007

A CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas se prepara para realizar no próximo dia 5 de outubro um ato para questionar o papel das concessões públicas de televisão e o oligopólio das comunicações no país. O principal alvo da manifestação é a Rede Globo de Televisão, acusada de criminalizar e deslegitimar o movimento dos quilombolas. O ato pretende agregar outras entidades e movimentos sociais, e a idéia é que nesse dia haja um boicote à programação da Globo e que se realizem atividades nos quilombos sobre análise de mídia. Outras organizações que defendem a democratização da comunicação planejam manifestações para o mesmo dia para reivindicar transparência na outorga e renovação das concessões de rádio e televisão. A data foi escolhida pelas entidades, pois nesse dia vencem as concessões da Rede Globo, TV Bandeirantes e TV Record.

A manifestação dos quilombolas é motivada por matérias recentes veiculadas na imprensa com conteúdo discriminatório e que contestam tanto a legitimidade das comunidades quanto o reconhecimento, pelo Incra, de territórios que foram ocupados por quilombos durante a vigência do regime escravocrata no Brasil. O estopim da indignação foi uma reportagem veiculada no *Jornal Nacional* do dia 14 de maio deste ano, onde a emissora acusa a comunidade remanescente de São Francisco do Paraguaçu, em Cachoeira - BA, de falsificar documentos e, portanto, fraudar seu processo de legalização enquanto comunidade descendente, já aprovado pela Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura. Em nota divulgada na época (leia aqui), a CONAQ acusava a Rede Globo de manipular os fatos em benefício dos fazendeiros locais.

A primeira iniciativa da CONAQ foi entrar com um pedido de direito de resposta contra a Rede Globo, que ainda não teve retorno. Agora, do ponto de vista jurídico, a entidade pretende procurar o Ministério Público para tomar as medidas cabíveis. "A reportagem veiculada pela Globo foi forjada. As entrevistas com o nosso povo foram simplesmente ignoradas. Até a Rede Record chegou a fazer uma reportagem negando o que havia passado na Globo, mas por pressão dos fazendeiros, ela nem chegou a ir ao ar", descreve Clédis Souza, uma das coordenadoras da CONAQ.

Segundo os organizadores, a manifestação do dia 5 de outubro é mais uma oportunidade para demonstrar a insatisfação dos movimentos sociais com a mídia conservadora e suas investidas contra os setores populares. Clédis Souza diz que vários movimentos já foram contatados, como o MST e o movimento negro no sentido de se agregarem ao ato. "É importante, no dia 5 de outubro, que mostremos que também temos força para questionar esta emissora, fazendo um boicote que crie repercussão", conta."

Em fins do mês de agosto, novamente a Comunidade de Paraguaçu faz um apelo para que os apoiadores da causa enviem cartas à Justiça Federal, na pessoa do juiz de direito da Vara responsável pela ação de São Francisco do Paraguaçu.

Em resposta a este pedido, o GT sobre Regularização de Territórios Quilombolas em Minas Gerais, da qual fazemos parte, enviou a seguinte carta ao meritíssimo juiz:

**“GT sobre Regularização de Territórios Quilombolas em MG
Excelentíssimo Senhor Juiz de Direito da 11ª Vara Federal da 1ª Seção
Judiciária - Bahia**

Processo nº 2007.33.00.005218-8

Manifestamos nossa solidariedade à **Comunidade Remanescente de Quilombo de São Francisco do Paraguaçu** que vem sendo violentamente ameaçada, em sua posse secular, por fazendeiros da região, situação agora agravada pela recente decisão liminar na ação judicial de nº 2007.33.00.005218-8, em trâmite nessa vara e proferida por V. Exa. no dia 22 de agosto de 2007.

Desde que iniciaram a luta pela efetivação dos seus direitos reconhecidos constitucionalmente e em tratados internacionais já foram vários os prejuízos amargados pela comunidade, como o cumprimento de duas reintegrações de posse irregulares, atestadas pelo próprio oficial de justiça, que culminou com perda de toda a colheita, e as ameaças diárias realizadas pelos fazendeiros e seus prepostos. A atuação clandestina de policiais militares, inclusive, está sendo alvo de sindicância pelo Comando da Polícia Militar de Cruz das Almas, Bahia, e foi atestada em relatório da Polícia Federal.

Foram recentes decisões do Juiz da 1ª Vara Federal e do Titular da 11ª (ações nº 2006.33.00.015119-5 e 2006.33.00.011610-8, respectivamente) que, reconhecendo a posse da comunidade até maior instrução do feito, garantiram um pouco de mais estabilidade na região.

Agora a situação de tensão volta a se agravar com a decisão liminar proferida na ação movida pela fazendeira Rita de Cássia Santana. Ressalte-se que a fundamentação para concessão da liminar e mesmo para o ingresso da ação judicial, qual seja, a ocorrência de "invasão no dia 15 de março de 2007" - baseada em certidão de queixa policial - trata-se de uma mentira construída pela Autora para configurar uma ocupação nova. A certidão do oficial de justiça que cumpriu diligência nessa mesma data atesta o procedimento manso e pacífico, e a requisição de informações à Polícia Federal e ao Oficial da 1ª Vara podem revelar perfeitamente a verdade dos fatos.

A posse antiga dos quilombolas foi inclusive confirmada por todas as testemunhas da fazendeira, em que pese serem as mesmas funcionárias ou ligadas à família da Autora. A eventual existência de contratos de arrendamento, que nem sequer foram juntados aos autos do processo, traduz na verdade a exploração social e econômica que os fazendeiros realizam há anos na região, utilizando-se da boa-fé da comunidade. A própria forma de ocupação livre e comum do espaço - sem preocupação com delimitação e formalização de títulos individuais - e o desconhecimento dos direitos territoriais por parte da comunidade abre brechas para que vários grupos se arvorem na condição de proprietários forjando títulos de propriedade nos cartórios. É uma violação de direito bastante comum nos territórios tradicionais e que mereceu tratamento explícito no artigo 17 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho que o Brasil está obrigado a cumprir, a saber: "dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte de seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes".

Diante desta situação, e considerando ainda que a decisão atinge posse histórica da comunidade quilombola e viola direitos garantidos na Constituição de 1988 e em Tratados Internacionais, solicitamos a V. Exa. que reconsidere a decisão liminar, possibilitando a permanência, o trabalho e colheita até maior instrução do feito e fazendo, assim, valer a justiça e o direito do povo quilombola.

Grupo de Trabalho Sobre Regularização de Territórios Quilombolas em Minas Gerais”

Anexo 1

A contra ofensiva da Associação Brasileira de Antropologia

**Moção aprovada em Assembléia Geral Ordinária da
Associação Brasileira de Antropologia
durante a 25a. Reunião Brasileira de Antropologia
Goiânia (GO), 14 de junho de 2006**

SOBRE A SITUAÇÃO QUILOMBOLA HOJE

Durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, os diversos eventos promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia sobre a temática das comunidades quilombolas, como o Seminário Economia e Populações Quilombolas e a Reunião Ordinária do GT Quilombos, além de um Simpósio Especial, Dois Mini-Cursos, uma Comunicação Coordenada e seções internas a três Grupos de Trabalhos, permitiram atualizar nosso conhecimento acerca das demandas destas comunidades, assim como das situações de risco social a que estão submetidas.

Diante de tal acúmulo, a Associação Brasileira de Antropologia reconhece a necessidade de se manifestar publicamente sobre o tema com relação a três pontos fundamentais.

Consideramos que a Política Oficial para Comunidades Quilombolas deve priorizar a regularização fundiária desses territórios étnicos. As demais Políticas Oficiais dirigidas a tais grupos, embora necessárias, não devem substituir o cumprimento de tal prioridade.

Entre os atuais conflitos envolvendo tais comunidades, consideramos que dois deles demandam atenção e ação especiais por parte do Estado brasileiro, por envolverem terras da União e a presença das Forças Armadas.

A comunidade quilombola da Marambaia sofre constrangimentos diários no exercício de seus direitos humanos fundamentais tais como direito de ir e vir livremente, acesso à educação, saneamento básico e moradia, além do direito de assistência por parte de órgãos da administração pública e organizações da sociedade civil, que tiveram seu acesso à ilha proibido. O status de área de interesse militar tem servido para que a Marinha do Brasil imponha, além das citadas restrições de direitos, impedimentos políticos ao processo de regularização fundiária da ilha, que implicam em negociações sigilosas internas ao Governo Federal. Sem o acompanhamento da sociedade civil, esse procedimento ameaça a comunidade com a drástica redução da área proposta no laudo antropológico e no relatório técnico de identificação e delimitação do próprio INCRA/RJ, já finalizado.

As comunidades quilombolas de Alcântara/MA têm convivido com a incerteza de possíveis deslocamentos em função da implantação do Centro de Lançamento de Foguetes e do Complexo Aeroespacial em seu território. A falta de um posicionamento concreto por parte do governo brasileiro quanto à regularização fundiária das terras das comunidades de Alcântara, tem exposto os quilombolas a situações constrangedoras como a expulsão e interdição do uso espaço tradicional de cultivo de suas roças por parte de soldados armados e a tomada de depoimentos dos quilombolas realizados no quartel.

A Associação Brasileira de Antropologia manifesta-se, assim, contra a continuidade dessas situações e em defesa dos Direitos Humanos e Étnicos das comunidades quilombolas.

Carta de Resposta do Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (aba), diante dos constantes ataques da mídia à questão indígena e quilombola, bem como ao trabalho antropológico.

Direitos Culturalmente Diferenciados, Antropologia e Ética

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Presidente
Associação Brasileira de Antropologia

Uma verdadeira campanha de má-fé para disseminação da ignorância obscurantista tem se espalhado por periódicos do Sul do Brasil, sobretudo, articulando de modo negativo e leviano, povos indígenas, antropólogos e questão fundiária. A Constituição Brasileira de 1988 reconheceu, por diversos de seus dispositivos, o caráter multiétnico da sociedade brasileira e os direitos coletivos à terra de coletividades culturalmente diferenciadas, em especial dos povos indígenas e de comunidades quilombolas. Por meio de legislação posterior, de normas administrativas, e ainda pela mais recente da ratificação pelo governo brasileiro da Convenção 169 sobre Populações Tribais em Estados Nacionais da Organização Internacional do Trabalho, esses direitos foram sedimentados e transformados em matéria de ação administrativa do Estado no Brasil, sendo monitorado e supervisionado pelo Ministério Público Federal. No caso dos povos indígenas, cuja presença na América pré-existe qualquer estruturação em Estados Nacionais, com estabelecimento de fronteiras, línguas e documentos "nacionais", a agência do Estado brasileiro responsável pelo reconhecimento fundiário das terras indígenas é a Fundação Nacional do Índio.

Esse conjunto de disposições jurídico-administrativas previu que a parte inicial desse processo de regularização fundiária fosse objeto do trabalho técnico-pericial do antropólogo, profissional no Brasil formado apenas ao nível de mestrado e doutorado, em cursos específicos, reconhecidos pelas instituições de fomento à pós-graduação, como o Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico (CNPq) e a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior (CAPES), cujo criterioso trabalho de avaliação qualifica e certifica alguns cursos apenas. A perícia antropológica é um trabalho de caráter técnico, que demanda sólidos conhecimentos científicos quanto aos princípios teóricos da disciplina que o embasa, assente na longa tradição da Antropologia no estudo de sociedades e povos não ocidentais, que tem viabilizado uma compreensão adequada, para além dos preconceitos do senso comum e dos interesses materiais mezinhos, de seus costumes e modos de vida. Mais que isso, o exercício da Antropologia, e em especial os trabalhos de perícia antropológica, demandam um comprometimento ético-moral profundo com os povos de cujos modos de vida nos tornamos íntimos ao longo de nosso investimento, seja para fins acadêmicos ou técnicos, em especial, no sentido de levar a sério o seu ponto de vista e suas tradições, tratar o tema e o grupo com honestidade, e assumir responsabilidades, para com o grupo, sobre o resultado de seu trabalho.

Assim, a produção da verdade científica em Antropologia, isso estando consignado em numerosos códigos de ética de associações como a nossa, passa pelo ponto de vista daqueles com que estudamos e convivemos, sendo nosso papel traduzir com objetividade esse ponto de vista. São os conteúdos teóricos da disciplina e o método científico que possibilitam que o imperativo ético se combine com a visão da imparcialidade demandada pelo Direito, o que tem feito que com frequência se demande o trabalho pericial do antropólogo na esfera jurídica, em especial na Ação do Ministério Público Federal e na atenção a demandas da magistratura.

As matérias publicadas e disseminadas na imprensa escrita, em torno da identificação da terra indígena Morro dos Cavalos, em Santa Catarina, ou acerca da identificação de terras de quilombos revelam não apenas o desconhecimento sobre a pesquisa e a perícia antropológica. Colocam-se na contramão da ação legalmente definida dos órgãos públicos, demonstrando má-fé no imperativo da informação e do esclarecimento do grande público quanto aos direitos indígenas e de quilombolas. Assim agindo, esse segmento da imprensa demonstra a violência de seu poder, ao praticar o exercício unilateral da crítica, sem dar espaço à voz dos antropólogos reconhecendo-lhes o direito de resposta nesses e em numerosos casos de que esses profissionais tem sido objeto, colocando-nos a

questão: há algum o princípio ético-moral no trabalho desse tipo de imprensa que traveste interesses específicos e econômicos em acusações regadas a um nacionalismo ralo e a tons desrespeitosos e superficiais?

CARTA DE PORTO ALGRE

Carta à Presidência da Associação Brasileira de Antropologia

Caras amigas e caros amigos do GT Quilombos e da Diretoria da ABA,

Durante a X ABANNE (Aracaju – SE), o GT Quilombos realizou a sua segunda reunião extraordinária no ano de 2007, em continuidade à realizada em junho, durante a VII RAM (Porto Alegre – RS).

O objetivo fundamental desta reunião era realizar uma leitura coletiva da “Carta de Porto Alegre”, transcrita abaixo, de forma a que os antropólogos aí reunidos pudessem discutir os seus termos e decidir pela conveniência de lhe ratificar, corrigir ou agregar considerações e recomendações.

Acrescente-se a isto que, tendo o resultado do primeiro encontro sensibilizado a presidência da ABA, este segundo encontro contou com a participação do atual presidente da Associação, o prof. Luis Roberto Cardoso de Oliveira, que assim pôde prestar esclarecimentos e oferecer uma importante interlocução a esta reunião.

A seguir apresentamos a reprodução da Carta de Porto Alegre e, em seguida, os resultados da “Reunião de Aracaju”.

CARTA DE PORTO ALGRE

Carta à Presidência da Associação Brasileira de Antropologia

Antropólogos e pesquisadores participantes da Oficina “Cidadania e Territorialização Étnica: novos e velhos sujeitos do direito” e integrantes do GT Quilombos/ABA, reunidos na VII Reunião de Antropologia do Mercosul (Porto Alegre 2007), encaminham a apreciação da ABA as seguintes considerações e proposições:

Considerando o acúmulo de discussões travadas nos encontros da ABA sobre o exercício da profissão e as questões éticas implicadas na prática antropológica, consolidadas através de instrumentos já disponíveis, dentre eles a Carta de Ponta das Canas e o Código de Ética da ABA;

Considerando as questões pertinentes à profissionalização e na perspectiva de uma regulamentação da profissão, frente à crescente demanda e destacada relevância social atribuída ao saber antropológico;

Considerando a crescente conflitualidade que incide sobre o trabalho antropológico quando inserido na promoção de políticas públicas de reconhecimento da diversidade e de direitos diferenciados;

Considerando as situações de constrangimento e de intimidação dos antropólogos e a deturpação e descontextualização de seus trabalhos que representam um desrespeito mais amplo ao exercício da profissão, resultando na desqualificação pública do saber antropológico;

Propomos que a ABA

Se manifeste publicamente na garantia da prática profissional do antropólogo e preste esclarecimentos a sociedade quanto ao papel da disciplina no campo de aplicação dos Direitos Humanos e Constitucionais;

Se faça valer dos termos de cooperação firmados com instituições governamentais, como o Ministério do Desenvolvimento Agrário, para que estas assumam as suas responsabilidades nos processos que demandam a participação de antropólogos;

Solicite o acompanhamento do Ministério Público Federal nos casos de conflitos e agravamento de tensões relativas ao trabalho de campo, a fim de salvaguardar o exercício da profissão e a integridade de seus resultados institucionalizados;

Divulgue e esclarecer aqueles que contratam antropólogos, acerca da especificidade do ofício e das expectativas neles depositados.

Implemente uma agenda de encontros e debates sobre a atuação dos antropólogos atendo-se aos temas:

- A inserção da disciplina na implementação de políticas e direitos constitucionais;
- A profissionalização do antropólogo em suas diversas e recentes formas de atuação, com especial atenção aos riscos da sua precarização;

Essas propostas indicam a urgência da Associação Brasileira de Antropologia em refletir e se posicionar sobre as atuais responsabilidades e atribuições dos antropólogos na sociedade.

Porto Alegre - VII Reunião de Antropologia do Mercosul
26 de julho de 2007

REUNIÃO DE ARACAJU

Tendo procedido à apresentação e aprovação dos objetivos desta reunião, em seguida o grupo de antropólogos participantes do GT Quilombos ora reunido releu e debateu os termos da Carta de Porto Alegre, decidindo por ratificar integralmente o seu conteúdo, acrescentando-lhe ainda os seguintes encaminhamentos:

1. Considerando a cerrada campanha anti-quilombola movida pela grande imprensa, assim como a dificuldade que a ABA tem encontrado em fazer publicar notas de esclarecimento sobre as impropriedades divulgadas, tanto conceituais quanto com relação ao papel do antropólogo;

Decidiu-se encaminhar à diretoria da ABA a proposta de abrir um espaço especial e permanente no site da Associação destinado à publicação de textos curtos sobre o tema com a clara função de “formação de opinião”, dirigidos tanto ao próprio corpo de associados não diretamente ligado ao tema, quanto ao público mais amplo, que assim teria uma fonte segura de consulta;

2. Considerando as sólidas informações a que tivemos acesso sobre a eminente publicação de uma nova Instrução Normativa do Incra relativa ao processo de regularização dos territórios quilombolas que tem impacto direto sobre o trabalho antropológico aí previsto;

Decidiu-se lançar mão dos Termos de Cooperação Técnica vigentes com o MDA e com o Incra para fazer valer neste caso específico e imediato a necessária consulta à ABA quanto aos critérios e condições de exercício científico e profissional da Antropologia;

3. Considerando a tendência a que os dilemas identificados na relação com o Incra tendem a se reproduzir na relação com outros órgãos da administração executiva e judiciária;

Decidiu-se constituir um processo de redação (no espírito inicial da Carta de Ponta das Canas) dos termos básicos que devem nortear a contratação do trabalho antropológico em contextos de demanda oficial ou empresarial, a ser disponibilizado de forma ampla aos associados e aos eventuais contratantes;

Praia de Atalaia, Aracaju – X ABANNE
Terça feira, 09 de outubro de 2007,