

Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afro descendentes

Alexandre Martins de Araújo

(Faculdade de História, Universidade
Federal de Goiás, FH-UFG)

Elias Nazareno

(Faculdade de História, Universidade
Federal de Goiás, FH-UFG)

Resumo

Os estudos acerca das comunidades afrodescendentes no Caribe, na América do Sul e no Brasil têm revelado, nas últimas décadas, um constante processo de ressemantização dos termos quilombo e palenques, dado a imensa variedade de suas categorias organizacionais, sua relação com a sociedade envolvente, com o território, seus processos de etnogênese e sua composição interétnica. Assim, tomando por base pesquisas recentes realizadas nos estados do Maranhão e do Piauí, entre comunidades afrodescendentes rurais, este estudo questiona alguns marcos metodológicos e tipológicos que amparam os relatórios e laudos antropológicos de reconhecimento e delimitação de território quilombola, sobretudo no Brasil onde, devido a natureza propositalmente móvel dos parâmetros definidores, produz diagnósticos ora muito extensivos, ora restritivos.

Palavras-chave: quilombo, territorialidade, identidade étnica

Artigo recebido em dezembro de 2012 e aprovado para publicação em janeiro de 2013

Revista Brasileira do Caribe, São Luis-MA, Brasil, Vol. XIII, nº26, Jan-Jun 2013, p. 587-614

Resumen

Los estudios acerca de las comunidades afrodescendientes em el Caribe, América del Sur e Brasil han revelado, em las últimas décadas, un constante proceso de re-significación de los términos quilombo y palenque, dada la inmensa variedad de sus categorías organizacionales, su relación con la sociedad envolvente, con el territorio, sus procesos de etnogénesis e su composición interétnica. Así, tomando por base investigaciones recientes realizadas em los estados de Maranhão y de Piauí, entre comunidades afrodescendientes rurales, este estudio cuestiona algunos marcos metodológicos y tipológicos que amparan los relatorios y laudos antropológicos de reconocimiento y delimitación de territorio palenque, sobre todo em Brasil donde, debido a la naturaleza intencionalmente móvil de los parámetros definidores, produce diagnósticos ora muito extensos, ora restrictos.

Palavras claves: palenques, territorialidad, identidad étnica

Abstract:

In recent decades studies on communities of African descent in the Caribbean, South America and Brazil have revealed a constant process of resemantization of the terms maroon and palenques, given the immense variety of its organizational categories, their relationship with the surrounding society and with the territory, their processes of ethnogenesis and interethnic composition. Thus, based on recent researches between rural communities of African descent in the states of Maranhão and Piauí, this study questions some methodological and typological frameworks which support anthropological reports of recognition and delimitation of maroon's territory, especially in Brazil where due to the purposely mobile nature of the defining parameters, diagnoses are produced which are sometimes very extensive, sometimes restrictive.

Keywords: Maroons, territoriality, ethnic identity

As definições acerca do que pode ou não caracterizar um quilombo são marcadas contemporaneamente pelo adensamento e alargamento dos marcos de reconhecimento político, notadamente ampliados em razão das lutas dos movimentos sociais e suas reivindicações plasmadas em parte nas chamadas constituições multiculturais. Como não poderia deixar de ser, tais definições são historicamente delimitadas, ora por imposições, ora por resistência e apropriação e, atualmente por reivindicações em termos afirmativos que partem das populações afrodescendentes e que são legitimadas, por exemplo, no Brasil por meio do aval técnico-científico de relatórios/laudos antropológicos. Estes como serão vistos mais à frente, em alguns casos podem assumir características por demais extensivas e em outros, restritivas.

Se as demandas de reconhecimento de quilombos ocorrem no Caribe, na América do Norte ou na América do Sul, palenques, cimarrones, maroons, quilombos ou terras de preto guardam entre si, por mais que consideremos suas especificidades, semelhanças que tornam peculiar sua organização social e espacial, de acordo com Florentino e Amantino (2012, p. 237),

.a produção escravista pressupunha a constituição de relações pretéritas e desiguais de poder, antes de ser propriedade o escravo era um cativo de outro homem. Senhores e escravos estavam unidos, antes de uma relação de produção, por uma relação de poder fundada numa ordem privada e culturalmente legitimada. Por isso, e não apenas por representarem um ataque frontal ao direito de propriedade, é que as fugas e os quilombos encarnavam a típica atitude de resistência à escravidão, um ato extremo no campo da política, cuja simples possibilidade apontava para os limites do domínio privado do senhor e garantia ao escravo algum espaço para a negociação de demandas.

De qualquer forma os autores citados acima questionam a classificação de qualquer iniciativa de fuga por parte dos escravos como sendo já passível de caracterização como sendo um quilombo, pois a despeito destes havia outras formas de resistência ao cativo. As chamadas *petit marronages* ou fugas-reivindicativas ou mesmo escapadelas, ausências temporárias de escravos eram muito mais frequentes do que se supõe e não devem ser simplesmente confundidas com as fugas-rompimento. Aquelas podiam ocorrer em razão “do impacto do desembarque do africano nas Américas, do humor do cativo, ou da natureza do trabalho que lhe era exigido, quando não da vontade explícita de mudar de senhor” (Florentino e Amantino, 2012, p. 239).

Documentos oficiais e eclesiásticos confirmam, desde o século XVI, na América espanhola e no Brasil, a existência de uma espécie de população flutuante entre os escravos, indivíduos que escapavam das plantations e das minas para se unirem aos cimarrones das montanhas próximas, mas que logo regressavam, seja para visitarem parentes ou simplesmente para pressionarem os seus senhores a autorizá-los a, por exemplo, casarem com escravas de outros proprietários.

Deste modo, “Homogenizar y generalizar las formas de vida de los cimarrones tratando de encontrar un patrón de comportamiento, es una equivocación. Por lo demás, la historia de cada palenque está llena de complejidades y no es lineal, maneja relaciones y conflictos que le son propios” (Navarrete, 2008, p. 8).

Diversos fatores determinam a diversidade em relação à organização dos quilombos, mesmo que em regiões muito próximas, eles podem guardar profundas diferenças, sobretudo quando pensamos na diversidade das filiações étnicas dos africanos dentro de um mesmo quilombo, isto sem pensarmos, como em alguns casos, na presença em sua composição de

brancos, mulatos e indígenas.

É a partir desta diversidade em relação às possibilidades ou impossibilidades de classificação e conceituação, que abordaremos na primeira parte deste trabalho, as definições em relação ao que se caracteriza como palenques na América espanhola e no Caribe, e quilombo no Brasil. Na segunda parte, algumas importantes questões metodológicas, atinentes aos processos de identificação de comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil, serão analisadas a luz de algumas experiências de campo junto a comunidades afro-descendentes rurais, dos estados do Maranhão e do Piauí.

De acordo com Laviña (2011), a primeira sublevação de escravos ocorreu na América em 1522 na ilha Espanhola e foi protagonizada por negros boçais.

Los prejuicios de los españoles respecto a los ladinos, a los que se les prohibió el paso a las Indias por miedo a las sublevaciones y los problemas que causaban, no se confirmaron. Fueron los bozales, teóricamente sumisos y obedientes, los que se levantaron en armas contra los españoles. Los wolof, conocidos en la época como jelofes, que trabajaban en el ingenio de Diego Colón se unieron, mataron a varios españoles y se dirigieron hacia Azua. Cuando las noticias del levantamiento llegaron a la capital, Santo Domingo, se organizó una tropa de españoles para atajar la sublevación, las informaciones que llegaban de los ingenios y hatos parecían indicar que se preparaba un levantamiento de esclavos en toda la isla (Laviña, 2011, p. 181).

Aqui rapidamente foi organizada uma força de repressão aos escravos insurretos ocorrendo a morte de muitos deles e os que restaram se dispersaram pelas montanhas. Esta estratégia foi prontamente percebida pelos espanhóis como algo a ser frontalmente combatido. O medo ao enorme potencial de

destruição da incipiente organização fez com que expedições periódicas para a captura dos fugitivos e conseqüentemente a destruição dos palenques que encontravam pela frente fossem prontamente organizadas.

Com o agravamento da incidência dos palenques surgiram legislações específicas que procuravam dar conta deles como o Código Negro de Santo Domingo de 1768 que previa entre 50 e 200 chibatadas nos fugitivos até o seu desterro, em caso de reincidência. Em 1724 o Code Noir da Louisiana, previa desde o corte de uma orelha, passando pela amputação de um braço ou perna até a execução sumária (Florentino e Amantino, 2012, p. 246). Em 1796 foi publicado o Reglamento de Cimarrones de Cuba, “La real orden definió desde los tipos de cimarrones en función del tiempo de la huida a los castigos, y el cobro que percibían los rancheadores por la batida, al margen del éxito o fracaso de la misión, el precio que cobraban por cada negro capturado estaba en función del número de negros que compusieran el palenque” (Laviña, 1995, p. 98).

Às medidas preventivas e punitivas, em relação ao surgimento dos palenques e quilombos, correspondem um interminável surgimento deles ao longo dos séculos XVIII e XIX. Obviamente a grande incidência de palenques e quilombos a partir do século XVIII estava intimamente relacionada à intensificação do capitalismo como sistema mundial o que levou a intensificação do tráfico de escravos e do processo de sobre-exploração da mão de obra escrava.

Florentino e Amantino (2012, p.242) corroboram tal afirmação,

É (sic) portanto plausível que, ao concentrar 2/3 de todas as viagens negreiras, o século XVIII tenha representado a época áurea das fugas de escravos no continente. O mesmo

raciocínio sugere que embora se registrem fugas em todas as Américas, as evasões podem ter sido mais frequentes no Brasil e no Caribe do que na América espanhola continental e, sobretudo, do que no sul dos Estados Unidos, onde mesmo os quilombos congregavam menores contingentes e obtinham menores êxitos do que naquelas regiões.

Como ocorreu na história do contato entre indígenas e brancos, que retrata quase sempre as impressões e depoimentos dos brancos invasores, a história acerca do funcionamento dos palenques reflete a perspectiva daqueles que os combatiam e tentavam destruí-los. Por esta razão “as fontes para a reconstituição da história dos palenques são em geral fragmentárias e repletas de etnocentrismo, sobretudo quando descrevem a dinâmica interna dos assentamentos.”(Florentino e Amantino, 2012, p. 247). Assim, de acordo com Laviña (1995, p. 100), “En los palenques de finales del siglo XVIII y siglo XIX aparecen relatadas estructuras sociales jerarquizadas, en las que un líder se encargaba de la organización de la defensa del palenque”.

O mesmo autor afirma que a proximidade dos palenques da parte Oriental da Ilha de Cuba com a Jamaica, converteu os bosques e montes em uma cimarroneria internacional. Gerava igualmente enormes preocupações a proximidade com o Haiti, que havia conquistado sua independência e os rumores de um levante dos cimarrones em Cuba com o apoio dos haitianos era uma suspeita que poderia facilmente se converter em realidade.

Outras manifestações de revolta ocorrem na Jamaica, que de acordo com Florentino e Amantino citando a Schuler, (2012, p. 241), “Em 1690, na paróquia de Clarendon, cerca de 400 escravos atearam fogo à plantation de Sutton e logo fugiram para os bosques do centro-sul da Jamaica, onde por algum tempo passaram a viver de roubos às propriedades vizinhas.”.

Vários aspectos revelam a enorme heterogeneidade e complexidade das organizações dos palenques em diferentes partes da América: “El significado del cimarronaje fue distinto de acuerdo con las posiciones sociales, el lugar de nacimiento, el tiempo de permanencia en el Nuevo Mundo, las tareas y actividades desempeñadas durante la vida en esclavitud y el trato recibido de sus amos” (Navarrete, 2008, p.8).

Na análise que faz do palenque de Matudere na Colômbia Navarrete afirma que,

La experiencia del palenque de Matudere no corresponde al modelo tradicional argumentado por algunos de total aislamiento de la sociedad esclavista. Sus miembros incursionaban en las haciendas vecinas, secuestraban esclavos, especialmente mujeres, y robaban productos. Al mismo tiempo, comerciaban con los pueblos de indios y las haciendas como una forma de integración a la sociedad colonial (2008, p.16).

Esta é outra faceta pouco explorada nos estudos relacionados a estas comunidades, pois os contatos com o entorno eram muito mais frequentes do que se pensava e o nível de agressividade poderia, de acordo com as circunstâncias, aumentar significativamente. O número muito maior de homens vivendo nos palenques os levava a constantes incursões a outros tipos de comunidades, sobretudo indígenas que comumente tinham como desfecho o rapto de mulheres ou que na melhor das hipóteses procuravam se mesclar às comunidades indígenas numa clara estratégia de invisibilização. Segundo Florentino e Amantino (2012, p. 252) citando a Thorton: “Durante o século XVI, a cooperação entre fugitivos e aborígenes foi igualmente detectada na região Zapoteca da Nueva España (1523), em Cuba (1529), na Nicarágua (1540), na zona venezuelana de Santa Marta (1550) e no Panamá (1546-1550)”.

En cuanto a los sexos, dominaban los varones. Se pudieron contabilizar ochenta y dos frente a cuarenta y cuatro mujeres, sin contar las once indias. Esto quería decir que había casi el doble de hombres que de mujeres. En Matudere, la desproporción entre los sexos los llevó a recurrir al robo de mujeres en estancias, extramuros de ciudades y villas y pueblos de naturales. En términos generales, la composición de género en los palenques era desigual. (Navarrete, P., 2008, p.23).

O nível de organização interna, em muitos casos, estava sujeito a um estado de constante instabilidade, pois os riscos dos constantes ataques determinavam a procura por lugares de difícil acesso o que garantia em parte uma relativa segurança, mas ao mesmo tempo os colocava diante de outras ameaças como a fragilização de sua saúde em função da inanição e de doenças como a malária, sarampo, varíola e disenterias.

No Brasil os estudos acerca das comunidades quilombolas passam a receber uma atenção considerável, sobretudo a partir da década de 1980, à exceção dos trabalhos como os de Edson Carneiro em *O quilombo dos Palmares*, em 1958, Clóvis Moura com *Rebeliões da Senzala* de 1959 e Décio Freitas sobre Palmares com *A guerra dos escravos* de 1973. A questão quilombola, em que pese o movimento iniciado com a Frente Negra Brasileira (1930/40), bem como a questão indígena, passa a fazer parte da agenda política dos movimentos sociais nos anos de 1970 e 1980, exerce forte influência nos novos marcos constitucionais plasmados na Constituição promulgada em 1988 que passa a reconhecer o caráter pluriétnico e plurilinguístico na formação da sociedade brasileira.

Deste modo e como desdobramento dos direitos alcançados com a Constituição, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal, confere às Comunidades Remanescentes de Quilombos o direito ao Título de Domínio de posse das terras que ocupam.

Para Almeida (2002) os primeiros estudos acerca da definição dos quilombos levaram em conta a caracterização feita ainda no período colonial,

Quase todos os autores consultados, do presente ou do passado desde o clássico de *Perdigão Malheiro, A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*, que é de 1866, até os recentes trabalhos de Clóvis Moura, de 1996, trabalhavam com o mesmo conceito jurídico-formal de quilombo, um conceito que ficou, por assim dizer, frigorificado. Esse conceito, composto de elementos descritivos, foi formulado como uma resposta ao rei de Portugal em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Quilombo foi formalmente definido como toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (Almeida, 202, p. 47).

Observa-se que ocorre historicamente no Brasil algo muito semelhante ao que acontece no restante da América, ou seja, há uma tendência bastante clara de classificar e homogeneizar o que seriam os quilombos. Segundo Almeida (2012) esta tendência pouco se altera ao longo dos diferentes períodos da história brasileira. Assim, no Império as legislações dos governos provinciais somente reduzem a quantidade mínima de fugitivos quilombolas de cinco para dois ou três. No período republicano, sequer aparecem mais referências na legislação, pois se supunha que com a abolição os quilombos “naturalmente” deixariam de existir. “E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como remanescente” (Almeida, 2002, p. 53).

Neste sentido, os quilombos são ignorados ou quando muito são tratados como comunidades de camponeses, que a exemplo dos demais camponeses estão embrenhados no interior do Brasil em busca de sua sobrevivência.

Uma questão importante para a sua caracterização, seria entender como estas populações criam e recriam estratégias que ora buscam a sua dispersão em meio aos demais camponeses, por força das circunstâncias com a decadência das grandes plantações ou por iniciativas do próprio Estado brasileiro, ora buscam por meio de estratégias de etnogênese uma aproximação às possíveis “vantagens” de se auto-reconhecerem como quilombolas em função das políticas afirmativas, sobretudo aquelas voltadas para a obtenção de terras, “deixando de representar estigmas, para assumir um sentido de solidariedade e identificação” (Arruti, 1997, p. 25).

Onde situar essas comunidades? Ainda uma questão de método.

Os textos e as imagens que se seguem, tentam oferecer ao leitor um panorama, tanto descritivo quanto analítico acerca da problemática da identificação de comunidades quilombolas no Brasil.

Sabemos, entretanto, que tal pretensão obriga-nos alertar, ou, se preferir, recordar, dos riscos que corremos, pois, ao lançarmos nossas redes de captura sobre as realidades as quais queremos alcançar, por mais fortes que sejam os seus fios teórico-metodológicos, ocorrerá sempre perdas e vazamentos provocados pelos diversos tipos de variáveis que, atravessam um processo de construção de fatos sociais, antropológicos e históricos.

Contudo, se por um lado somos acompanhados por uma persistente, embora aceitável, sensação de impotência sempre que nos deparamos com imprevistos em nossas pesquisas, por outro, isso reforça a nossa crença de que é exatamente por conta desses imprevistos que conseguimos ampliar nossas possibilidades

metodológicas.

Numa perspectiva histórica, pelo menos no caso do Brasil, ainda é muito recente o processo de consolidação do papel de antropólogos e outros cientistas sociais na produção de laudos e perícias envolvendo povos indígenas, comunidades rurais, grupos quilombolas, impactos socioambientais e de projetos de desenvolvimento. No dizer da antropóloga Ilka Boaventura Leite (2005), “a perícia antropológica consolidou-se no cenário da antropologia brasileira nas duas últimas décadas e já constitui uma realidade profissional”.

Mas é oportuno lembrar aqui que tal conquista profissional é caudatária de um amplo movimento de reavaliação e reforma cultural, realizado em escala global, desde o início dos anos 70, e que envolveu não somente o campo da Antropologia, mas igualmente muitas outras áreas do conhecimento, pois, na medida em que a sociedade mundial era confrontada a questões, cada vez mais complexas, a academia esforçava-se para dar respostas mais sofisticadas a elas. Em consequência, surgiram novos campos investigativos e outros se tornaram mais permeáveis, como foi o caso do desenvolvimento da História ambiental, interessada na compreensão das relações entre sociedade e meio ambiente por uma via antidualista e intercultural.

Não obstante a tais movimentos revisionistas e zelo interdisciplinar, a Antropologia seguiu assumindo a dianteira na corrida rumo a consolidação de uma certa autoridade técnica.

Na introdução do livro *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*, a antropóloga Eliane Cantarino O.’Dwyer, no intuito de fazer jus a frase que inaugura sua introdução, Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos assevera que

Pode parecer paradoxal que os antropólogos, que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia (ao definir

seu campo de estudos por um corte sincrônico no “presente etnográfico.”), tenham sido colocados no centro dos debates sobre a conceituação de quilombo e sobre a identificação daqueles qualificados como remanescentes de quilombos, para fins de aplicação do preceito constitucional (O’ Dwyer, 2002, p. 14).

Para nós, o que autorizou a autora descartar a História dos processos de reconhecimento quilombola foi tão somente o fato de o texto constitucional evocar, para além de uma “identidade histórica” também uma identidade do tipo situacional, pois, “segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente” (O’ Dwyer, 2002, p. 14).

Em linhas gerais a autora nos dá a entender que a História, enquanto disciplina, não possui um ferramental teórico capaz de perceber os processos de recriação cultural agenciados por essas comunidades como forma atual de existência, independente da conjuntura relacional. Para dar ênfase ao aspecto presencial buscado pela Antropologia, em oposição ao caráter “passadista” da percepção histórica, a autora recorre a uma frase de Shalins (1990), para quem “fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente.”

Porém, a autora se esqueceu das outras lições dadas pelo mesmo autor, diga-se de passagem, tão bem assimiladas pelos historiadores da cultura, de que o diálogo entre história e antropologia requer a destituição da proclamada noção de oposição entre “estrutura” e “história”. Segundo ele, os eventos são ordenados culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, conforme os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro, ou seja, as estruturas culturais são ordenadas historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (Shalins, 1990)

Neste ponto, a autora estabelece uma fronteira radical entre as duas disciplinas, distribuindo seus papéis e contribuições, ou seja, cabe à História identificar as heranças do passado, e à Antropologia definir a tradição no presente.

Não há, por outro lado, como negar os enormes avanços alcançados pela antropologia no que diz respeito à ressemantização do termo quilombo, especificamente após a revisão Barthiniana que confere ao processo de construção de identidades étnicas quilombolas o caráter auto-atributivo, performático, integrativo, autônomo e sempre atual como bem ressalta (O.'Dwyer, 2002, p. 15):

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

Consideramos, todavia, que os desafios impostos por esta demanda legal de reconhecimento e delimitação de território quilombola obrigaram-nos a buscar abordagens capazes de oferecer tanto um olhar prospectivo quanto retrospectivo. Tal tarefa, entretanto, traz à baila uma velha discussão: o processo de vinculação entre aquilo que o antropólogo Clifford Geertz, em seu livro *Nova luz sobre a Antropologia*, chamou de “as duas iniciativas mais multifacetadas das ciências humanas”, quais sejam, Antropologia e História. Ele aponta não apenas na direção de um simples diálogo entre essas duas disciplinas,

antes, busca analisar os caminhos que as conduziram às inevitáveis conjunções, de cuja principal via de atração e afinidade é a preocupação com aquilo que se convencionou a chamar “O Outro”.

A onda recente de interesse dos antropólogos não apenas pelo passado (sempre nos interessamos por ele), mas pela maneira como os historiadores lhe dão um sentido atual, e do interesse dos historiadores não apenas pela estranheza cultural (coisa que Heródoto já exibia), mas também pelas maneiras como os antropólogos a trazem para perto de nós, não é um simples modismo; sobreviverá ao entusiasmo que gera, aos medos que desperta e às confusões que cria. Bem menos claro é a que levará essa onda, ao sobreviver (Geertz, 2000, p. 123).

Com o mesmo impulso pós-Barthniano, o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, em seu texto *Os Quilombos e as Novas Etnias* (2002), produziu uma verdadeira genealogia dos caminhos legais rumo ao reconhecimento das chamadas “terras de preto”. Seu principal esforço é o de “desfrigorificar” certas categorias, consideradas por ele restritivas e limitantes e que compunham o texto aprovado em outubro de 1988 do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Segundo ele, trata-se de um “dispositivo mais voltado para o passado e para o que idealmente teria “sobrevivido” sob a designação formal de “remanescentes das comunidades de quilombos.”

Ao tentar exorcizar todo tipo de “emolduramento passadista”, Almeida expulsa a História por uma porta – para ele sinônimo de passado, para em seguida, permitir que ela entre por outra ao reconhecer, ainda que de forma indireta, a sua importância como uma ferramenta capaz de compreender as mudanças que em geral se encarregam da reordenação do passado no presente.

E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, 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 (Almeida, 2002, p. 53).

Bem, não pretendemos ir mais adiante com essa breve crítica a respeito da confusão que se cria quando os “objetos da História” são tomados por meras categorias classificadoras, arbitrarias e, no dizer do autor, “frigorizadas”.

Felizmente, para nós, na prática não é bem assim, pois, quando se examina os conteúdos que dão teor e forma aos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação – RTDI, vê-se imediatamente quão presente está a mão da História no que se refere à necessidade de historicizar todo o processo de ocupação, como por exemplo, a origem da comunidade, a conquista do território, a contextualização das situações de conflitos, sejam elas por motivos de territorialização, desterritorialização, ou de reterritorialização.

A segunda questão que gostaríamos de dividir com o leitor é totalmente caudatária desta primeira. Trata-se de saber se a noção de unidade étnica proposta por Barth e utilizada em laudos antropológicos para identificação de comunidades negras remanescentes de quilombos consegue abrangar a totalidade do fenômeno sem o risco de produzir equívocos classificatórios devido, entre outras coisas, a grande plasticidade que o próprio conceito de quilombo alcançou durante o seu processo de ressemantização.

Não estamos com isso, questionando a validade de tal perspectiva etnográfica de definição de unidades étnicas. Ao contrário, julgamos todos esses avanços importantíssimos. A problemática que ora apresentamos aponta menos na direção do nível de especialização que o conceito atingiu e mais na natureza excessivamente extensiva de seus parâmetros definidores, uma vez que não comporta em seu conjunto uma linha de contenção adequada às suas análises.

Dito de outra forma, se a identidade quilombola é vista como um constructo no presente, independente, como reforça O' Dwyer (2002, p.14), “de qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que sejam facilmente identificáveis por qualquer observador externo”, já que se fundamenta unicamente em princípios político-organizativos próprios, orientados para uma subsistência integrativa e autônoma em um dado território; decorre daí que uma grande e diversificada quantidade de comunidades rurais brasileiras constituídas por afro descendentes poderiam com facilidade se encaixar nesta moldura móvel de enquadramento, bastando apenas reclamar, ou melhor, se auto-atribuir como comunidade negra remanescente de quilombo.

O que estamos tentando dizer é que a plasticidade alcançada pelo conceito de quilombo é diametralmente equivalente a amplitude da atual demanda de reconhecimento étnico orquestrada por tantas outras populações rurais, politicamente conscientes dos benefícios advindos do Estado. Assim, queremos inferir que o trabalho de conceptualização de quilombo não é algo acabado e as revisões são ainda necessárias, principalmente porque as próprias comunidades para as quais o conceito se aplica não são realidades de fácil apreensão.

A título de exemplo, basta-nos lembrar da velha (e ainda atual), questão sobre o problema da definição entre rural

e urbano enfrentada pela Antropologia e pela Sociologia.

Um caso que merece ser aqui lembrado, não apenas por se tratar de um estudo sobre populações rurais no Brasil, mas, também, por se tratar de um clássico escritor em meados dos anos setenta cuja preocupação inicial era a de, literalmente, acomodar um deslizante objeto de pesquisa (o caipira paulista), dentro de uma abordagem que fosse capaz de compreender o seu modo de vida no âmbito de um agrupamento. Trata-se da obra de Antônio Candido intitulada *Os parceiros do Rio Bonito*.

O leitor verá que aqui se combinam, mais ou menos livremente, certas orientações do antropólogo a outras mais próprias do sociólogo. Aquelas, desenvolvidas, sobretudo para investigar povos primitivos, reunidos na maioria dos casos em grupos pequenos e relativamente homogêneos; estas, apropriadas ao estudo das sociedades civilizadas, diferenciadas ao extremo, ligadas a territórios vastos e grande população. Esquematizando com certa violência, poderíamos dizer, talvez, que aquelas recorrem à descrição, atêm-se aos detalhes e às pessoas, a fim de integrá-los numa visão que abranja, em princípio, todos os aspectos da cultura; estas, eminentemente sintéticas no objetivo, valem-se de amostras representativas dos grandes números, interessam-se pelas médias em que os indivíduos se dissolvem, limitando-se quase sempre a interpretar *certos* aspectos da cultura. Como já se escreveu, a Antropologia tende à descrição dos casos individuais, enquanto a Sociologia tende à estatística (Candido, 1998, p. 17).

Contudo, essa não era a única tensão metodológica de sua obra, também figuravam duas importantes questões de fundo: primeiro como localizá-las espacialmente em sua condição (ou não) de isolamento, e por último, como delinear o processo de incorporação do caipira à vida urbana.

(...) Estes ligamentos sempre permitiram a incorporação lenta, mas perceptível, de traços urbanos às culturas rústicas, que vão progressivamente (ou regressivamente) redefinindo ao longo da gradação. Como assinalam os estudiosos para o caso da música, da poesia e dos contos, muito do que reputamos específico das culturas rústicas é, na verdade, fruto duma lenta incorporação de padrões eruditos. Processo que se poderia com justeza chamar de degradação cultural (...) (Ibidem, p. 217).

Vimos que em tal processo de ressemantização do conceito de quilombo, questões como isolamento geográfico e outros tipos de marcos mais ou menos fixos, usados como parâmetros de definição foram literalmente “deletados” das análises. Contudo, não devemos nos esquecer de que atualmente novas e complexas realidades envolvendo o reconhecimento de território quilombola surgem a todo o momento, como é o caso dos quilombos que se localizam em espaços urbanos.

Quanto à questão da localização das comunidades afrodescendentes analisadas em um RTDI, devemos dizer que se trata de um tema que vem sendo reelaborado e assumindo agendas cada vez mais complexas sob a forma da moderna tensão entre o local e o global no âmbito do fenômeno de mundialização. Para dar conta dessa nova realidade dos “lugares” Milton Santos (2010) explica:

Cada lugar é, à sua maneira, o mundo. Ou, como afirma Maria Adélia de Souza (1995, p. 65), “todos os lugares são virtualmente mundiais”. Mas, também, cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão como o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade. É a esse fenômeno que Georges Benko (1990, p. 65) denomina “*glocalidade*”, chamando a atenção para as dificuldades de

seu tratamento teórico. Para apreender essa nova realidade do lugar, não basta adotar um tratamento localista, já que o mundo se encontra em toda parte. Também devemos evitar o “risco de nos perder em uma simplificação cega”, a partir de uma noção de particularidade que apenas leve em conta “os fenômenos gerais dominados pelas forças sociais globais” (Apud Santos, 2008, p.65).

De tudo o que foi dito, ressaltamos a grande necessidade de lançarmos mão de toda a gama de possibilidades oferecidas pelas novas (e renovadas) perspectivas interdisciplinares, que ora (re) estruturam os fazeres das ciências que se ocupam da cultura, caso desejamos evitar simplificações e o risco de nos vermos diante daqueles “apertos” ou encruzilhadas metodológicas em face de realidades tão complexas como é o caso dos processos de reconhecimento aqui em questão.

Numa palavra, tais comunidades que buscamos “reconhecer” não estão somente aqui, lá ou acolá. Também, não são unicamente isso ou aquilo. Antes, são culturas híbridas em contínua mobilidade que requerem um sofisticado aparato teórico-metodológico caso ambicionemos compreendê-las.

Na tentativa de encontrar um caminho para refletir o fenômeno de hibridação cultural em países latino-americanos, o pensador Néstor Garcia Canclini nos alerta sobre a necessidade de se produzir ciências sociais nômades.

Assim como não funciona a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los. É necessário demolir essa divisão em três pavimentos, essa concepção em camadas do mundo da cultura, e averiguar se sua *hibridação* pode ser lida com as ferramentas das disciplinas que os estudam separadamente: a história da arte e a literatura que se ocupam do “culto”; o folclore e a antropologia, consagrados

ao popular; os trabalhos sobre a comunicação, especializados na cultura massiva. Precisamos de ciências sociais nômades, capazes de circular pelas escalas que ligam esses pavimentos. (Garcia, 2000).

As figuras abaixo correspondem a experiências de campo realizadas junto a comunidades rurais, nos estados do Piauí e do Maranhão, especificamente nos municípios de Regeneração, São José do Maranhão, Matões e Caxias, no ano de 2011, quando acompanhávamos o processo de produção de diagnósticos sócio-histórico, antropológico e arqueológico não interventivo, em áreas destinadas a projetos florestais.



Foto 1 – Jovem mãe com seu filho, PI



Foto 2 – Moradora de uma das comunidades pesquisadas, MA



Foto 3 – Aspecto interno da cozinha de uma residência, PI



Foto 4 – Sítio histórico contendo material cerâmico em uma das comunidades, MA



Foto 5 – Morador local manipulando o feijão de corda colhida em seu quintal, MA



Foto 6 – Criação de cabras, PI



Foto 7 – Antigo cemitério em uma fazenda do sec. XIX, nas proximidades de uma das comunidades pesquisadas, PI



Foto 8 - Antiga sede de uma fazenda do sec. XIX, nas proximidades de uma das comunidades pesquisadas, PI



Foto 9 – Cesto usado para utilidades domésticas feito em uma das comunidades pesquisadas, PI



Foto 10 – Cemitério de adultos nas proximidades de uma comunidade, MA

As fotos acima nos mostram apenas alguns aspectos da cultura material das dezenas de comunidades que estivemos pesquisando, nos municípios acima mencionados. Tais comunidades vivem, atualmente, em áreas diretamente impactadas pelos projetos de reflorestamento, especificamente, o plantio de eucalipto.



Foto 11 - Cemitério de "aninhos", MA

Para os fins dessa nossa problematização, importa dizer que nos textos dos EIA RIMA (Estudo de Impacto ambiental/ Relatório de Impactos Ambientais), produzidos para cumprir com as exigências legais de liberação de licenciamentos ambientais, essas comunidades foram descritas em detalhes, incluindo os aspectos materiais e imateriais de suas culturas. Embora esses relatórios não façam nenhuma alusão à possibilidade dessas comunidades requererem para si um pertencimento étnico em termos de uma identidade quilombola, nos espanta a quantidade de aspectos sociais, históricos e antropológicos que em nada diferem daqueles aspectos a partir dos quais são conferidos direitos territoriais aos remanescentes de quilombos.

De acordo com os atuais princípios definidores de território quilombola, ou *terra de preto*, um em especial é de grande monta, qual seja, o grau de vinculação histórica que uma comunidade estabelece com o território requerido, ou seja, aquilo que chamamos de territorialidade.

(...) Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. (...) A territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema. (...) É interessante retomar o que Soja diz sobre a territorialidade, que segundo ele seria composta de três elementos: senso de identidade espacial, senso de exclusividade, compartimentação da interação humana no espaço. Percebe-se que a identidade, se não pode ser posta em causa, não apresenta coerência fora da concepção “imaginária” de um grupo constituído por meio de uma amostragem de indivíduos (Raffestin, 1993).

A esse respeito Almeida (2002, p. 76), salienta que

(...) não é por acaso que, quando se visita essas áreas designadas *terras de preto*, se percebe um grau de preservação da natureza maior do que nas fazendas lindeiras ou nos projetos agropecuários que desmataram tudo para formar pastagens artificiais. Essa observação impressionista leva à pergunta: qual a regra de manejo dos recursos? Qual o substrato desse tipo de preservação? O mesmo pode ser constatado também nas terras indígenas e em muitas outras situações de uso comum, inclusive nas chamadas terras de herança, mantidas sob domínio de unidades camponesas.

Para dar materialidade a nossa comparação, verificamos em muitas das comunidades acima citadas a existência de um complexo sistema de manejo dos recursos orientado para a preservação do bioma. Em algumas das comunidades constatamos, por exemplo, que eles fazem um interessante rodízio de consumo entre duas de suas principais fontes de alimentação, o porco – normalmente criado à solta dentro do Cerrado, e um tipo de coqueiro de cujo palmito é uma iguaria muito apreciada. Pois bem, durante o período de estiagem, os moradores dessas comunidades interrompem o consumo desses palmitos e deixam que seus porcos se alimentem de sua casca, que neste período do ano se encontram maduras, para, só ao findo dessa estação voltar a consumi-lo. Tal controle ecológico reside no fato de que enquanto os porcos servem-se da casca do coqueiro, garantindo a sua procriação, os coqueiros ganham vitalidade devido à poda de suas cascas, que no período da seca significa uma diminuição de gasto de energia. Muitas outras práticas semelhantes entre essas comunidades poderiam ser relacionadas aqui, como por exemplo, o uso racional da água, a prática da extração de castanhas que leva em conta a permanência de uma determinada quantidade de frutos em cada árvore para alimentação de pássaros e outros animais.

Para além da noção de territorialidade, chamamos essas relações e dinâmicas, historicamente construídas entre essas populações e os espaços onde têm acesso de complexos ambientais.

Nessa perspectiva, a constituição desses complexos ambientais (inter-humanos e inter-fitofisionômicos), tornou-se a condição fundamental para a permanência das populações nessas localidades, pois, mesmo quando essas eram atravessadas por situações de extrema escassez, seja devido a longos períodos de estiagem, seja devido a crises em seus setores produtivos, conseguiam sobreviver devido à produção de complexos sistemas adaptativos, por meio dos quais aprenderam a produzir o seu modo de sobrevivência associando algumas atividades produtivas as quais tomavam parte todos os membros de uma família nuclear. Tais atividades podem ser assim resumidas: plantio de pequenas roças de subsistência; criação de pequenos rebanhos de gado, cabras, galinhas e porcos; pequenas tarefas ou empreitas oferecidas por fazendeiros locais; coleta de frutos, de castanhas e a caça a pequenos animais como o jacu, a cutia, o tatu e o camaleão.

Essas novas imagens da natureza e da sociedade se formam em um contexto histórico marcado pela sinergia entre abordagens estruturais e históricas, por uma tentativa de superação de modelos explicativos monocausais (naturalistas ou culturalistas) em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre sociedade e natureza (Castro, 2000 Apud Pádua, 2010, p. 93).

Por fim, interessa-nos dizer que, do ponto de vista metodológico, essas experiências de campo, envolvendo todas essas comunidades afro descendentes, nos estados do Piauí e do Maranhão, nos permitiu inferir que o foco na relação com a natureza é um excelente caminho para acessarmos os sistemas

culturais dessas populações e, por conseguinte, suas ancoragens históricas e sociais. Pois, as diferentes formas de comunicação que estabelecem com o meio ambiente são reveladoras não apenas de estratégias práticas voltadas para a subsistência da comunidade, também de processos de construção de sentidos responsáveis pela sobrevivência da própria cultura.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino, organizadora. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana* 7(2): 7.33, 2001.

ARAÚJO, Alexandre Martins de; NAZARENO, Elias. Interculturalidade, Etnogênese e Epistemologias Numa Comunidade Afrodescendente de Goiás. In: CONCEIÇÃO, Sônia Maria da (Org.) *O Ensino de História: aprendizagens, políticas públicas e materiais didáticos*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.p. 139-154.

ARAÚJO, Alexandre Martins de. Narrativas de curas e remédios. *Comunidade Negra no Cerrado*. In: CABRERA, Olga (Org.). Goiânia: CECAB, 2007.

ARRUTI, José M. A. A emergência dos “remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* 7(2): 7.38, 1997.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Postcolonialidad Explicada a Los Niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, 2005.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *El*

giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 169 – 194.

ESPINDOLA, H. S. Sociedade, natureza e território: contribuição para a história ambiental. In: NODARE, Eunice Sueli e KLUNG João (organizadores). *História ambiental e Migrações.* São Leopoldo/RS: Oikos, 2012.

GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida.* 7. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1987.

CARNEIRO, Edson. *O quilombo dos Palmares.* São Paulo: Nacional, 1958.

FLORENTINO, Manolo e AMANTINO, Márcia. *Fugas, quilombos e fujões nas Américas (séculos XVI-XIX) Análise Social*, 203, xlvii (2.º), 2012 issn online 2182-2999

FREITAS, Décio. *Palmares. A guerra dos escravos.* Porto Alegre: Movimento, 1973.

GARCIA Canclini, Nestor. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade.* 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

LAVIÑA, Javier. Tambores y cimarrones en el Caribe América Negra: Expedición humana a la zaga de la america oculta. Bogota: Pontificia universidad javeriana, Junio 1995 N° 9.

LEITE, Ilka Boaventura; Mombelli, Raquel. As perícias Antropológicas realizadas pelo NUER e as lutas por reconhecimento e titulação das Terras de Quilombos. In *Boletim Informativo do NUER*, v. 2, n 2, Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

- LEFF, H. Construindo a História Ambiental da América Latina. In. *Esboços – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, Florianópolis, Nº 13, p. 11-26, 2005.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MORAN, Emilio E. *Meio Ambiente e Ciências Sociais: interações homem-ambiente e sustentabilidade*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. s.l.: Zumbi, 1959.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- PÁDUA, Jose Augusto. As Bases Teóricas da História Ambiental. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.
- NAVARRETE P. María Cristina. Por haber todos concebido ser general la libertad para los de su color: Construyendo el pasado del Palenque de Matudere. *Historia Caribe*. Barranquilla: Universidad del Atlántico, no. 13, p. 7 - 45, 2008.
- O. DWYER, Eliane Cantarino (organizadora). *Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RESENDE DE ASSIS, L.G. *As margens da UHE Corumbá IV: desafios antropológicos entre redes, enclaves, cosmografias e moralidades*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- SANTOS, M. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SAHLINS, M. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.