



Dilemas do reconhecimento: “desconfianças” e colonialidade em territórios quilombolas no Brasil

Cristian Jobi Salaini*
Mariana Balen Fernandes**

Abstracts

The Authors intervene on the debate concerning the recognition of *quilombola* communities in Brazil, incorporated in the coloniality of power. The suspicious considerations on the *quilombola* evocations are interpreted as not very "authentic" or strictly instrumental. The objective is to demonstrate ethnographically how such requests for recognition reflect a moral vocation.

Keywords: *quilombos*, recognition, coloniality, ethnography, social policies

Los Autores intervienen en el debate sobre el reconocimiento de las comunidades *quilombolas* en Brasil, incorporadas en la colonialidad del poder. Las consideraciones sospechosas sobre las evocaciones de *quilombola* se interpretan como no muy "auténticas" o estrictamente instrumentales. El objetivo es demostrar etnográficamente cómo tales solicitudes de reconocimiento reflejan una vocación moral.

Palabras clave: *quilombos*, reconocimiento, colonialismo, etnografía, políticas sociales

Gli Autori intervengono sul dibattito relativo al riconoscimento delle comunità *quilombola* in Brasile, incorporate nella colonialità del potere. Le considerazioni sospette sulle evocazioni *quilombola* vengono interpretate come poco "autentiche" o strettamente strumentali. L'obiettivo è dimostrare etnograficamente come tali richieste di riconoscimento riflettano una vocazione morale.

Parole chiave: *quilombos*, riconoscimento, colonialismo, etnografia, politiche sociali

Introdução

A reflexão a ser apresentada surge a partir dos trabalhos de campo desenvolvidos pelos antropólogos em contextos de aplicação e avaliação de políticas públicas de reconhecimento territorial de comunidades quilombolas no Brasil. Abordamos os dilemas deste reconhecimento que esbarra nos limites da colonialidade do poder (Quijano, 1997). A colonialidade do poder e a imposição de esquadrinhamentos coloniais são claramente expressas através de uma desconfiança acerca da identidade quilombola. Os limites impostos ao reconhecimento são evidenciados nos seguintes elementos: 1) a demanda dos setores jurídicos e administrativos por dados objetivos da territorialidade destes grupos (definições muitas vezes estranhas às cosmologias nativas

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, Rio Grande do Sul (Brasil); e-mail: salaini@gmail.com.

** Universidade federal do Recôncavo da Bahia (Ufrb), Santo Amaro, Bahia (Brasil); e-mail: mariana@gmail.com; marianabalen@ufrb.edu.br.



e à própria prática antropológica); 2) a retomada de uma retórica da autenticidade e a acusação constante de uma falta de contrastividade cultural (O'Dwyer, 2010; Salaini, 2012); 3) a construção da ideia de que grupos quilombolas evocam suas identidades para fins estritamente instrumentais. Neste sentido, traz-se a noção de que a busca por direitos coletivos encobertaria a uma ação que teria como foco tirar vantagem ou receber benesses do Estado brasileiro.

A suposta atitude utilitarista seria resultado de uma articulação entre os grupos alvos das políticas públicas, movimentos sociais e antropólogos engajados¹. Daí surge a preocupação – de tais setores desconfiados – com a delimitação de uma área efetivamente ocupada², retirando do foco a cultura para a adoção de uma perspectiva baseada na atitude autointeressada (O'Dwyer, 2010) plasticamente racional que seria dirigida pelos quilombolas. Objetivamos demonstrar que, contrariando as desconfianças e desafiando os limites coloniais, as lutas por reconhecimento secretam uma vocação moral nem sempre autoevidente aos operadores administrativos, jurídicos e políticos.

A fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar para o significado social dos sentimentos morais, e de maneira tão tenaz que incumbe hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correlação possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito (Honneth, 2003: 261-262).

Lidamos aqui com um processo absolutamente incompleto no que diz respeito às relações interculturais, no qual a radicalidade dos saberes quilombolas não é levada até as últimas consequências. A grande malha de olhares e ações voltada à agenda quilombola está inscrita, portanto, nos persistentes registros da colonialidade do poder. O objetivo do presente artigo não está na produção direta de respostas aos setores produtores de tais discursividades. O objetivo aqui é, através da apreensão da literatura antropológica pertinente e de nosso trabalho de campo/etnográfico, tensioná-las e, no limite, contribuir para a produção de uma narrativa alternativa. O seguinte apanhado não remonta necessariamente uma precisão cronológica dos eventos por nós vivenciados enquanto pesquisadores. Diz mais respeito às cenas de nosso trabalho de campo que visam tensionar com as noções desconfiadas e desconstitutivas das ações de direito e reconhecimento.

¹ Segundo esta perspectiva os antropólogos seriam absolutamente engajados com a agenda quilombola, não apresentando, portanto, condições de realização de um laudo ou relatório técnico calcado nos cânones da neutralidade científica.

² Prevalece uma visão de território enquanto espaço ocupado pelas moradias atuais dos quilombolas, e não uma interpretação abrangente que privilegie os vínculos com espaços de uso tradicional dos recursos naturais, os espaços ancestrais, assim como as antigas moradias de quilombolas que já fizeram parte de determinado território.



1. Genealogias quilombolas

O artigo 68 da Constituição federal brasileira de 1988 e o seu aparato infraconstitucional criaram, do ponto de vista legal, uma revolução no que diz respeito aos processos de reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil. Esses grupos sociais que, através de um critério de autoatribuição étnica, denominam-se quilombolas possuem vínculos territoriais, culturais e simbólicos com o passado escravocrata brasileiro. O contexto favorável, fruto de batalhas políticas do cenário pré-constituente de 1988, possibilitou que uma diversidade de experiências de coletividades negras no Brasil pudessem ser reconhecidas através da categoria jurídica “remanescentes de quilombo” (Almeida, 1996, 1998, 2002; Anjos & Silva, 2004; Barcellos et.al., 2004; Carvalho, 1996; Chagas, 2005; Leite, 1999; O'Dwyer, 1995, 2002).

A literatura antropológica sobre o tema aponta para a desconstrução das versões frigidificadas – e coloniais – do conceito de quilombo que o relacionariam diretamente com as noções de fuga e isolamento, situando-o física e simbolicamente para fora do domínio da civilização (Almeida, 2002). Almeida (2002) demonstra como diferentes Autores tomaram como referência uma noção jurídica-formal de quilombo do período colonial, como aquela formulada como uma resposta ao rei de Portugal decorrente de uma consulta feita ao Conselho ultramarino de 1740. Segundo esta versão corrente, o quilombo seria definido por critérios fundamentais que envolvem a fuga, uma quantidade mínima de fugidos, a ideia de um isolamento geográfico (fora da civilização, em um espaço de natureza), a existência de um rancho e de pilões (*Ibidem*). Esta noção que toma o isolamento como ponto central derivou na interpretação de um quilombo idílico e fora das relações de produção e de mercado, gerando «outro tipo de divisão, que descreve os quilombos marginalmente, fora do domínio físico das plantations» (*Ivi*: 48). A reflexão acerca do campo semântico do conceito de quilombo demonstra uma série de possibilidades associativas – ainda no pré-abolição – que não foram incorporadas nas definições formais acerca do quilombo, promovendo já uma defasagem entre as situações práticas e as definições jurídico-formais do ambiente colonial (*Ibidem*). Extensivo a este elemento, existe todo um conjunto de reflexões promovidas pela historiografia sobre o assunto que procura demonstrar como os grupos negros poderiam estabelecer uma posição de fundo de fazenda, produzindo relações de continuidade com o centro escravocrata, mantendo inclusive relações comerciais e de proximidade com as fazendas, vilas e cidades (Gomes, 1993).

O quilombo, do ponto de vista teórico, apresenta uma genealogia que resulta em diferentes possibilidades interpretativas. Em um primeiro plano analítico, temos as versões que colocam o quilombo como reproduções de modelos africanos, uma forma de resistência cultural que promoveria relações diretas com a África. Em um segundo plano, temos uma interpretação classista do quilombo de Palmares, onde ali é visto um foco de resistência popular com relação às estruturas de dominação. Um terceiro plano de ressemantização do quilombo é encontrado em instâncias do movimento negro que colocam o termo num plano de ícone da resistência negra. Os bastidores das discussões em torno do artigo 68 do Ato das disposições constitucionais provisórias (Adct) da



Constituição federal do Brasil de 1988 (Cf/88) revelam pelo menos duas posições delineadas: uma diretamente ligada à militância, que entende o quilombo como um ponto fundamental de resistência da cultura negra, e outro diretamente relacionado com as demandas por acesso à terra e à reforma agrária (Arruti, 2008).

Podemos dizer que o quadro quilombola no Brasil se dá pela articulação entre movimento social, a luta pelo conceito de quilombo no campo historiográfico e pela participação dos antropólogos (a partir dos anos Noventa) na condição de peritos de laudos e relatórios antropológicos destinados a essas comunidades. A figura da Aba (Associação brasileira de antropologia) aparece como ator fundamental nesta direção, através da incorporação de conceitos de etnicidade à discussão técnica e jurídica (Arruti, 2008).

A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva representou, para os quilombolas e agentes sociais envolvidos com a causa étnica, a perspectiva de um governo com possibilidade de atender setores da sociedade que sempre foram excluídos do processo de crescimento. Após a posse de Lula, foram organizados workshops com quilombolas, pesquisadores e setores do governo para a criação de uma ferramenta que auxiliasse o processo de reconhecimento dos direitos quilombolas. O resumo das discussões foi encaminhado à presidência, e o resultado surgiu no dia 20 de novembro de 2003 com a sanção ao decreto n.4887/03, que define as atribuições dos organismos governamentais em relação aos processos de demarcação e de delimitação de territórios quilombolas (Salaini, 2012).

Setores conservadores no Congresso e veículos da grande mídia começaram uma campanha difamatória e, neste contexto, surgiu a portaria n.98 da Fundação cultural Palmares, que tentava frear a iniciativa das comunidades se autodeclararem quilombolas conforme previsto na convenção n.169 da Organização internacional do trabalho (Oit). Em seguida, o antigo Partido da frente liberal (Pfl), hoje Partido dos democratas (Dem), impetrou ação de inconstitucionalidade do decreto n.4887/03.

A pressão começou a ser sentida. As instruções normativas do Instituto nacional de colonização e reforma agrária (Incra)³ sofreram alterações em um recurso dos setores conservadores diante da impossibilidade de revogação do decreto n.4.887. Em 2008, a Central única dos trabalhadores nacional denunciou o governo brasileiro por descumprir a convenção n.169/Oit (direito à autodeterminação), em razão da baixa efetividade da implementação do acesso à terra pelos quilombolas. O governo então lançou, com ampla divulgação, o Programa Brasil quilombola, que previa recursos para aplicação nas comunidades. No decorrer do tempo, entretanto, constatou-se ser de muito baixa efetividade, sem que as comunidades pudessem ser realmente beneficiadas.

³ Autarquia (órgão) federal, criada em 1970 pelo decreto n.1.110, atualmente vinculada ao Ministério da agricultura, pecuária e abastecimento (Mapa), com o intuito de executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiários das terras no Brasil. Está presente em todas as unidades federativas do País, totalizando trinta superintendências regionais do Incra. Opera a partir de instrumentos jurídicos tais como leis, decretos, portarias que contam também com as instruções normativas (Ins). As Ins são atos ou instrumentos administrativos que complementam os dispositivos jurídicos anteriores, cuja função é esclarecer ou disciplinar questões presentes em outras normas.



O governo Dilma Rousseff (2011-2016) introduziu uma retórica desenvolvimentista que gerou um esvaziamento de questões relativas ao reconhecimento e aos direitos de comunidades quilombolas no País, abrindo o flanco para o retorno de setores conservadores da sociedade brasileira para posições de decisão, gerando a ebulição do descontentamento daqueles que lutam pela efetivação dos direitos étnicos no País (Salaini, 2012). Houve um distanciamento dos movimentos sociais e um recrudescimento das relações. A celebrada postura de uma gestão técnica mascarava a aproximação com setores da agroindústria que, até então, não tinham seus interesses contemplados pelo governo. Esta orientação permitiu o realinhamento e o fortalecimento da bancada ruralista, paralisando as ações do governo e permitindo que confrontos com os quilombolas voltassem a ocorrer de Norte a Sul do País. Em 2009 surge a instrução normativa (In) n.57. Os procedimentos administrativos introduziam, então, exigências estranhas à disciplina antropológica, e revelavam uma valorização de parâmetros tidos e vistos como mais objetivos, mas que procuravam gerar uma fixidez a formas complexas que perfazem as experiências sociais dos diversos grupos estudados. O movimento quilombola interpreta as mudanças apresentadas na In n.57 como um retrocesso às demandas políticas deste setor da sociedade brasileira (Salaini, 2012)

A partir de 2015, é criada, por parlamentares ligados ao agronegócio e representantes dos setores conservadores do staff político, uma Comissão parlamentar de inquérito (Cpi)⁴ com o objetivo de averiguar – entre outras coisas – a veracidade das identidades

⁴ As Cpis «destinam-se a investigar fato de relevante interesse para a vida pública (...). Têm poderes de investigação equiparados aos das autoridades judiciais, tais como determinar diligências, ouvir indiciados, inquirir testemunhas, requisitar de órgãos e entidades da administração pública informações e documentos, requerer a audiência de deputados e ministros de Estado, tomar depoimentos de autoridades federais, estaduais e municipais, bem como requisitar os serviços de quaisquer autoridades, inclusive policiais» (www.ww2.camara.leg.br, acesso em 20 de maio de 2019). No caso aqui apresentado, a Cpi Funai-Incra é utilizada como impedimento ou limitações de acesso aos territórios dos povos indígenas e comunidades quilombolas por parte dos grupos políticos vinculados ao agronegócio (denominados bancada ruralista). Esses tem por objetivo desqualificar a luta e o direito aos territórios dos povos indígenas e das comunidades quilombolas no Brasil. Em 2017 foi produzido pela bancada ruralista um relatório final da Cpi Funai e Incra 2 (República federativa do Brasil, *Relatório final da comissão parlamentar de inquérito Funai-Incra 2*, Diário da câmara dos deputados, maio de 2017, Brasília) criada por meio do requerimento de instituição de Cpi n.026/2016 destinada a investigar fatos relativos à Fundação nacional do índio (Funai) e ao Instituto nacional de colonização e reforma agrária (Incra) nos termos que especifica - Cpi Funai-Incra 2 (www.camara.leg.br, acesso em 20 de maio de 2019), dando continuidade às intenções da Cpi de 2015. Tal relatório «buscou desqualificar o relatório contra procuradores da república, antropólogos, servidores públicos, indígenas e indigenistas». Segundo o coordenador da sexta câmara de coordenação e revisão (...) «o objetivo é desqualificar as condutas dos que participam de processos de identificação de comunidades indígenas e quilombolas e de suas terras de ocupação tradicional» (*Cpi contra a Funai, Incra, índios e sem-terra*, Nota pública elaborada pelo subprocurador-geral da república Luciano Mariz Maia, publicada pela 6ª Câmara de coordenação e revisão, *Populações indígenas e comunidades tradicionais*, Ministério público federal, 2017, em www.mpf.mp.br, acesso em 20 de maio de 2019). O ministério público é um órgão independente dos poderes legislativo, executivo e judiciário. É composto pelos Ministérios públicos nos Estados (atuam perante a justiça estadual), e pelo ministério público da união (Mpu), que, por sua vez, possui quatro ramos: o Ministério público federal (Mpf), o Ministério público do trabalho (Mpt), o Ministério público



quilombolas e indígenas no Brasil. Neste sentido, o laudo antropológico passar a ser um objeto disposto ao escrutínio de tais parlamentares da Cpi, normalmente sofrendo a acusação de serem falsos ou fraudulentos. Entre os argumentos apresentados pelo relatório final de tal Cpi, encontramos aqueles que dizem que os quilombos contemporâneos não seriam compostos por descendentes de escravos fugidos, retomando então uma definição colonial da noção de quilombo absolutamente destoante daquela compartilhada atualmente pelos grupos quilombolas, pelo movimento social e pelo campo da antropologia social. Hoje existem cerca de 120 pessoas indiciadas por tal Cpi, entre elas, antropólogos, servidores públicos, religiosos e pesquisadores.

2. Quilombo dos Alpes: crítica à razão instrumental, manutenção da identidade e constrangimentos sociais

Gostaríamos de iniciar este ponto de reflexão com a seguinte pergunta: seria possível indivíduos ou uma determinada coletividade articularem com uma identidade mesmo que os resultados disso sejam desvantajosos?

Ainda, a manutenção desta identidade valeria a pena?

As teorias contemporâneas da etnicidade parecem ter muito a dizer sobre o processo reflexivo dos grupos étnicos. A revolução proporcionada pela teoria barthiana revelou um processo de construção conceitual que retirou do foco da análise a construção de núcleos étnicos, evidenciando o papel fundamental das trocas e fluxos culturais que, em grande medida, fazem parte das escolhas dos sujeitos em busca da identidade. Os sinais diacríticos – um dos pontos fundamentais da reflexão sobre etnicidade – traz a possibilidade de entendermos como determinados sinais manifestos são escolhidos pelos grupos no sentido da construção da etnicidade. Assim, o aporte teórico do esquema do antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) desloca o problema da etnicidade para as fronteiras entre os grupos, desfocando de características substancializadas de grupos étnicos enquanto traços insolúveis.

O momento de assunção da identidade quilombola, sem dúvida, faz com que determinados sinais diacríticos fiquem mais evidentes. No calor da evocação identitária os sinais manifestos entram nos jogos de negociação e o grupo acaba por elencar, deixando mais evidentes, aqueles sinais que produzam certos contrastes com relação ao entorno social. O contato continuado com um determinado grupo social, porém, acaba por revelar certos problemas que vão além do momento de negociação da etnicidade.

militar (Mpm) e o Ministério público do distrito federal e territórios (Mpdft). O Mpf atua como defensor dos direitos individuais e coletivos (meio ambiente, consumidor, patrimônio histórico, turístico e paisagístico; pessoa portadora de deficiência; criança e adolescente, comunidades indígenas e minorias étnico-sociais). Segundo a Constituição federal de 1988, tem como principais objetivos: os direitos sociais e individuais indisponíveis; a defesa da ordem jurídica e a defesa do regime democrático (Cf/88). Atualmente é um dos principais órgãos de apoio aos direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais do Brasil.



Não pretendemos problematizar diretamente a validade heurística contida nas noções de sinais diacríticos ou do esquema que perfaz o caminho das teorias da etnicidade. Gostaríamos, contudo, baseados em nossa experiência etnográfica, de trazer outros contornos à questão que revelam esquemas intrincados da vida social dos grupos. Se o contexto da afirmação identitária perante os órgãos públicos traz certas inovações à vida social do grupo, ela não se dá de forma absoluta. Muitos eventos da vida cotidiana sequer tomam conhecimento desse aspecto e transcorrem naturalmente. O grupo, por outro lado, não está mais livre e sua condição de pleiteante coloca novos riscos e o ônus da nova condição. Talvez esse elemento (re)coloque o desafio de pensar uma boa relação entre a criatividade contida nos processos de negociação identitárias, sem negar, contudo, certas continuidades que estão contidas na ordem da vida do grupo. Neste sentido, não é difícil imaginar situações onde a escolha da identidade traga desvantagens aos envolvidos.

Esta questão, certamente não passiva e de não fácil resolução, tem sido revisitada quando o assunto diz respeito às teorias da etnicidade. O antropólogo argentino Diego Villar, em uma contundente crítica ao excessivo papel do ator racional (*free choices*) que estaria contigo na teoria barthiana (Barth, 2000), pondera que

o fato de a etnicidade ser “negociada” não a impede de poder se voltar contra os atores, “congelando” certos diacríticos que – embora Barth não o queira reconhecer – se sedimentam como requisitos *sine qua non* de pertencimento grupal. Os grupos étnicos reinventam-se, e não pretendo negar tal afirmação, mas isso não é incompatível com a idéia de o fazerem com base em condições transmitidas, institucionais, tradicionais, que podem ser variáveis, mas que existem e se impõem às dinâmicas de pertencimento étnico (Villar, 2004: 185).

O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, em resposta, insiste na necessidade de destacar o fato de que os atores racionais não estão livres das determinações sociais, tornando-se completamente soltos em seu contexto social. Ao seu ver, a crítica de Villar, neste sentido, pecaria por esquecer que as determinações já estão embutidas na noção do ator que faz escolhas.

Ao fim da presente análise, pretendemos reter a noção fundamental, em uma discussão de cunho etnográfico, sobre como os sujeitos realizam escolhas tendo como ponto de partida um horizonte ético e moral.

Como pensar as possibilidades de evocação identitária «que uma pessoa pode assumir, como essa pessoa pode manter a integridade do seu Eu? E, ainda, quais as condições de possibilidade de ação racional – isto é, reflexiva – no mundo moral?» (Cardoso de Oliveira, 2006: 62).

No Quilombo dos Alpes, localizado no bairro Glória, em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, pudemos acompanhar diferentes momentos, nem sempre tão evidentes, que dizem respeito ao que chamamos aqui de manutenção da identidade. Cabe notar que nem toda a parentela da matriarca Edwirges dos Santos aderiu ao processo de reivindicação quilombola.

Após a consecução do pleito, outros moradores do Morro dos Alpes, pertencentes às redes familiares de Edwirges, Jane (filha de Edwirges) e Janja começaram a produzir



relatos desconfiados acerca da identidade quilombola. Certos conflitos ficaram aquecidos com os moradores vizinhos. A cada política pública trazida ao bairro, alguns faziam questão de dizer que o grupo da Janja não possuía mais direitos compartilhados com o restante do bairro, já que agora estes eram quilombolas. Existe uma história recorrentemente narrada pela comunidade e que tem relação com a instalação da luz na comunidade dos Alpes. Segundo os relatos, a chegada da luz no quilombo foi de extrema dificuldade, já que a comunidade da Associação dos moradores do Morro dos Alpes teria excluído o quilombo da ação. O quilombo não era mais reconhecido como parte do aglomerado populacional que o envolve. Este episódio citado pela comunidade faz parte de um conjunto de processos de autonomização que, segundo os próprios relatos, evidenciam um movimento no sentido da diferenciação que se acentuou, principalmente, após o reconhecimento do quilombo.

Em 2009, houve uma negociação entre Incra e comunidade dos Alpes sobre o formato final da área quilombola. Claramente, na forma de percepção do espaço dirigida pelos quilombolas, a Estrada dos Alpes (que hoje em dia acaba por dividir o espaço em dois), fazia parte do território. Em negociação com agentes responsáveis dos projetos especiais do Incra, a estrada ficou de fora da área a ser delimitada, a fim de evitar maiores problemas do ponto de vista fundiário e possíveis futuras indenizações aos moradores não quilombolas. A negociação, contudo, processa um recorte ainda maior que aquele já instaurado no relatório técnico. Mesmo durante o processo de confecção do relatório antropológico, os quilombolas mostravam a necessidade de se retirar do mapa determinados espaços a fim de arranjar menos problemas. O território quilombola apresentado ao final do curso de um relatório antropológico é sempre resultado de uma estabilização. Uma estabilização que se dá pela tensão existente entre um território do vivido e um território do possível. Apesar de os processos nas comunidades quilombolas não se conduzirem sempre da mesma maneira, é possível dizer que, durante a construção de um relatório técnico, há um processo reflexivo quilombola que conduz aos riscos, possibilidades e noções de justo e injusto na percepção do mapa a ser definido aos operadores administrativos. A perspectiva territorial do grupo, em termos simbólicos, extrapola aquela apresentada no relatório técnico destinado ao Incra.

Em diferentes momentos do trabalho etnográfico foi possível evidenciar um tipo de argumentação quilombola que diz respeito aos rumos futuros, às políticas públicas com as quais o grupo pretende articular, aos novos arranjos comunitários e, inclusive, a possibilidades de uma desistência do pleito – em função de um sentimento extremamente oneroso acerca dos custos da assunção da identidade. Essa argumentação quilombola deve ser evidenciada, a fim de fugir de qualquer perspectiva congeladora ou totalizadora no que diz respeito à coesão social do grupo quilombola. O grupo constantemente negocia com a sua tradição, argumentando sobre as suas possibilidades futuras. Discordâncias sobre o encaminhamento de questões práticas no seio do grupo não significam falta de coesão social. Significam que os atores apresentam relações diferenciadas com os recursos materiais e simbólicos da comunidade, promovendo interpretações diferenciadas sobre os eventos. Durante o trabalho de campo nos Alpes, foi possível encontrar pessoas contrárias à atual demanda quilombola. Vale ressaltar,



contudo, a existência de uma certa comunidade de argumentação quilombola, onde há um plano possível para a discussão. As discordâncias não implicam necessariamente que os sujeitos não estejam mais conectados em algum nível; significam, antes de tudo, a existência de um dissenso dentro de um consenso inicial. Negociar regras, aspirações e projetos futuros também faz parte de um código compartilhado.

O que fica evidente nesta relação entre a comunidade quilombola, o aparato estatal e os demais grupos envolvidos é a constituição de certas relações ambíguas do ponto de vista da identidade. Por um lado, essa abertura ao agente figurado pelo Estado trouxe uma série de consequências do ponto de vista das construções identitárias, evidenciando processos de negociação e visibilidades identitárias. Por outro lado, essas construções atuam em certo nível da apreensão identitária, não relevando que, em outras camadas, o grupo continua articulando com suas tradições e com a sua historicidade, com a diferença que agora tem novos desafios e enlaces identitários que se desenvolvem. Os agentes públicos acabam criando uma relação latente com a comunidade quilombola, já que, em certo sentido, não mais é possível pensá-la fora desse novo contexto de produção semântica. Essa latência, contudo, não apresenta uma comunicação tão imediata com outras camadas da vida cotidiana.

3. A “objetividade” dos relatórios técnicos e a mitologia quilombola no trabalho de campo no Estado de Sergipe

Em 2010 mudou-se a definição das formas de recrutamento de peritos que realizariam os Relatórios técnicos de identificação e delimitação (Rtids)⁵ dos territórios

⁵ No caso dos territórios quilombolas, a In n.57 criada pelo Incra em 2009 tem por objetivo regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o art.68 do Ato das disposições constitucionais transitórias (Adct) da Constituição federal (Cf) de 1988 e o decreto n.4.887 de 20 de novembro de 2003. O processo de titulação dos territórios quilombolas do Brasil segue as etapas do Relatório técnico de identificação e delimitação: «a) estudo do território: relatório antropológico que identifica o território quilombola com base no levantamento de dados etnográficos; b) cadeia dominial dos títulos de propriedades localizadas no interior do território quilombola identificado pelo relatório antropológico; c) levantamento fundiário e georreferenciamento das propriedades não quilombolas inseridas no território identificado; d) cadastramento das famílias quilombolas; e) memorial descritivo onde é apresentada planta georreferenciada e uma descrição sucinta do perímetro do território quilombola elaborada pelo técnicos do Incra; f) relatório agro-ambiental do território proposto; g) pareceres conclusivos das áreas técnicas e jurídicas» (Fernandes, 2016^a: 76). Antes, porém, de iniciar o processo de regularização fundiária junto ao Incra, é necessário que cada comunidade quilombola obtenha a certidão de auto-definição, por meio de declaração de auto-definição e solicitação de reconhecimento encaminhada pela representação quilombola demandante à Fundação cultural palmares (Fcp, autarquia criada em 1988 pelo extinto Ministério da cultura, atualmente vinculada ao Ministério da cidadania, com o objetivo de promover e preservar dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Atualmente, das mais de 3.100 comunidades quilombolas existentes no Brasil (www.palmares.gov.br, acesso em 20 de maio de 2019). Muitas delas ainda aguardam pela regularização de seus territórios, haja vista os conflitos



quilombolas no Brasil. Os convênios com universidades foram substituídos por um sistema de cotação de contratações de especialistas por menor preço de mercado, a partir dos chamados “pregões” realizados pelo Incra.

Destacamos dois aspectos dessa objetivação pretendida pelo universo jurídico/administrativo.

O primeiro diz respeito ao modo como as instruções normativas tendem a recepcionar as narrativas quilombolas e os fatos relativos à sua memória.

Um segundo aspecto refere-se às formas de dar materialidade cartográfica ao mapa que orientará o processo demarcatório.

Ora, se as políticas de reparação visam considerar outras experiências sociais com territórios e com o mundo social, a escuta e a tradução de tais narrativas se encontram, uma vez mais, em tensão com lógicas jurídico-administrativas que, em muitos casos, precipitaram as situações de desvantagem histórica das comunidades quilombolas.

Os procedimentos administrativos introduziam exigências estranhas à disciplina antropológica, e revelavam uma valorização de parâmetros tidos e vistos como mais objetivos, mas que procuravam gerar uma fixidez a formas complexas que perfazem as experiências sociais dos diversos grupos estudados, além de buscar aspectos comuns concebidos como parte do cumprimento de um rigor em objetivar realidades sociais. Se esse rigor parece inatingível no que tange às experiências sociais e às formas consagradas de análise antropológica onde «as regras nem sempre se prestam a ser formalizadas nem ditas, como no conjunto das ciências humanas ancoradas no método qualitativo» (O’Dwyer, 2010: 58), as lógicas administrativas acabavam buscando conceitos científicos para balizar suas práticas de objetivação de alteridades.

Sob outro ângulo, a não compreensão de tais conceitos por parte de atores outros que visam deslegitimar a demanda territorial quilombola abre uma brecha para inversão dos termos. Nota-se que a tentativa de enfraquecimento dos instrumentos jurídicos e administrativos concernentes aos direitos de tais grupos opera a partir desta lógica de manipulação das informações. Consequentemente, o modo como as comunidades acessam a legislação pertinente às suas especificidades também se altera. Sob outra perspectiva, o reforço destes instrumentos se dá por parte das próprias comunidades, que criam estratégias para responder à negação de seus direitos, inclusive os relativos ao acesso à informação (Fernandes, 2016^b).

A preocupação com a constituição de uma área efetivamente ocupada, entendida a partir de uma lógica de propriedade oposta àquela voltada ao uso tradicional do território, torna-se uma das metas administrativas, instaurando, nos próprios relatórios, a necessidade de estabelecer nuances e de discriminar a área historicamente ocupada, a área efetivamente ocupada e a área pleiteada para demarcação. Tais definições se baseavam no receio sobre possíveis impactos negativos que uma área definida através do contato com os próprios agentes do pleito poderia gerar (na definição de áreas indígenas e de trabalhadores sem-terra, por exemplo), e no trabalho de execução por

territoriais envolvendo atores contrários aos interesses à titulação dos territórios quilombolas e a morosidade dos processos jurídicos próprios dos contextos de luta pelo acesso à terra no Brasil.



parte da administração, tal como levantamento de matrículas de propriedade, situações em que as terras quilombolas poderiam estar exatamente em territórios ocupados por setores do poder público. Assim, esta preocupação em objetivar territórios nos processos administrativos vai além de uma atitude interessada enquanto desencadeadora do pleito territorial por parte de comunidades quilombolas, ela nos demonstra a quantidade de negociações que entra em curso no momento do processo demarcatório.

Por não se enquadrarem nas classificações jurídicas hegemônicas e por servirem de arena de disputas entre sujeitos com recursos desiguais, paradoxalmente, as políticas de reparação e reconhecimento parecem sofrer do mesmo problema a que vieram solucionar. Na esfera administrativa, as lógicas persistentes que não recepcionam a diferença e que buscam enquadrá-las como exceções ou distúrbios da ordem recolocam em cena saberes e compreensões que desqualificam previamente pleitos e sujeitos. Portanto, os mecanismos protelatórios são bastante complexos e nos permitem conhecer as conexões entre os debates políticos e sua influência no setor administrativo, transfigurando instruções normativas, exigindo maior poder de precisão em classificar e nomear os beneficiários das políticas reparatórias. Dessa forma, é interessante perceber o quanto uma política de inclusão de protagonistas é disputada e se converte em um mecanismo de denegação de direitos, pelo menos assim é experimentada pelos pleiteantes. Mas, de todo modo, não é possível delegar as razões da postergação a uma lei imperfeita ou a um decreto impreciso, se não recuperar as dificuldades de efetivamente reconhecer as desvantagens dos sujeitos em manejar códigos dominantes (jurídicos, científicos e administrativos).

Durante dois anos, de meados de 2009 até o final de 2011, sob os novos parâmetros da instrução normativa número 57, o desafio foi participar da construção de relatórios antropológicos no Estado do Sergipe. Naquele momento, o trabalho seria realizado sob a ordenação colocada na nova instrução normativa. A busca por elementos objetivos trazia dificuldades ao trabalho antropológico e etnográfico. Um clima de busca por dados objetivos parecia tomar conta de algumas perspectivas oriundas do setor administrativo quando o trabalho de campo apontava para outros rumos. As comunidades de Caraíbas (município de Canhoba), Ladeiras (município de Japoatã) e Forte (município de Cumbe)⁶ apresentavam linguagem e práticas fortemente conectadas a imagens do domínio do sobrenatural e do mitológico. Na qualidade de ecos do passado, esta linguagem apresentava um elemento subversivo que parecia ter resistido

⁶ O Estado de Sergipe (Se) compõe um das 27 Unidades federativas (Ufs) do Brasil. Possui uma das menores extensões territoriais (21.910 km²) e localiza-se na região do Nordeste brasileiro, entre as Ufs da Bahia e de Alagoas. Tem como sua capital a cidade de Aracajú, há 116 km de distância de Canhoba; 90 km de Japoatã e 90 km de Cumbe. Trata-se de uma população de forte influência cultural indígena e afro-brasileira. A cidade de Canhoba situa-se no Nordeste do Estado de Se e possui cerca de 3.960 habitante e produção voltada à pecuária (bovinos, equinos, ovinos e suínos), agricultura (milho, feijão e mandioca) (www.canhoba.se.gov.br, acesso em 20 de maio de 2019). O município de Japoatã possui cerca de 13.085 habitantes e sua produção está voltada à agricultura, pecuária e monocultura de cana-de-açúcar (www.cidades.ibge.gov.br, acesso em 20 de maio de 2019). A cidade de Cumbe possui 3.977 habitantes tendo como principais atividades agricultura familiar (milho, mandioca), a pecuária (criação de caprinos) e o artesanato local (cerâmica e reciclagem) (www.cidades.ibge.gov.br, acesso em 20 de maio de 2019).



ao tempo. Além disso, os encantados apresentavam-se como porta-vozes acerca das noções de justo e de injusto orientadas pelo grupo (Salaini, 2012).

O clima de interlocução entre membros da equipe para a construção de um relatório se dá, muitas vezes, sob essas percepções mais ou menos veladas acerca da objetividade dos dados do relatório – narrativas, por si só, comprovariam algo?

A operação administrativa precisa efetuar um recorte da vida quilombola que seja tangível aos processos de classificação de controle. Por outro lado, o saber antropológico, através de sua característica eminentemente teórico-empírica, acaba por promover uma defasagem entre a complexidade das realidades concretas e aquelas que seriam possíveis pelas categorias, a priori, definidoras. Os processos diferenciados de produção de diálogo e interação dos grupos sociais com o aparato do reconhecimento nos privilegiam o acesso a um processo criativo, sempre em curso, e não a comunidades como à espera de um tipo de devir histórico das categorias vindas de fora. Nesse sentido, a tradução dos aspectos identitários dos grupos não devem se resumir a um tipo de registro historiográfico (Chagas, 2005), pois ao nível das outras sensibilidades a experiência negra é múltipla, multifacetada e por vezes se utiliza de um registro histórico mitológico, e essa alteridade parece non sense aos operadores estatais.

Revisitar elementos colocados no arcabouço cosmológico dos grupos trouxe um pouco mais que imagens anedóticas. Ao mesmo tempo em que indicou certas narrativas subversivas sobre as relações de poder colocadas no modelo escravocrata – e suas consequências no tempo e no espaço –, apresentou a construção de contextos mais amplos e o desvelar de uma relação dinâmica entre mito e história. Os fragmentos, pequenos pedaços mitológicos, os restos da casa grande onde os fantasmas ainda habitam remetem a dados estruturais que permitem vislumbrar uma história de longa duração.

Os antigos senhores, os antigos engenhos, os nomes dos antigos escravos fazem-se aparecer em meio ao percurso narrativo do fantástico. No relatório, o intento era o de não recair numa leitura que coloca a dimensão cosmológica enquanto suporte para a chegada ao ponto final de uma realidade histórica. Interessa-nos evidenciar o fato comunicativo que faz a vida mitológica colocar luz sobre a história e vice-versa. «Não lemos a memória como ‘texto’, mas como perspectiva da qual é possível destextualizar os documentos escritos, tomando-os como ‘falas’ passíveis da análise antropológica» (Arruti, 2006: 193).

Em outras palavras, as readequações introduzidas na In n.57/Inca reverberavam em novos desafios também para os peritos que percebiam o constante risco de uma inadequação das narrativas das comunidades diante daquelas tidas e vistas como mais objetivas. Conduzir trabalhos etnográficos sob a tensão com lógicas estatais não é exatamente algo novo, mas nesse caso, a In dava corpo a uma exigência de objetivação com maior poder de exclusão de formas de narrar e expressar marcos da memória das comunidades quilombolas.



4. Pontal da Barra: o “quilombo autêntico” e a falta de contrastividade cultural

Como citado anteriormente, setores da opinião pública emitem, hoje, avaliações desconfiadas sobre as identidades quilombolas que emergem pelo País. Os pleitos pelos reconhecimentos e demarcações de territórios negros estariam, segundo essas avaliações, sendo alvo de um tipo de «fabricação antropológico-conceitual» endossada pelas políticas de Estado dirigidas às comunidades quilombolas, obrigando «a discutir os sentidos profundos socialmente patológicos da manipulação consciente por quadros intelectuais da história objetiva das comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes, através de uma verdadeira “invenção da tradição» (Fiabani, 2007: 8-9).

A comunidade quilombola Pontal da Barra pode ser caracterizada, num primeiro momento, pelos fortes atravessamentos identitários, étnicos e históricos aos quais está sujeita. Situada no município de Barra dos Coqueiros, na divisa entre os Estados de Sergipe e Alagoas, esta comunidade enfrenta uma série de problemas de ordem estrutural (saúde, alimentação, saneamento, ausência de rede elétrica etc.) e, através do pleito quilombola, procura alcançar o olhar dos setores públicos por seu caráter etnicamente marcado. Grande parte das famílias reside às margens do rio Japarutuba, onde vivem, através de suas práticas de pesca artesanal, em situação de extrema precariedade e vulnerabilidade social.

No caso do Pontal da Barra retomamos o problema de constituição de um relatório técnico em meio a um clima de extrema desconfiança social. Os questionamentos produzidos pelo entorno colocam certos desafios que refletem em alguma medida na construção do trabalho antropológico. As apreciações externas que duvidam da identidade quilombola acabam produzindo classificações que transladam entre o grupo pobre, o grupo do Movimento dos sem-terra (Mst) ou até mesmo enquanto um grupo de caboclos. A questão de fundo que se coloca aqui apresenta relação com uma falta de contrastividade cultural (O’Dwyer, 2010) em relação a outros grupos sociais. Cabe notar que o argumento da falta de contrastividade apareceu em desconfianças de parcelas do próprio setor administrativo – além da comunidade local de uma forma mais geral – que sempre desembocava na seguinte pergunta: Afinal, o Pontal da Barra é mesmo um quilombo?

Parte da argumentação se fundamentava no fato do grupo não possuir uma tradição de longa data ou, ainda, de forma específica, na crença de que eles mal sabiam alguma história sobre escravos, e de que o Pontal nunca foi um quilombo. O discurso acerca da pouca contrastividade cultural apresenta matrizes inclusive no âmbito acadêmico, dialogando com um paradigma africano de etnias.

Esta visão aponta para pouca contrastividade cultural e ‘continuidade’ no tempo de quilombos do Brasil. Deste modo, no Suriname é evidente uma notável ‘diferença’ cultural, social e política até mesmo para o olhar mais desavisado. Desta perspectiva, poucos dos afro-brasileiros classificados como “remanescentes de quilombos” seriam vistos como quilombolas, como é o caso dos Saramaka, Ndyuka e Aulku do Suriname, Mooretown e Accompong na Jamaica e Palenqueiros de San Basílio da Colômbia (O’Dwyer, 2010: 23-24).



A comunidade do Pontal, neste contexto, acaba por produzir uma série de justificações morais ao seu processo de reconhecimento, que articula passado e presente através de imagens fraturadas do passado, evidenciando um estado processual da memória. A pesquisa que, em momentos iniciais, era gerida por um ethos do silenciamento (Arruti, 2006) perpetrado pelo grupo, começa a ceder lugar à constituição de uma técnica de lembrar. Não apenas a memória per se, mas a própria ação narrativa passa paulatinamente a transforma-se em prática social. Histórias, aparentemente muito fragmentadas, apontam, ao longo do trabalho de campo, para novas conexões e possibilidades interpretativas sobre este grupo social.

No caso do quilombo do Pontal, às situações historicamente vivenciadas pelo grupo, que incluem deslocamentos forçados e apreciações externas que sempre colocaram a mesma no campo do selvagem, soma-se a situação de pleito que se desenvolve no clima de desconfiança. Em função disto, o grupo acaba rearranjando, através de seu atual quadro histórico, uma política de controle do ato memorativo. Encontra-se, no caso do Pontal da Barra, um tipo de ação da memória que procura controlar o jogo lembrar-esquecer (processo de seleção de eventos). Os sucessivos processos de expropriações, o medo de falar e as estratégias sociais de sobrevivência coletiva impunham ao grupo uma forma de lembrar-se dos fatos que não se apresenta como autoevidente. Os atos de violência simbólica impingidos ao grupo levam a essas descontinuidades da memória que apresentam a um leitor desavisado uma certa cortina entre as questões do pesquisador e a memória do grupo quilombola. Não se deve, portanto, esperar um acesso repentino e imediato às histórias da escravidão e às histórias do cativo. Esta memória, aparentemente repleta de lacunas, só pode ser acessada pelo ajuste mais detalhado e minucioso da lente antropológica a partir das histórias de vida narradas, vistas enquanto locais em que a trajetória da comunidade se manifesta e se atualiza em contextos diversos. A relação com os processos da escravidão, apesar de relativamente difusos do ponto de vista da memória coletiva, revela uma relação de continuidade com referência aos juízos morais realizados sobre os tempos pretéritos.

Histórias sobre os tempos do cativo encontram um relativo respaldo no Pontal da Barra. Mas, ao contrário dos mitos de origem encontrados em outras comunidades, em que a relação com um passado escravo se dá de uma maneira mais ou menos precisa, há um processo em andamento. Isto não significa que não exista um tipo de relação possível: trata-se de uma relação memorativa ainda condicionada a um jogo de escolhas que tem como base a avaliação sistemática dos interlocutores e dos riscos envolvidos. Ela se encontra num certo horizonte de possibilidades interpretativas do grupo, mas, não raramente, esta modalidade de relação com o passado aparece como sendo algo de fora da comunidade. Os juízos de ordem moral sobre os tempos do cativo são presentes. Mas a conexão com a identidade do grupo aparece, pelos menos durante certo tempo da pesquisa, silenciada ou de uma forma bastante difusa.

Com o tempo, através de pequenos fragmentos e imagens cifradas, o grupo realiza a conexão de Seu Piroca, entendido como fundador da comunidade, com a área local conhecida como Porto Grande. Este elemento auxiliou fortemente na argumentação do relatório técnico, já que Porto Grande traduz-se, no passado, enquanto um importante



entreposto situado às margens do Rio Japarutuba (rio no qual a comunidade ainda hoje realiza atividades pesqueiras). Esta área foi, durante o século XIX, alvo do estabelecimento da monocultura da cana-de-açúcar de diversos engenhos que povoavam a região.

Pensando com Michael Pollak (1989), o que se tem é um processo baseado em certo tipo de memória recalçada pelo grupo. Todavia, isto não se traduz num esquecimento coletivo. Quer dizer que foi adotada, por parte do grupo, uma maneira mais defensiva de acesso à memória que faz bastante sentido quando visualizadas as lógicas próprias de sobrevivência culturais, assim como suas estratégias.

Contudo, não obstante esse ethos do silenciamento (Arruti, 2006) encontrados na comunidade quilombola do Pontal da Barra, não se pode deixar de evidenciar o caráter evocativo da memória coletiva do grupo.

Os registros memoriais podem estar indisponíveis imediatamente, podem ser interditados por certos tabus, ou, ainda, podem estar associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado em que a transmissão das informações, não é um valor, é um risco (Arruti, 2006: 212).

Os estoques étnicos que hoje compõem o Pontal da Barra se encontram num processo de repensar o passado, incorporando-o à atual demanda. Os processos de silenciamentos perpetrados no passado encontram algumas possibilidades de libertação quando a memória retoma o diálogo com a atual condição do grupo reivindicador do pleito. A aparente ausência de contrastividade cultural (O'Dwyer, 2010) do Quilombo do Pontal da Barra aponta, por outro lado, no interior do grupo, para um processo de reestabelecimento de nexos com o passado, encontrando os pontos comuns e as conexões possíveis. De fato, cabe evidenciar, o trabalho de campo entrou em contato com uma série de narrativas e situações que, apesar de oriundas de diferentes pontos evocativos, encontravam sempre amarras e pontos em comum. As situações migratórias vivenciadas pela maioria dos moradores, as antigas e novas situações de desrespeito, e o dar-se conta de certos elementos diferenciais com relação à sociedade envolvente, fizeram elementos aparentemente tão fragmentados encontrarem um sentido comum.

Está claro que o grupo se autodefine e é definido como portador de um diferencial com relação ao seu entorno. Uma das formas que pode ser utilizada, na visualização dessa particularidade histórica do grupo, reside nas categorias com as quais o mesmo tem sido reconhecido pelo entorno e que, de uma forma inversa, acabam sendo acionadas com a intenção de alavancar o reconhecimento quilombola. Conforme muitos moradores do Pontal da Barra narraram, a comunidade, desde sempre, é reconhecida como um local repleto de marginais, maconheiros, vagabundos e uma série de características pejorativas. Conforme a narrativa de Robério Manoel da Silva – líder e presidente da Associação quilombola – o Pontal da Barra constitui-se num quilombo, até os dias de hoje, exatamente por isso: porque, não obstante sua condição de marginalidade com relação ao entorno, conseguiu sobreviver naquele local, alimentando modelos próprios de convivência social e também de inclusão e exclusão de novos membros do quilombo.



O grupo é alavancado, em grande medida, pela necessidade de reconhecimento moral, por um tipo de eclodir de uma historicidade que se traduz, de forma contemporânea, num pleito político. Todavia, o atual pleito não se apresenta como um simples ato com fins instrumentais do momento do fervor político. É preciso visualizar, através dos processos de consolidação da vida comunitária e de sua memória coletiva, um eco que vem de longe – dos tempos de Seu Piroca e que aparece hoje como uma necessidade de reconhecimento de cunho moral (Honneth, 2003).

5. Considerações finais

A dimensão da colonialidade do poder (Quijano, 1997) imputa versões absolutamente etnocêntricas e absolutizantes sobre a vida social quilombola. Tais versões acabam por achatam a complexidade semântica, cosmológica e reivindicativa de tais grupos que, para além das batalhas cotidianas por suas sobrevivências culturais e estéticas, travam batalhas pelo alargamento categorial do quilombo nos planos jurídicos, administrativos e políticos. Procuramos evidenciar que as percepções desconfiadas acerca das identidades quilombolas são persistentemente colocadas por agentes vindos de cima, tendo em vista as múltiplas camadas do jogo avaliativo.

Procuramos, outrossim, evidenciar etnograficamente maneiras pelas quais tais grupos tensionam com noções de autenticidade cultural, com a ideia de evocação identitária para fins instrumentais ou, ainda, com categorias classificatórias estatais que pretendem estabilizar, para fins de controle, o apanhado da vida deste importante setor da sociedade brasileira.

No caso da Comunidade quilombola dos Alpes nos perguntamos o porquê de um grupo social subalternizado evocar o direito de reconhecimento mesmo quando isto redundam em efeitos negativos, contrariando o argumento de uma identidade ativada para fins estritamente instrumentais. A construção de uma demanda por dados mais objetivos, no caso do trabalho de campo no Estado do Sergipe, nos demonstrou a persistente tentativa de apagamento dos elementos mitológico/territoriais do modo de pensamento quilombola.

Por fim, o trabalho de campo junto ao Pontal da Barra nos trouxe o desafio de refletir sobre os caminhos não lineares da evocação da identidade, sobre *ethos* de silenciamento impetrado a estes grupos subalternizados e elementos de uma historicidade quilombola não visíveis a um leitor desavisado. O que todos os casos nos remetem, contudo, é à busca de reconhecimento de cunho e vocação eminentemente moral (Honneth, 2003).

Referências bibliográficas / References

Arruti J.M., *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*, Editora da universidade do Sagrado Coração, Bauru-São Paulo, 2006.



- Arruti J.M., *Quilombos*, in Sansone L., Pinho O.A. (org.), *Raça: novas perspectivas antropológicas*, Editora da universidade federal da Bahia, Salvador, 2008.
- Barcellos D. et.al., *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, identidade e territorialidade*, Editora da universidade federal do Rio Grande do Sul e Fundação cultural Palmares, Ministério da cultura, Porto Alegre, 2004.
- Barth F., *A análise da cultura em sociedades complexas*, in Barth F., *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Contracapa, Rio de Janeiro, 2000^a, pp.107-139.
- Barth F., *A identidade pathan e sua manutenção*, in Barth F., *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Contracapa, Rio de Janeiro, 2000^b, pp.69-94.
- Berno de Almeida A.W. (org.), *Quilombos: sematologia face a novas identidades*, in Sociedade maranhense de defesa dos direitos humanos, Centro de cultura negra do Maranhão, Associação de moradores do quilombro Frechal, *Frechal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís, 1996, pp.11-19.
- Berno de Almeida A.W., *Os quilombos e as novas etnias*, in O'Dywer Cantarino E. (org.), *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2002.
- Berno de Almeida A.W., *Quilombos: tema e problema*, in Sociedade maranhense de defesa dos direitos humanos, *Jamary dos pretos: terra de mocambeiros*, Projeto vida de negro, São Luis, 1998.
- Cardoso de Oliveira R., *Caminhos da identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*, Editora da universidade estadual paulista, São Paulo, 2006.
- Fernandes M.B., *Direitos coletivos, patrimônio e conflito: a relação entre políticas de Estado e a comunidade quilombola São Braz (Bahia)*, in Oliveira R. de Müller C.B., Carvalho A.P.C. (orgs.), *Territorialidades negras em questão: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento. Cruz das Almas, BA*, Editora da universidade federal do Recôncavo da Bahia, Editora Fino Trato, Belo Horizonte, Coleção núcleo de estudos afro-brasileiros do Recôncavo da Bahia, vol.9, 2016^b.
- Fernandes M.B., *Ilha de Cajaíba: lugar, pertencimento e territorialidade nas comundiades quilombolas São Brás, Acupe e Dom João / Recôncavo baiano*, Tese de doutorado apresentada junto ao Programa de pós-graduação em antropologia da Universidade federal da Bahia, 2016^a.
- Fiabani A., *O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções*, in XIV simpósio nacional de história, 15 a 20 de julho de 2007, São Leopoldo.
- Gomes dos Anjos J.C., da Silva S.B., *São Miguel e Rincão dos Martimianos. Territorialidade e ancestralidade negra*, Editora da universidade federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- Gomes F.S., *O "Campo negro" de Iguaçú: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)*, «Revista Estudos Afro-Asiáticos», 25, 1993, pp.43-72.
- Honneth A., *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, Editora 34, São Paulo, 2003.
- Leite I.B., *Quilombos: cidadania ou folclorização?*, «Horizontes Antropológicos», 10, 1999, pp.123-149.



- O'Dwyer E.C. (org.), *O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, e-papers, Rio de Janeiro, 2010.
- O'Dwyer E.C. (org.), *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*, Fundação Getúlio Vargas, Editora da Associação brasileira de antropologia, Rio de Janeiro, 2002.
- O'Dwyer E.C. (org.), *Terra de quilombos*, Editora da Associação brasileira de antropologia, Rio de Janeiro, 1995.
- Pollak M., *Memória, esquecimento, silêncio*, «Estudos Históricos», 2(3), 1989, pp.3-15.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, «Anuario Mariateguiano», 9(9), 1997, pp. 113-121.
- República federativa do Brasil, *Relatório final da comissão parlamentar de inquérito Funai-Incra 2*, Diário da câmara dos deputados, maio de 2017, Brasília.
- Salaini C.J., *A "janela" do relatório técnico: variabilidade, criatividade e reconhecimento social em contextos de perícia antropológica*, Tese de doutorado em antropologia social, Programa de pós-graduação em antropologia social, Universidade federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- Villar D., *Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth*, «Revista Mana», 10(1), 2004, pp.165-192.

Recibido: 01/02/2019

Aceptado: 17/05/2019

