

REINVENTANDO A HISTÓRIA DOS QUILOMBOS: RASURAS E CONFABULAÇÕES*

Richard Price**

Do Canadá, ao norte, à Argentina, ao sul, todas as nações nas Américas dão hoje proteção legal especial para suas populações indígenas e, onde relevantes, aos remanescentes de quilombos — exceto a República do Suriname.

A história dos quilombos nas Américas sempre foi ligada à terra. Os tratados dos séculos XVI e XVII entre os quilombos e os poderes coloniais na Colômbia, Cuba, Equador, Jamaica, México, Suriname e outros demarcaram áreas geográficas de liberdade, sob total controle dos quilombos, em troca do fim das hostilidades.¹ Controle coletivo do território (para agricultura, coleta, caça e pesca) significava também controle sobre um espaço no qual se poderia desenvolver uma cultura autônoma. Na Jamaica, e no Suriname, onde ainda existem as maiores populações remanescentes de quilombos, o espírito destes tratados foi geralmente respeitado até a segunda metade do século XX. Na Jamaica a independência trouxe uma inovação legislativa que reconhecia o direito coletivo à terra dos quilombolas, e a história destes foi oficialmente

* Traduzido do inglês por Gisela Moreau.

** Professor de Antropologia da William & Mary College, EUA.

¹ Estes tratados são discutidos mais completamente em Richard Price (org.) *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996 e analisados detalhadamente em Keneth M. Bilby, “Swearing by the past, swearing to the future: sacred oaths, alliances, and treaties among the Guianese and Jamaican Maroons”, *Ethnohistory*, 44 (1997), pp. 655-689.

consagrada pelo Estado como um capítulo heróico da história jamaicana. Mas no Suriname pré-independência dos anos 1960, o Governo colonial despejou sumariamente, em colaboração com a multinacional ALCOA, aproximadamente seis mil quilombolas Saramaka de terras que lhes eram garantidas pelo tratado do século XVIII, para construir uma barragem e uma usina hidroelétrica. E desde a independência do Suriname em 1975, os governantes vêm sucessivamente praticando uma política cada vez mais militante e destrutiva contra os quilombolas e comunidades indígenas, arrancando-lhes seus direitos à terra (e às suas riquezas potenciais) e ameaçando seu direito de existência enquanto povos distintos.

Desde a guerra civil devastadora entre o exército nacional do Suriname e os Maroons (1986-1992), que começou durante a ditadura militar de Desi Bourtese, na qual muitas centenas de civis foram mortos e seus direitos fundamentais repetidamente violados,² o Governo do Suriname vem assegurando a posição do Estado em todo o interior do país. O Governo insiste que, pela lei do Suriname, nem os Maroons nem os povos indígenas possuem quaisquer direitos especiais e que “os interesses do desenvolvimento total do país” — que significam cada vez mais os interesses privados das autoridades do Governo e seus amigos, devem prevalecer³. Relatos recentes de observadores de ONGs retratam uma situação cruel:⁴

21 de agosto de 1996: A comunidade Saramaka de Nieuw Kooffiekamp se vê forçada à remoção para ceder espaço para uma mina de ouro multinacional que está sendo desenvolvida pela Golden Star Resources de Denver, Colorado, e Cambior Inc. de Montreal. A comunidade quilombola contesta a relocação e reivindica que as companhias negociem com eles enquanto proprietários tradicionais da terra. A Golden Star já construiu vários

² Ver T. S. Polimé e H. U. E. Thoden van Velzen, *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*, Utrecht, Instituut voor Culturele Antropologie, 1988.

³ Richard Price, “Executing ethnicity: the Killings in Suriname”, *Cultural Anthropology*, 10 (1995), pp. 437-471 e “Quilombolas e direitos humanos no Suriname”, *Horizontes Antropológicos*, 1999 (em impressão).

⁴ Resumo, aqui, relatos bem mais longos disponíveis na Internet, mudando apenas algumas palavras ocasionalmente em função da continuidade.

portões e outros equipamentos, incluindo um enorme muro de terra, para restringir a movimentação dos membros da comunidade em sua terra, negando-lhes acesso a seus campos de agricultura, zonas de caça e áreas religiosas. A polícia do Suriname e os seguranças da companhia estão marcando sua presença, e colaboram intensamente. É relevante o fato de que o chefe da segurança da Golden Star é o comandante do destacamento de polícia na mina Gros Rosbel e forneceu a equipe de segurança da Golden Star armas de grosso calibre. Uma unidade do fortemente armado grupo de elite de apoio antiterrorista da polícia também se encontra no local. Os agentes de segurança têm ameaçado, abusado e intimidado membros da comunidade. Em diversas ocasiões, patrulhas atiraram para o alto ou nos moradores de Nieuw Koffiekamp, até mesmo nos que só estão cuidando de suas roças e coletando alimentos da floresta.⁵

6 de março de 1997: No dia 24 de fevereiro de 1997 Jules Wijdenbosch, presidente do Suriname, anunciou a intenção de seu governo de buscar financiamento para a construção de duas usinas hidroelétricas no rio Kabelebo, no leste do Suriname. Na atual concepção, o plano é construir duas usinas que proverão energia para extração de bauxita e ouro, para o beneficiamento de madeira e outras atividades não especificadas. A estimativa de custos das barragens é de um bilhão de dólares. Para conseguir financiamento, o Suriname está visando o Brasil, o setor privado, e, possivelmente, o Banco Mundial. O presidente anuncia que visitas recentes de alto escalão ao Brasil acerca do projeto Kabelebo foram positivas e que um grupo de investidores brasileiros mostrou grande interesse em construir as usinas. Desi Bourterse, dirigente do Partido Nacional Democrata, atualmente no poder, está na China para discutir, entre outros, o projeto Kabelebo. *De Ware Tijd* (de 4 de março) anunciou que o Ministério de Assuntos Externos da China “dá boas-vindas à idéia de um projeto Kabelebo unindo Suriname-Brasil-China. Discussões sobre o projeto Kabelebo se dão em meio a um esforço concentrado do Governo do Suriname para reduzir sua dependência de doadores

⁵ World Rainforest Movement, *Urgent action Suriname* (21 ago. 1996), texto da Internet.

tradicionais, em particular os Países Baixos e a Bélgica, e procurar relações de negócios e apoio na América Latina”. O Governo atual é também vinculado à antiga ditadura militar que dominou o Suriname nos anos 80 e teve boas relações com os militares no Brasil, que representam uma enorme força na indústria brasileira. Um acordo de cooperação foi discutido no que se refere à exploração, produção e comércio de ouro, um fato que certamente intensificará a presente corrida pelo ouro na região. Possíveis *joint ventures* com investidores brasileiros e surinameses também foram discutidas. Isto daria ao Brasil acesso ao mercado do CARICOM (Comunidade Caribenha) com isenção fiscal e, ao Suriname, acesso ao MERCOSUL. Alguns assuntos confidenciais também estão sendo discutidos nos encontros. O Suriname continua a desprezar rotineiramente os direitos indígenas e dos quilombolas, quando se trata da exploração de recursos. O Governo declara que investidores privados do projeto Kabelebo terão total direito de propriedade da terra nos arredores das represas, mas se recusa a reconhecer qualquer direito dos indígenas e dos quilombolas sobre a terra, e freqüentemente alega que isto seria impossível, uma vez que a lei surinamesa define que o Estado é o único proprietário de toda a terra no Suriname. Aparentemente, o Governo está disposto a fazer exceções quando lhe é conveniente.⁶

20 de abril 1998: Líderes de vinte e três aldeias Saramaka se reuniram na comunidade de Piki Seei, nos dias 13 e 14 de março de 1998, para discutir sobre o direito à terra e sobre as atividades de uma companhia madeireira chinesa. Os líderes das aldeias definiram inequivocamente que se opõem às operações da companhia chinesa NV Tacoba (aliás, Tacoba Forestry Consultants) dentro ou perto de suas terras ancestrais, assim definidas por leis internacionais de direitos humanos, e reconhecidas plenamente. O atual Governo do Suriname declara não ter obrigações legais derivadas dos tratados (século XVIII) com os quilombolas e não reconhece seus direitos de possuir suas terras ancestrais. Além disso, garantiu, ou se encontra no processo de garantir,

⁶ Forest People Programme, *Suriname information update* (6 mar. 1997), texto da Internet.

grandes áreas de floresta equatorial a madeireiras multinacionais e a companhias mineradoras em regime de concessão. Estas concessões são feitas sem notificação às comunidades indígenas e quilombolas, e nem sequer considerando sua opinião ou aprovação, mesmo quando suas aldeias se encontram dentro das concessões. Atualmente, pelo menos dois terços das comunidades indígenas e quilombolas (contando mais de 50.000 pessoas) estão dentro ou muito perto das concessões de madeireiras e mineradoras. Os líderes Saramaka só perceberam que uma concessão havia sido feita em seu território quando um grupo de “chineses-falando-ínglês” chegou às comunidades de Nieuw Aurora e Guyaba, informando a estas que eles estavam prestes a iniciar operações de extração de madeira. As comunidades descobriram mais tarde que a Tacoba e outras companhias madeireiras haviam conseguido garantia de concessões múltiplas dentro e perto de seu território. Há rumores de que uma companhia da Indonésia, Barito Pacific, também haveria conseguido uma concessão de 600.000 hectares, dentro de territórios Saramaka e Ndyuka, do Suriname central ao Rio Marowijne. Representantes da Barito visitaram a área (Jai Kreek) recentemente, acompanhados de tropas do exército nacional do Suriname e de helicópteros, trazendo uma carta assinada pessoalmente pelo presidente do Suriname. Aparentemente, um negócio foi firmado com a Barito quando o presidente esteve na Indonésia em setembro passado. Nenhuma dessas concessões foi aprovada pela Assembléia Nacional. Pouco se sabe sobre a NV Tacoba, embora suspeite-se de que seja uma companhia estatal chinesa, incorporada localmente no Suriname. Sabe-se que a Tacoba tem relações com o antigo ditador militar, Desi Bouterse, ele próprio membro ativo no negócio de madeiras como intermediário, juntamente com outros membros do partido governante no Suriname, o Partido Nacional Democrático. O Suriname abriu recentemente uma embaixada na China e tem tentado expandir o comércio e relações de apoio. Tacoba parece ser o primeiro grande investimento chinês no Suriname. Uma das concessões da Tacoba inclui a comunidade saramaka de Duwata. Sabe-se que representantes da Tacoba disseram ao líder que seu povo não poderia mais usar a floresta para além de um quilômetro da aldeia, uma vez que a área se tornara

uma concessão da Tacoba. Atualmente, toda a terra no interior do país (aproximadamente 80%) é classificada como propriedade do Estado, sendo que as populações indígenas e quilombolas são consideradas apenas ocupantes de terras estatais, portanto sem direitos ou título. Se suas atividades de subsistência entrarem em conflito com as operações madeireiras e mineradoras, estas têm preferência perante a lei. Além disso, a lei surinamesa não dispõe de qualquer mecanismo de consulta às comunidades quanto a concessões dentro ou perto de seus territórios. As regras de direitos humanos internacionais defendem que populações indígenas e quilombolas têm o direito de participar antecipada e integralmente nas decisões sobre a possibilidade de concessões de suas terras. Este direito inclui o direito de informação sobre as atividades propostas, sobre as companhias envolvidas e sobre a natureza dos riscos trazidos pela atividade. Atualmente, os quilombolas Matawai têm que importar água da costa, pois seus rios e córregos estão poluídos pelas mineradoras. Eles relatam que pescam peixes com olhos brancos espumados e com tumores.⁷

Antropólogos preocupados com esta situação — em sua maioria estrangeiros e muitos deles críticos suficientemente declarados do regime militar do Suriname, a ponto de terem sido efetivamente banidos do país — não têm podido fazer muito mais do que testemunhar a recente devastação e o abuso de direitos humanos. Dadas as relações de poder dentro do país, torna-se incerto quem teria a coragem e os meios para ajudar quilombolas e índios em sua luta pela preservação de suas identidades como povos distintos. O que parece ser preciso é, por um lado, uma legislação rápida, para alinhar a constituição e o código legal do Suriname às várias convenções de direitos humanos assinadas pelo país e, por outro lado, a percepção por parte do Governo de que o tratamento que tem dispensado a quilombolas e populações indígenas dá ao Suriname a posição vergonhosa de ser “o único Estado no hemisfério ocidental onde vivem populações indígenas e quilombolas que não reconhece legalmente, de alguma maneira, seus direitos de posse de seus territórios

⁷ Forest People Programme, *Suriname information update* (20 abr. 1998), texto da Internet.

⁸ *Ibidem*.

ancestrais”.⁸ Para os estudiosos da Afro-América, os quilombolas do Suriname têm permanecido, por muito tempo, como um símbolo de resistência heróica e um exemplo maior de criatividade cultural em uma diáspora. Ainda assim, a República do Suriname tem claramente assumido um programa unilateral para anular os tratados do século XVIII e para anular as conquistas históricas dos maiores grupos de remanescentes de quilombos nas Américas.⁹ No caso do Suriname, sucatear a história dos quilombolas equivaleria ao etnocídio.

Em fevereiro de 1988, quando Sally Price e eu chegamos em Salvador, Bahia, para lecionar por um semestre, com bolsa da Fulbright, os direitos pela terra dos quilombolas estavam muito presentes em nossas mentes. Mesmo que ainda não soubéssemos, noticiários na TV deixavam claro que preocupações similares chegavam às manchetes de primeira página também no Brasil. Quase todas as noites víamos imagens de homens Kiriri pintados para a guerra, em confronto com lavradores baianos que haviam construído casas e escolas dentro dos limites da reserva dos índios; cenas de sem-terras acampados em frente a prédios do Governo em Brasília e imagens ameaçadoras de pistoleiros no Estado de São Paulo, armados até os dentes e montados em cavalos, caminhonetes ou no ocasional Mercedes-Benz, determinados a proteger suas fazendas dos bandos andarilhos de invasores rurais. Ninguém poderia viver no Brasil na década de 90 e permanecer alheio aos conflitos ardentes pelo direito à terra.

Compreendemos logo que os afro-brasileiros cumprem um papel especial dentro destes conflitos. Desde 1988 — centenário da abolição da escravatura —, membros de várias comunidades rurais negras fizeram extraordinários reivindicações legais quanto ao direito à terra. O movimento negro organizado, com o apoio de diversos acadêmicos, obteve sucesso durante os debates que levaram à promulgação da nova Constituição Federal do Brasil, ao assegurar a inclusão de três artigos. Os Arts. 215 e 215 (“Da Cultura”) reconhecem oficialmente a contribuição de “grupos negros” ao “patrimônio cultural” da nação e “garante

⁹ Os quilombolas somam aproximadamente 55.000 pessoas, possivelmente 12% da população do Suriname.

o pleno exercício dos direitos culturais afro-brasileiros” (em particular o Candomblé e outras religiões). E o texto integral do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias diz: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”¹⁰

Esta última lei mexeu em um ninho de cobras que tem, na última década, interferido no trabalho de antropólogos, historiadores, advogados, agrônomos e de organizações ecológicas e de direitos humanos, assim como de diversas outras que têm trabalhado com membros de comunidades, tentando assegurar-lhes o direito à terra. Pois, apesar da existência de centenas de comunidades quilombolas durante o período da escravidão (incluindo, é claro, o grande quilombo dos Palmares, século XVII), o Brasil de hoje não abriga os tipos de sociedades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que ainda florescem em outras partes das Américas (Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia). A excelente coletânea *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*,¹¹ ao mesmo tempo em que inclui vários capítulos sobre Palmares, devota a maior parte de suas mais de 500 páginas à demonstração da variedade e da extensão geográfica de outras comunidades similares no Brasil – mapas detalhados mostram, por exemplo, a densidade notável dos quilombos em Minas Gerais do século XVIII (onde houve, aproximadamente 160, aldeias documentadas), no Mato Grosso, na região do Rio de Janeiro, no Maranhão e em outras áreas. No entanto, dezessete dos dezoito capítulos do livro lidam com quilombos que foram destruídos bem antes da abolição da escravatura, e uma abordagem mais geral da historiografia deixa claro que, relativamente a um contex-

¹⁰ A legislação de 1988 foi inovadora, uma vez que, no Brasil pós-emancipação, (diferentemente dos Estados Unidos ou da África do Sul) não havia nenhuma tradição de intervenção em assuntos “raciais”. Para mais detalhes legais, ver NUER, *Regulamentação de terras de negros no Brasil* (Boletim Informativo nº1), Florianópolis, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, UFSC, 1996.

¹¹ João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996).

to hemisférico, as classes dominantes do Brasil tiveram especial sucesso na destruição das centenas (ou, mais possivelmente, milhares) de quilombos históricos. Por ocasião da Abolição, a grande maioria dos quilombos que ainda existiam eram recém-formados e muitos deles se mesclaram, posteriormente, às populações de seu entorno.

No Brasil de hoje, em locais que foram anteriormente áreas economicamente marginais, pode-se encontrar vilarejos habitados por afro-brasileiros, os quais são referidos tradicionalmente como *comunidades negras rurais* ou *terras de preto*. Suas origens são variadas — algumas foram formadas por escravos (ou ex-escravos), após a falência de uma fazenda ou plantação nas décadas confusas anteriores à Abolição, algumas fruto de doações de terras por senhores a ex-escravos, outras compradas por escravos libertos (que, em alguns casos, haviam comprado sua própria liberdade), outras doações de terras a escravos que haviam servido ao exército em tempo de guerra, ou ainda doações a escravos por ordens religiosas. Em alguns casos (particularmente na região do Baixo Amazonas), elas incluem descendentes atuais de quilombos formados no período próximo ao fim da escravidão ou talvez até mesmo antes. O que estas comunidades de diversas origens têm em comum, fora sua “negritude”, é uma resistência de longas décadas, em um território que exploram (geralmente pela caça, pesca e agricultura de subsistência) sem subdivisões e sem escritura oficial.

Foram estas comunidades — a maioria das quais sem tradições (seja em documentos escritos ou testemunho oral) que as conectam diretamente com os quilombos históricos — que, durante a década, passada entraram, em muitos casos, na batalha jurídica como candidatos à inclusão no círculo privilegiado de *remanescentes de quilombos*, embora, em 1995, quando o primeiro encontro nacional de *remanescentes de quilombos* aconteceu em Brasília, uma única destas comunidades houvesse sido reconhecida formalmente pelo Estado. O movimento começou a adquirir sucesso pequeno, porém simbolicamente importante, logo depois. (Em 1996, um inventário de comunidades potencialmente aptas a constar na lista incluía mais de 500¹² e outro postulava “ao me-

¹² *Sem Fronteiras*, “Muita briga pela frente. Demarcação das terras quilombolas”, n° 246 (nov. 1996), p.18, texto da Internet.

nos 2.000 comunidades negras, no Brasil hoje, que podem se dizer descendentes de grupos quilombolas.¹³

Um padrão diacrônico semelhante descreve a maioria dos casos relevantes — o que Maria de Lourdes Bandeira chamou de “um drama étnico em três atos”: “os brancos vão embora; os pretos instituem sua comunidade igualitária; os brancos voltam e os pretos resistem”.¹⁴ O “retorno dos brancos”, durante uma década ou duas décadas passadas, tomou várias formas, incluindo a expansão, para áreas anteriormente marginais, de companhias de madeira para construção, mineração e agropecuária, projetos hidroelétricos e investidores individuais. E as comunidades rurais negras afetadas agora acrescentaram o modo de resistência jurídico/antropológico a todas aquelas formas de resistência mais calmas e menos visíveis que, no passado, elas acionavam para sobreviverem.

O restante deste ensaio bibliográfico examina uma seleção de trabalhos recentes sobre remanescentes de quilombos que, muitas vezes, usam pesquisas sobre o Suriname e outras comunidades quilombolas caribenhas como modelos explícitos ou implícitos. Embora a situação dos *remanescentes* e dos quilombolas surinameses sejam diferentes em muitos aspectos, o compromisso jurídico do Brasil pode prover lições cruciais ao seu vizinho do Norte. E um comentário sobre esta experiência pode ser interessante também para estudiosos da escravidão não familiarizados (como eu, até recentemente) com a batalha atualmente vigente no Brasil sobre o significado de “quilombo” e o significado, mais geral, de formas de resistência negra, na escravidão e depois dela.¹⁵

¹³ José Jorge de Carvalho, “Globalization, traditions and simultaneity of presences”, in Luiz E. Soares (org.), *Cultural pluralism, identity, and globalization* (Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996), pp. 414-458. A Fundação Cultural Palmares preparou um mapa, disponível na Internet, que representa graficamente a distribuição geográfica destas comunidades remanescentes, na *home page*: <<http://www.minc.gov.br/fcp/new/quilom/capinter.htm>>

¹⁴ Maria de Lourdes Bandeira, *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

¹⁵ Escrevi estes comentários a pedido de nosso anfitrião na Bahia, o historiador João Reis. A seleção de livros está longe de ser ampla, consistindo em grande parte de livros da biblioteca pessoal dele, uma vez que a biblioteca da universidade estava fechada durante a nossa visita, devido a uma greve. Eu os apresento com todo o experimentalismo de um neófito em estudos brasileiros. John Collins, Flávio dos Santos Gomes, Ilka Boaventura Leite, Sally Price e João Reis fizeram sugestões úteis a uma versão preliminar deste texto. Toda a responsabilidade por erros e interpretações incorretas é minha.

*O quilombo do Rio das Rãs*¹⁶ talvez sirva como ponto de partida, uma vez que adota uma perspectiva comparativa em sua militância pelo reconhecimento público da luta das comunidades negras brasileiras por visibilidade e direitos humanos. Na primeira parte do livro, o antropólogo José Jorge de Carvalho faz um apanhado de 73 páginas sobre as comunidades maroons nas Américas, modelado, em parte, em meu *Maroon Societies*. Os quilombolas surinameses, especialmente os Saramaka, são destaque, e informações que constam de *First-Time* e *Alabi's World*¹⁷ são apropriadas livremente, às vezes com citação. Quilombos haitianos, jamaicanos, colombianos, cubanos e venezuelanos têm, então, sua vez, antes que o autor inicie uma panorâmica sobre as comunidades quilombolas no Brasil.

Carvalho acredita ter identificado uma diferença central entre a sociedade brasileira e outras sociedades escravas das Américas — a total ausência, no Brasil (em contraste, por exemplo, com o Suriname) de uma oposição estrutural generalizada entre quilombolas e escravos, a ausência de uma tradição discursiva que ponha em contraste quilombolas e escravos.¹⁸ Ele segue argumentando — baseando-se em cultos afro-

¹⁶ José Jorge de Carvalho (org.), Siglia Zambrotti Doria, e Adolfo Neves de Oliveira Jr., *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*, Salvador, EDUFBA, 1996.

¹⁷ Richard Price, *First-time: the historical vision of Afro-American people*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983 e *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990. Fico particularmente preocupado com a reprodução, neste caso, de vários textos Saramaka de *First-Time*, incluindo canções e rezas altamente poderosas, de maneira isolada da (e sem referência à) contextualização complexa que os Saramaka definiram explicitamente como pré-requisito para que pudessem ser traduzidas e impressas (ver Price, *First-Time*, pp. 5-30)

¹⁸ Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, p.48. Há uma forte dose de presenteísmo nesta alegada “ausência de tradição discursiva”. Conforme li nas histórias apresentadas em Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, confrontos armados entre escravos e quilombolas parecem ter sido tão comuns durante expedições militares antiquilombos no Brasil quanto no Suriname, e nossa ignorância sobre tradições discursivas quilombolas (ou de escravos brasileiros) parece brotar bem mais de nossa falta de conhecimento presente sobre *qualquer coisa* que pensavam ou diziam os quilombolas brasileiros do final do século XVIII. Carvalho argumenta igualmente, mais adiante no livro, que religiões afro-brasileiras trazem uma imagem espelhada da religião Saramaka, na medida em que as primeiras eliminam toda a memória da escravidão, privilegiando um passado africano, enquanto que esta elimina toda a memória da África e privilegia um passado rebelde (Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, p. 179). Sem questionar aqui a generalização de Carvalho sobre religiões afro-brasileiras, eu apontaria o seu notável excesso de simplificação quanto aos Saramaka. A meu ver, pelo menos, a religião saramaka

brasileiros, assim como no discurso cotidiano – que, em geral, os brasileiros constroem a imagem do escravo como oprimido e subserviente. E analisa um pouco a dramática encenação anual dos moradores da área onde Palmares existiu de um folguedo popular, cuja mensagem é fortemente antiquilombola, antiíndio e pró-escravidão (e que deve ter origens jesuíticas e outras origens “brancas”) — a mensagem de que resistência armada nunca funciona.¹⁹

Quanto a Rio das Rãs, no Estado da Bahia de hoje, Carvalho explica que este contexto histórico era bem diferente daquele dos Palmares (ou Saramaka). Sem uma tradição discursiva de oposição entre quilombolas e escravos, e com um modelo de escavo geralmente “passivo”, o modo de resistência histórico escolhido pela comunidade era o de não confrontação, de artimanha em lugar de guerra, mais remanescente (diz ele) da vida de Esteban Montejo, em Cuba, do que da de Zumbi dos Palmares.²⁰ Num jogo retórico característico da literatura brasileira recente, Carvalho insiste em que o tipo de resistência adotado historicamente em Rio das Rãs representa “uma dignidade alternativa” em comparação com a resistência aparentemente mais heróica dos Saramaka — realmente, ele sugere que ela seja mais “democrática” por não ser racialmente exclusivista (antibranca). Enquanto lutavam por suas terras, ele diz, a comunidade de Rio das Rãs abraçava a idéia de “fraternidade univer-

(como muito de sua sociedade) reflete bastante a dinâmica da experiência histórica saramaka – ao invés da “amnésia” que Carvalho lhes atribui no que se refere à África, os Saramaka incorporam e comemoram explicitamente ambos os processos, o africano e o do Novo Mundo, em sua vida religiosa, como até mesmo uma leitura superficial de *First-Time* ou de *Alabi's World* deve deixar bem claro.

¹⁹ Para uma interpretação mais nuançada da dança do quilombo, incluindo uma crítica da literatura e uma tentativa de historicização e contextualização, ver Demian Moreira Reis, “Quilombo, uma dança de luta entre índios guerreiros e negros quilombolas”, *Palmares em Revista*, 1 (1996), pp. 153-173.

²⁰ É interessante que este argumento seja próximo e paralelo à atual revisão do passado escravo pelos escritores martiniquenhos Patrick Chamoiseau e Raphaël Constant, que defendem que o escravo rural, de aparência doce e, no entanto, pleno de artimanhas, deva substituir o rebelde quilombola como figura principal nas representações martiniquenhas de resistência histórica (ver Richard e Sally Price, “Shadowboxing in the Mangrove”, *Cultural Anthropology*, 12 (1997), pp. 3-36.). Muito à maneira do novo herói dos escritores martiniquenhos, aquele de Carvalho (e, segundo ele, o de Rio das Rãs) procurava invisibilidade social como modo primordial de resistência: “Os descendentes de quilombos (...) tiveram que tornar-se invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver”. José Jorge de Carvalho, “Quilombos: símbolos da luta pela terra e pela liberdade”, *Cultura Vozes*, 5 (set./out. 1997), pp. 149-160.

sal”, incorporando em sua religião, por exemplo, figuras de índios, africanos, escravos e brancos (em forma de Jesus e Maria).²¹

A parte central do livro, escrita por Siglia Zambrotti Doria e por Carvalho, se inicia com uma descrição da tentativa violenta, a partir do anos 1970, de tomada das terras que incluíam o Rio das Rãs pela terceira maior companhia de algodão do Brasil — a destruição sistemática das casas e campos cultivados de seus habitantes e a resistência contínua da comunidade. (É interessante que o fazendeiro havia recebido empréstimos do Banco Interamericano de Desenvolvimento para “beneficiar” estas mesmas terras.²²) Em 1993, a comunidade foi cercada por capangas contratados pelo fazendeiro, seus animais foram mortos, algumas de suas casas derrubadas e eles próprios tolhidos de acesso a suas roças e de liberdade de movimentar-se para fora da área, subsistindo apenas de doações de organizações de fora.²³ Foi nesse clima, e com proteção da Polícia Federal, que os pesquisadores realizaram pesquisas etnográficas e históricas sobre a comunidade, com o intuito de legitimar suas reivindicações legais.

Dadas as particularidades de seus objetivos e circunstâncias, a pesquisa em Rio das Rãs — e na maior parte das demais comunidades aqui examinadas — tem características diferentes das realizadas em sociedades quilombolas em outros lugares nas Américas (que consistiram, muitas vezes, de trabalho etnográfico e histórico de longa duração.)²⁴ Em capítulo em que aborda o projeto Rio das Rãs, Adolfo Neves de Oliveira Jr. captura o sabor especial de tais iniciativas. “Nos deparamos com”, escreve ele,

A presença de uma comunidade negra, não tradicionalmente reconhecida como remanescente de quilombo e que passava a reivin-

²¹ Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, p.68. Escrevendo alhures, Carvalho carrega na elegia quanto a comunidades alegadamente criadas por ancestrais dos *remanescentes*. Eles eram capazes “de integrar pessoas de origens étnicas e raciais as mais distintas” e “encarna claramente a realização de uma utopia de liberdade, fraternidade e autonomia”. Carvalho, “Quilombos: símbolos da luta”, pp. 157, 154-155.

²² Carvalho, “Globalization”, p.428.

²³ Para um relato jornalístico, dramático destes incidentes, ver James Brook, “Brazil seeks to return ancestral lands to descendants of Runaway Slaves.”, *The New York Times*, New York, 15 ago. 1993, p.A12.

²⁴ Ver, para uma crítica recente, Richard Price (org.), *Maroon societies: rebel slave communities*, pp. xi-xl.

dicar, na Justiça, seu reconhecimento enquanto tal (...) Acrescido, ainda, do fato da inexistência, na mesma comunidade, de uma tradição oral articulada, referente a algo que pudesse ser entendido como um quilombo, salvo referências esparsas à presença de negros fugidos na região e a insistência reticente de não serem eles, os negros de Rio das Rãs, descendentes de escravos. Diversamente do que se poderia encontrar em um quilombo, não havia evidência imediata da presença de qualquer tipo de registro oral sobre feitos heróicos de resistência do quilombo. Entretanto, as referências da tradição oral apontavam, insistentemente, em direção a um modo de vida que não era aquele de escravos e não havia qualquer tipo de registro de uma doação de terras a libertos, ou coisa semelhante, que pudesse fornecer explicação para a presença de uma comunidade negra naquela região (...) [Baseados nestas investigações,] acreditamos que o que encontramos no Rio das Rãs se encaixe nos termos do Art. 62 dos ADCT; isto é... sejam remanescentes de um agrupamento de negros fugidos da escravidão, que concentrou-se na região do Rio das Rãs há cerca de 150 anos.²⁵

Estamos bem distantes de Mooretown (Jamaica), El Palenque de San Basílio (Colômbia) ou Asindoo (Suriname).²⁶

²⁵ Oliveira Jr., *O Quilombo do Rio das Rãs*, pp. 229-230.

²⁶ Em estudo sofisticado e nuanceado sobre Cafundó, uma comunidade negra no Estado de São Paulo que mantém sua identidade, em parte através do uso de léxico “Bantu” em determinados contextos sociais, Carlos Vogt e Peter Fry ironizam acerca da inconsistência conceitual da definição “militante” de *remanescentes de quilombos* (*Cafundó: A África no Brasil, linguagem e sociedade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996): “Ao se inventar um passado de essências africanas, inventa-se também um presente novo, denso de consonâncias com esse passado (...) Organizam-se eventos, fazem-se proclamações, cria-se um calendário Zumbi para citações e referências. Em 1994, moradores de comunidades, militantes do movimento negro brasileiro, cientistas sociais e representantes do poder público, reunidos em Brasília, ‘sob a inspiração do herói nacional Zumbi’, para o I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos, fizeram uma “proclamação ao povo brasileiro” na qual definem as características gerais do que seriam comunidades remanescentes de quilombos:

“Uma identidade étnica de preponderância negra; a ancianidade de suas ocupações fundadas em apossamento dos seus territórios; a detenção de uma base geográfica comum ao grupo; organização em unidade de trabalho familiar e coletivo; vivência em relativa harmonia com os recursos naturais existentes...”

Dentro dessa política de identidade, o conceito de quilombo alarga-se cada vez mais, é cada vez mais inclusivo.” Vogt e Fry (com a assistência de Robert W. Slenes), *Cafundó*, pp. 269-270.

Pode parecer injusto comparar uma pesquisa realizada explicitamente para apoiar uma reivindicação legal com uma pesquisa tradicional, mais “científica”. Ainda assim, de uma perspectiva comparativista, parece razoável notar, em quase todos os estudos examinados, a redução (e brevidade) da pesquisa, a ausência de etnografia texturizada e a pobreza de testemunhos orais. No livro sobre o Rio das Rãs, por exemplo, se publica uma entrevista de uma página para demonstrar que os ancestrais dos membros da comunidade atual “sempre trabalham livres”, que “nunca trabalharam para patrão”, mas esta discussão com um homem de 61 anos é um testemunho da tendência do pesquisador de colocar palavras na boca do interlocutor, e o próprio homem deixa claro que não pode falar sobre nenhuma época anterior àquela de seu avô.²⁷ Em geral, a investigação caminha de hipótese em hipótese, de uma ínfima evidência à seguinte, construindo um caso que permanece em grande parte no âmbito das possibilidades. No final, os pesquisadores, ainda assim, asseguram que possuem “confirmação de posse continuada e imemorial das terras da Fazenda Rio das Rãs por cerca de trezentas famílias negras”.²⁸ No momento em que escrevo (1998), as reivindicações legais da comunidade negra do Rio das Rãs continuam a se mover lentamente pelo sistema da Justiça Federal e pelo menos outros dez anos devem se passar antes de uma decisão definitiva.²⁹

A partir de seu texto parece claro que, não obstante o aparente ajuste dos Cafundó nestas definições, estes autores sentem a importância de se manter a autodefinição e especificidade da comunidade (o que, em realidade, não inclui laços históricos com quilombos), e de evitar “tintas românticas de um coletivismo social que de fato não existe na comunidade” (Vogt e Fry, *Cafundó*, p.270).

²⁷ Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, pp. 121-122.

²⁸ Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, p. 126.

²⁹ Duas publicações recentes de padres católicos militantes (José Evangelista de Souza e João Carlos Dechamp de Almeida, *Comunidades rurais negras Rio das Rãs-Bahia: Documentário*, Brasília, Imprensa e Arte - Arte e Movimento, 1994; e *O Mucambo do Rio das Rãs: um modelo de resistência negra*, Brasília, Imprensa e Arte - Arte e Movimento, 1994) exploram temas similares relativos a Rio das Rãs, usando uma combinação de documentação oral e de arquivos. Siglia Zambrotti Doria, “O estado brasileiro frente à diversidade social que reconhece o caso da comunidade remanescente de Quilombo do Rio das Rãs”, *Palmares em Revista*, 1 (1996), pp. 15-43 inclui análise mais recente do processo judicial e do papel dos antropólogos no caso, e Carlos Alberto Steil, “Política, etnia e ritual: o Rio das Rãs como remanescente de quilombos”, *Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina* (1998), nos dá uma análise das nuances da política étnica na comunidade.

Um caso contrastante ocorre na área conhecida como “Guiana Brasileira”, entre a fronteira do Suriname e o Amazonas, que foi outrora abrigo para um grande número de quilombos (em geral chamados de *mocambos* nesta região). Registros históricos demonstram grandes expedições militares contra as aldeias quilombolas localizadas ao longo de áreas ao norte do Amazonas em 1799, 1811, 1813, 1831, 1844, 1855 e 1863, algumas delas tendo capturado mais de cem prisioneiros. (A expedição de 1813 incluiu 375 homens — milícias, escravos e índios munducuru.) A história destes mocambos é contada parcialmente na tese, não publicada, de Eurípedes A. Funes, “*Nasci nas matas, nunca tive senhor*”: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas, e resumida em seu capítulo *Liberdade por um fio*.³⁰ Funes conta-nos que Pacoval, a comunidade contemporânea que ele estudou detalhadamente, foi formada apenas na década de 1870 por pessoas fugidas de outros quilombos da região. As semelhanças principais dos habitantes (em tudo, da organização religiosa à social) com outras comunidades rurais brasileiras comuns, são, então, explicadas por uma ausência de continuidade, de longa duração, o tipo de passado maroon vivido pelos Ndyukas ou Saramakas. Ao ler sobre esta comunidade (como no caso de Rio das Rãs), fico chocado com a falta de tradições orais profundas — as escassas histórias coletadas se referem, no máximo, a meados do século XIX, ou, em alguns casos, à África em geral ou a histórias de escravidão do tipo que poderiam facilmente ter sido aprendidas dos missionários que estão presentes desde a fundação da aldeia.³¹

³⁰ “‘Nasci nos matos, nunca tive senhor’: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas” (2 vols.). (Doutorado, Universidade de São Paulo, 1995). “‘Nasci nos matos, nunca tive senhor’: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas.” in Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, pp. 467-497.

³¹ Outra pesquisadora, Lúcia M. M. de Andrade, encontrou pessoas de idade vivendo nas comunidades remanescentes da área que possuem tradições de seus bisavós ou tataravós que viveram no Quilombo Maravilha, que foi habitado, segundo registros históricos, de 1835 a 1852 (“Os quilombos da bacia do Rio Trombetas: breve histórico.”, in Eliane Cantarino O’Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 1995, pp. 47-60). Pelo que tenho visto, este parece ser o limite cronológico da atual memória coletiva dentre os remanescentes brasileiros. Ao meu ver, pesquisas futuras entre os remanescentes, particularmente na região do Baixo Amazonas (Pará e Amapá), são promissoras no sentido de desvendar ocasionais quilombos com uma continuidade histórica ainda maior, talvez até mesmo se estendendo até o século XVIII.

Funes faz um bom trabalho descrevendo a escravidão na região de Santarém e Óbidos, de onde os quilombolas fugiram — plantações pequenas, geralmente com apenas um punhado de escravos. No início do século XIX, o mapa da região foi pontilhado por quilombos, localizados em terrenos bastante similares aos do Suriname (aldeias ribeirinhas acima de grandes cachoeiras, a vários dias de caminhada das capitais regionais). Diferentemente dos quilombos parasitâneos, comuns em muitas regiões do Brasil, muitas destas aldeias amazonenses lembram suas equivalentes surinamesas em sua distância das fazendas ou cidades, e em sua relativa independência econômica.³²

Segundo a descrição feita por Funes, as comunidades quilombolas do Baixo Amazonas se parecem, então, com as do Suriname tanto histórica quanto geograficamente — por volta de 1800, por exemplo, eles podem ter compartilhado muitas características —, mas, ao mesmo tempo, em termos do que se tornaram hoje, diferem delas claramente com as do Suriname mantendo uma vasta gama de continuidades culturais que sustentam sua “diferença” em relação a comunidades não-quilombolas no Suriname, e com as da “Guiana Brasileira” tendo vivido rupturas e deslocamentos bastante freqüentes, para que sua “continuidade” enquanto comunidades date apenas da segunda metade do século passado.

A antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer leva adiante a história do Baixo Amazonas, oferecendo uma descrição da atual situação dos descendentes dos quilombos na região de Trombetas.³³ Em meados dos anos 70, um imenso centro multinacional de extração de bauxita foi estabelecida a 80 quilômetros rio acima de Oriximiná, onde vivem muitos descendentes de quilombos históricos. (Empresas participantes incluem nomes conhecidos, como Reynolds, Alcan e Billiton, assim como firmas norueguesas e brasileiras; a ALCOA está envolvida em um negócio separado nas proximidades). A cidade-empresa de Porto Trombetas foi construída rapidamente na floresta, com onipresente guarda de seguran-

³² Ao mesmo tempo, elas conseguiram, como quilombos “isolados” em outros lugares nas Américas, conduzir negócios significativos com as cidades, por exemplo cultivando tabaco, coletando cajus e produzindo azeite-de-dendê em troca de produtos manufaturados.

³³ “‘Remanescentes de quilombos’ na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra.” in O’Dwyer (org.), *Terra de quilombos*, pp. 121-139.

ça, supermercado, cinema, hospital, escola e prédios da administração, e com vôos regulares da Varig em seu novo aeroporto. No rio, navios de bauxita com bandeiras estrangeiras minimizam as canoas dos ameríndios. Perto desta nova cidade, mais de cem casas habitadas por remanescentes de quilombos, que as construíram com os detritos da cidade durante os anos 80, quando os homens trabalharam como empregados das empresas. No começo dos anos 90, quando foram despedidos, estes homens se viram impossibilitados de retornar a suas atividades de subsistência anteriores, em grande parte por conta dos esforços contundentes do IBAMA para proteger uma “reserva biológica” de 385 mil hectares e uma reserva de “floresta nacional” de 426 mil hectares. (Note-se que eles e seus ancestrais vêm cultivando e pescando nestes espaços há mais de um século. Os habitantes de Boa Vista, mas também os outros descendentes de quilombos Trombetas na área, se vêem num confronto direto e constante com a poderosa iniciativa privada e com a força total do Estado. Cantarino O’Dwyer argumenta que é precisamente esta situação de confronto que encoraja a categoria de *remanescentes de quilombos* a emergir hoje enquanto “identidade étnica” de significado especial para o povo de Boa Vista.

Em 1989, vários milhares de residentes da região (21 aldeias) se organizaram como Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná e, com a ajuda de antropólogos e outros peritos designados, começaram a militar pela posse da terra. Em novembro de 1995, a pequenina comunidade de Boa Vista se tornou a primeira em todo o Brasil a receber título de posse coletiva da terra, com base no Art. 68 da Constituição. (É significativo que o Governo propôs inicialmente a concessão de títulos *individuais* de posse de lotes de terra, mas a comunidade insistiu em posse coletiva.³⁴) Em novembro de 1996, duas comunidades vizinhas, Água Fria e Pacoval (a comunidade estudada por Funes), se tornaram a segunda e a terceira no país a receberem suas terras, de acordo com o Art. 68.³⁵

³⁴ “Quilombo de Oriximirá (Pará). Os herdeiros de Zumbi. Comunidade negra do Pará é a primeira a comemorar a conquista de um direito garantido pela Constituição brasileira”, *Revista Sem Fronteiras*, 246 (ago. 1995), pp. 22-23 e 248 (jan./fev. 1997), p. 12.), texto da Internet.

³⁵ *Ibidem*.

Uma variação diferente da história dos remanescentes é contada em *Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista*³⁶, que descreve a luta bem sucedida do povo de Frechal, no Estado do Maranhão, para ter sua comunidade reconhecida pelo Estado como uma “reserva extrativista” no início do encontro mundial das Nações Unidas/Eco-92, no Rio de Janeiro. Financiados pela Fundação Ford, Oxfam e outras organizações similares, uma grande equipe de pesquisadores, advogados, agrônomos, fotógrafos e outros, participaram do projeto Frechal e da produção do livro. Em 1994, membros da comunidade, juntamente com membros de muitas organizações nacionais e internacionais, ocuparam os escritórios do IBAMA, na capital do Estado, para pressionar as autoridades a efetivar a desapropriação de terras estabelecida pelo decreto presidencial de 1992. Os passos judiciais e administrativos finais ainda estão em andamento, mas com todos os sinais de uma vitória total da comunidade.³⁷

Os habitantes de Frechal chamam sua comunidade de quilombo, embora não tenham tradições que os relacionem com quilombos históricos — sua história oral conta simplesmente que seus pais e avós foram

³⁶ *Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís-MA, SMDDH/CCN-PVN, 1996.

³⁷ Talvez pela natureza pioneira da iniciativa — a necessidade de encontrar uma chave que possa destravar os caminhos do sistema legal brasileiro —, os argumentos usados por advogados clamando pela causa da comunidade, descritos em detalhe no livro, são do gênero “vale-tudo”. Entre as expressões usadas mais freqüentemente para descrever o relacionamento entre esta “comunidade negra” e o ambiente natural de seu entorno estão “uma relação harmoniosa”, “perfeitamente integrada” e “tradicional” — argumentos que, embora contendo uma leve pitada de nobre selvageria, ainda assim fazem sentido relativo no contexto das práticas destrutivas, “modernas” da agroindústria, que cometem “crimes contra o meio-ambiente”. O entusiasmo desta literatura “militante” também leva ao ocasional uso de afirmações datadas. O livro (*Frechal terra de preto*, p.27), por exemplo, cita a cifra de Arthur Ramos de 18 milhões africanos trazidos ao Brasil como escravos, quando qualquer historiador moderno saberia que esta estimativa do início do século XX exagera em, no mínimo, quatro vezes a realidade. (Outro livro sobre quilombos, trazendo outro tipo de argumento, cita um total de apenas 700 mil [Hermes Leal, *Quilombo: uma aventura no Vão das Almas*. São Paulo, Mercury, 1995] — e assim vai a história.) O livro *Rio das Rãs* sugere que os remanescentes de quilombos em Oriximiná e Frechal são na realidade descendentes de quilombos do século XVII (Carvalho et alii, *O Quilombo do Rio das Rãs*, p.67), uma afirmação que não encontro em nenhum dos estudos das próprias comunidades, e os *remanescentes* do Rio das Rãs são caracterizados (em inglês) com retórica que parece mais apropriada — ao menos a meu ver — a quilombolas de Suriname ou da Jamaica tanto enquanto “maroons” quanto como “guerreiros da liberdade”. Carvalho et alii, *O Quilombo do Rio das Rãs*, pp. 429-430.

enterrados ali e que eles, desde que podem se lembrar, têm vivido no local.³⁸ Como escreve Eliane Cantarino O’Dwyer em outra obra³⁹, porta-vozes comunitários, antropólogos e outros engajados na presente luta estão claramente envolvidos no processo de “ressemantização” da palavra quilombo “para designar os segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil (...) [E que têm um] sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”.⁴⁰ Usando o mesmo critério, o Projeto Vida de Negro, a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e o Centro de Cultura Negra identificaram hoje, apenas no Estado do Maranhão, “algo em torno de quatro centenas de situações de territórios povoados por negros, portadores de uma identidade étnica que remonta à escravidão”.⁴¹

Terra de pretos, terra de mulheres se refere ainda a mais uma área de contraste — a costa sul do Rio de Janeiro, que está sendo rapidamente desenvolvida, tanto pela indústria petroquímica quanto pelo

³⁸ *Frechal terra de preto*, p.59.

³⁹ O’Dwyer, *Terra de quilombos*.

⁴⁰ Sobre o conceito de ressemantização, ver também o estudo de Alfredo Wagner Berno de Almeida no livro *Frechal* (“Quilombos: semantologia face a novas identidades” in Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*, pp.11-19). Flávio dos Santos Gomes, “Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil”, in Maria Hermínia Tavares de Almeida, Peter Fry e Elisa Reis (orgs.), *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas* (São Paulo, ANPOCS/HUCITEC, 1996, pp. 197-221), apresenta um estudo proveitoso sobre as mudanças do uso “político” do conceito de “quilombo” no Brasil do século XX. José Maurício Andion Arruti, “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.”, *Mana* 3:2 (1997), pp. 7-38, faz uma análise nuançada sobre o conceito mutante de “remanescentes” — inicialmente utilizado para grupos indígenas no começo do século XX —, enfatizando o aspecto “emergente” dos neoquilombos e a produção de histórias e identidades em andamento.

⁴¹ Ivan R. Costa, texto de apresentação para *Frechal terra de preto* (1996). Depois de ter terminado este trabalho, recebi, por gentileza de Eliane Cantarino O’Dwyer, um exemplar do último livro do Projeto Vida de Negro, *Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*, São Luís-MA, SMDDH/CCN-PVN, 1998, um relato detalhado da luta atual para conseguir que a comunidade de Jamary dos Pretos, no Maranhão, seja reconhecida como “quilombo”, sob o Art. 68 do ADCT. Este trabalho inclui o texto completo da petição oficial para reconhecimento (pp.27-112) e ainda informações adicionais sobre a comunidade e a região. Suas forças e fraquezas (como, por exemplo, a brevidade do trabalho de campo antropológico — um mês — sobre o qual a petição se baseia, em parte) se encaixam no padrão de outros livros sobre remanescentes abordados. Para um relato jornalístico recente sobre remanescentes de quilombos no Maranhão, ver Marina Amaral, “Terra de preto”, *Caros Amigos* 2:14 (1998), pp. 18-25.

turismo de praia. A construção da estrada Rio—Santos, que dividiu as terras da comunidade de Campinho da Independência em dois, é apenas um dos recentes ataques à integridade de um grupo que esteve na mesma área de terra, anteriormente marginal, por mais de um século e meio. A segunda metade do título do livro se refere a realidades etnográficas pinceladas pela autora um tanto amplamente quanto largo, embora pareça claro que as mulheres formaram o cerne da continuidade da comunidade, genealógica e economicamente, desde que três negras receberam a terra como um presente de um fazendeiro que partia. Em 1995, tricentenário da morte de Zumbi, os jovens (como os de outras partes do Brasil) assumiram uma nova identidade para sua comunidade, nomeando-a Quilombo Contemporâneo da Independência.⁴²

A idéia de um “drama étnico em três atos”, ocorrendo em todos os cantos do Brasil, foi desenvolvida antes que antropólogos houvessem começado a trabalhar pelo reconhecimento de remanescentes, durante o estudo de uma comunidade com uma história peculiar — Vila Bela. Sua história é contada com uma graça especial por Maria de Lourdes Bandeira⁴³, na mais equilibrada etnografia histórica dos livros aqui comentados.⁴⁴ Ao longo da segunda metade do século XVIII, esta cidade colonial — cuja planta física foi elaborada em Portugal — foi capital da Província do Mato Grosso. Por volta dos 1820, havia sido abandonada por quase toda sua população branca, que se mudou para a nova capital, Cuiabá, simplesmente deixando para trás muitos de seus escravos. No século e meio que se seguiu, o que havia se tornado uma cidade negra de aproximadamente alguns milhares de habitantes, relativamente isolada, cultivando seu alimento em hortas de subsistência em seus arredores, conseguiu sobreviver, muitas vezes reagindo a ataques de índios que a cercavam. Mas com a chegada de uma estrada asfaltada, de

⁴² Neusa M. Mendes de Gusmão, *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro negro*, Brasília, Ministério da Cultura/Fundação cultural Palmares, 1996.

⁴³ Bandeira, *Território negro*.

⁴⁴ Um exemplo de literatura de ciências sociais pré-*remanescente*, este estudo foi escrito como parte de um projeto mais abrangente, mais puramente “científico”, na USP, fortemente influenciado pela “escola de São Paulo”. Vogt e Fry, *Cafundó*, um estudo antropológico que é também claramente separado ideologicamente da literatura sobre remanescentes, se destaca igualmente por seu rigor e sofisticação.

madeireiras, fazendas e outros negócios agropecuários, a população aumentou sete vezes entre 1970 e 1985. Os habitantes negros de Vila Bela foram atingidos por uma onda de “pioneiros” de outras regiões pobres do país que, devido à sua relação com grandes interesses econômicos, se apossaram (e conseguiram títulos de posse) da parte da terra que havia sido usada por um século e meio pelos residentes de Vila Bela.

O Art. 68 é uma mínima porém significativa rachadura no monolito brasileiro de direito de propriedade. *Remanescente de quilombo* se tornou uma categoria reconhecida (ainda que numericamente minúscula), ao lado de populações indígenas e das grandes massas de sem-terra, na luta geral pela redistribuição de terra nesta que é a mais desigual das sociedades modernas. Nas últimas sessões da Associação Brasileira de Antropologia sobre “Terra de Quilombo”, antropólogos descreveram novos casos de norte a sul e de leste a oeste do país — 22 comunidades potenciais de remanescentes foram mencionadas apenas no Estado de São Paulo.⁴⁵ Os antropólogos brasileiros continuam a assumir um importante papel auxiliar na atual criação de neo-quilombos,⁴⁶ um papel que cresce, devido, em parte, a suas lutas recentes em favor das populações indígenas⁴⁷ e que é parcialmente paralelo ao de antropólogos dos Estados Unidos e do Canadá de uma ou duas décadas atrás, na redefinição do que significava ser membro de uma tribo indígena reconhecida federalmente.

“Quilombo” ocupa um lugar proeminente na rica floresta brasileira de símbolos, da música de Gilberto Gil no filme *Quilombo*, de Carlos

⁴⁵ Eliane Cantarino O’Dwyer, “Terra de quilombo”, (Seção ABA, trechos na Internet), 1998.

⁴⁶ Antropólogos brasileiros têm também continuado a lutar contra a invisibilidade geral dos negros em muitas partes do país. Uma coletânea organizada por Ilka Boaventura Leite, *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade* (Santa Catarina, Letras Contemporâneas, 1996), toma a invisibilidade como tema, para provar efetivamente a importância histórica (e contemporânea) dos negros, até mesmo na região mais “européia” do Brasil, o Sul.

⁴⁷ Alcida Ramos, “The hyperreal Indian”, *Critique of Anthropology*, 4:2 (1994), pp. 153-171, apresenta uma excelente revisão da recente história do relacionamento complexo entre antropólogos brasileiros, indianistas profissionais, o Estado e índios. Para análise mais completa, ver Alcida Rita Ramos, *Indigenism: ethnic politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

Diegues, ou da neocatólica *Missã dos Quilombos* de Milton Nascimento, a pérolas jornalísticas como “a favela é filha do quilombo” (*Folha de São Paulo*, 1995)⁴⁸ ou aos bares Quilombo (e lojas de lembranças de aeroporto, Mocambo) que se vê em muitas cidades. Hoje, o Centro Histórico de Salvador, o Pelourinho, é frequentemente citado por membros do movimento negro como um “quilombo”, embora seus moradores também usem a palavra gueto para se referir à área. E o mais famoso de todos os quilombos permanece um ícone ferozmente disputado. Sabe-se que o movimento negro está dividido sobre o destino dos 252 hectares alocados pelo Governo para uso comemorativo no sítio histórico de Palmares. Uma das propostas é montar “uma espécie de cenário do que foi o quilombo de Zumbi, destruído em 1694, quando tinha cerca de 2.000 habitantes”, para “resgatar as origens culturais africanas do quilombo”; a segunda é construir um memorial de concreto imenso, desenhado por Oscar Niemeyer; e a terceira é transformar a área em um parque ecológico.⁴⁹

Os quilombos da era da escravidão do Brasil possuem histórias heróicas de resistência, ainda que hoje elas estejam, em sua maior parte, perdidas nas sombras.⁵⁰ Os remanescentes de quilombos, a meu ver,

⁴⁸ Artigo citado por Berno de Almeida em “Quilombos: semantologia face a novas identidades”, in Carvalho et alii, *O quilombo do Rio das Rãs*.

⁴⁹ Ari Cipola, “Destino de local de quilombo é discutido”, *Folha de S. Paulo* (20 nov. 1997), texto da Internet. Ao ler estas linhas, o antropólogo John Collins chamou minha atenção para “a recente pressão em Salvador para se classificar qualquer descendente de africano como negro ao invés de *moreno*, fruto de idéias sobre ‘democracia racial’ — camisetas proclamando ‘100% negro’ e a reorganização das categorias para censos são exemplos que vêm imediatamente à mente. Este crescente essencialismo racial, juntamente com o essencialismo espacial dos *remanescentes*, ajudam a explicar um comentário recente de um ativista do MNU em Salvador de que ‘Cada família negra é um quilombo. Todo negro no Brasil mora num quilombo.’” (Comunicação pessoal, maio 1998).

⁵⁰ Carvalho, “Quilombos: símbolos da luta” p.158, procura insistir no heroísmo dos quilombolas no contexto brasileiro — questionando Reis e Gomes em *Liberdade por um fio*, por supostamente não enfatizarem isto suficientemente — e clama por uma nova história nacional que reconheça “nessa nova galeria de heróis, ao lado de Zumbi dos Palmares, nomes como o de Cosme, líder do conglomerado de quilombos de Itapecuru; a Rainha Teresa, líder do Quilombo do Quariterê (MT); Ambrósio, chefe do Quilombo Grande de Minas Gerais; Atanásio, líder do Quilombo Cidade Maravilha, no Trombetas; Malunguinho, lendário rebelde do Quilombo Catucá (PE); e tantos outros que lutaram pela bandeira da liberdade, hoje empunhada, com não menos empenho e dignidade, por milhares de descendentes” (p. 159).

partilham uma herança diferente de resistência, mais branda. Atualmente sitiados por forças muito além de seu controle, estas comunidades claramente necessitam de toda a ajuda que possam mobilizar. Com o apoio atual de antropólogos e de grupos de ação política, há hoje — graças ao Art. 68 e seus defensores — pelo menos a promessa de melhores dias para as comunidades remanescentes do Brasil.⁵¹

Por quase duas décadas, em todos os aspectos de suas políticas públicas, o Suriname tem procurado maneiras de usar modelos do “Terceiro Mundo” ou da “Frente Sul”, ao invés daqueles da Europa ou da América do Norte. Assim, soluções relativamente brilhantes para questões de terra e de autonomia para populações indígenas, por exemplo, no Canadá, ou para os Sami, na União Européia, podem parecer menos relevantes para quem toma decisões no Suriname do que as práticas brasileiras. Visto que no Suriname, diferentemente do Brasil, os quilombolas representam uma proporção significativa da população nacional — e que não são necessários antropólogos para demonstrar sua notável “diferença” cultural/social/política, que é evidente até mesmo para o olho menos avisado — há razões para que aqueles que elaboram leis no Suriname olhem para seu vizinho ao sul e, quanto antes, o façam melhor.

Em 1994, ao visitar a Flórida, Joaquim, um índio Wayampi sul-americano foi apresentado ao alto e robusto dirigente da nação Seminole, mas, mais tarde, insistiu em duzer que aquele homem “não é um índio.”⁵² É seguro afirmar, da mesma forma, que, da perspectiva dos quilombolas do Suriname, que sempre viram o mundo dividido entre “nós”

⁵¹ Embora pareça quase evidente demais para citar, talvez valha a pena sublinhar que na autoproclamada “democracia racial” do Brasil (que tem, como se diz frequentemente, a segunda maior população negra do mundo, após a Nigéria), o número mínimo de pessoas incluídas, até mesmo na mais extensa e recente definição de “quilombo”, ainda deixa dezenas de milhares de pessoas negras pobres, não-educadas e despojadas, sem recurso legal especial.

⁵² O Wayampi acrescentou: “Ele é, em realidade, branco... nós índios não somos assim... chineses são chineses, japoneses são japoneses, índios são índios, não são como pessoas brancas.” Joaquim não podia conceber um índio que parecesse e agisse de maneira tão parecida com a de outros americanos. Realmente, neste encontro memorável, o dirigente tribal vendeu a Joaquim uma fita cassete de sua banda, na qual constava uma música chamada “Índio da era do espaço”. A cena está registrada no filme *Joaquim vai à América*, de Frederic Labourasse, co-produção France 3/Les Films d’Ici (1995).

quilombolas e “eles” (todos os outros, incluindo escravos e seus descendentes), poucos dos afro-brasileiros classificados como remanescentes de quilombos seriam vistos como quilombolas — da maneira como os Saramaka, Ndyuka, Aluku no Suriname, os povos Mooretown e Accompong na Jamaica, ou os Palenqueros de San Basílio da Colômbia o são. Ainda assim, devido às peripécias da história do final do século XX, estes “remanescentes” brasileiros e seus aliados políticos vieram a representar, potencialmente, um modelo poderoso para seus primos do Suriname. Sem jamais anular as diferenças entre os quilombolas surinameses, cuja identidade permanece ancorada nos conflitos armados de seus ancestrais, e os “remanescentes” brasileiros — e sem tolerar a pesquisa pouco cuidadosa que eventualmente a eles se incorpora, em nome da militância política —, vemos que, no final seus destinos vieram a se entrelaçar. E que a expressão “Destino Rebelde”, que os Herskovits⁵³ usaram para caracterizar os Saramaka, em 1934, pode, afinal, servir (desde que nunca esqueçamos especificidades históricas) para ambos, juntos.

⁵³ Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, New York, McGraw-Hill, 1934.