

UMA ETNOGRAFIA NO QUILOMBO DE FUNCHAL

MALIGHETTI, Roberto, *O Quilombo de Frechal – Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescente de escravos*, Edições do Senado Federal, v. 81, Brasília, Senado Federal, 2007, 271 p.

“‘Ontem eu estava esquiando’. Pensei muitas vezes em iniciar este trabalho com uma frase de efeito assim” (p. 19). Num tom intimista de quem já se encontra plenamente integrado à cultura de origem, Roberto Malighetti, antropólogo italiano, convida os leitores a conhecer a sua aventura etnográfica descrita no livro *O Quilombo de Frechal – Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos*.

O projeto do autor é o de refazer lembranças e sistematizar dados da experiência etnográfica realizada muito distante do ambiente no qual se formou culturalmente. Falar sobre a experiência da pesquisa de campo, além de ser o desdobramento necessário para a construção do método e da teoria antropológica, é uma oportunidade também de se colocar no mundo sem as máscaras e os controles que o cotidiano da nossa cultura invariavelmente nos impõe, é um exercício reflexivo.

A etnografia não seria um instrumento artificial, inclusive pelo hiato temporal que separa a experiência vivida da operação que resulta na construção textual? Certamente essa indagação do autor somente se torna importante para o pesquisador numa experiência que o acompanhará para o resto da vida.

No caso presente, a intenção de Malighetti é a de descrever sua experiência etnográfica para fazer teoria antropológica. Uma teoria tecida tanto pelas contribuições dos sujeitos no campo, os quilombolas de Frechal, como também pela intensa subjetividade da experiência vivida pelo investigador; um e outro constituirão matéria e elemento da reflexão antropológica.

O conhecimento antropológico, conforme sua argumentação, não prescinde da complexidade que envolve as diferentes temporalidades e problemáticas de sua construção: a imersão no campo, os encontros e desencon-

tros da pesquisa e o tempo de escrever, esta, já sob o impulso e a força dos símbolos que conformam a nossa influência cultural.

Qual a verdade da escrita etnográfica? É possível traduzir a imbricada experiência da nossa convivência com o mundo dos nossos sujeitos de pesquisa? O autor indica o seu caminho: “Em certo sentido, as etnografias são documentos que apresentam perguntas e se colocam à margem entre dois mundos ou sistemas de significado: o mundo do etnógrafo e de seus eventuais leitores, e o mundo dos membros da cultura” (p. 20).

Roberto Malighetti concebe a etnografia como “um texto composto...”. Seria esse juízo a maneira de os antropólogos reconhecerem que, no processo de construção do conhecimento, estão acompanhados de múltiplos sujeitos e acontecimentos que influenciam decisivamente nas escolhas teóricas, no estilo textual e no conteúdo mesmo do que escrevem? Sendo assim, é coerente a opção que faz o autor da hermenêutica como método. Diferente da prática antropológica tradicional, que recusa dialogar e muito menos compartilhar a autoridade textual com os seus informantes, alegando que tal projeto resultaria “numa romântica pretensão de igualdade ou numa difícil orquestração polifônica” (p. 26). Como corolário inevitável desse modo de construir fenômenos sociais, tal an-

tropologia é compelida a reconhecer que o “etnocentrismo representa uma condição ineliminável e constitutiva do saber antropológico” (p. 26).

Alterando o modo de conceber e construir o projeto etnográfico para incluir os sujeitos na cena textual, presença necessária e indispensável, segundo o autor, não significa eliminar repentinamente a autoridade etnográfica. Para Malighetti, isso não é possível. “Por mais que procure substituir o monólogo pelo diálogo, seu discurso [o do etnógrafo] permanece sempre assimétrico” (p. 27).

Para Malighetti, entretanto, existem opções metodológicas renovadoras que não desfiguram o empreendimento científico da antropologia. Ao invés do modelo monológico e monofônico, ele sugere como possibilidade incorporar os intérpretes da cultura estudada mediante a construção de uma textualidade polifônica resultante da “negociação em campo, entre antropólogo e seus informantes” (p. 30).

Porém, seria ilusório imaginar, assinala o autor, que esse pacto entre etnógrafos e sujeitos da pesquisa seja uma garantia da inexistência de tensões e estranhamentos no transcorrer da pesquisa, e nem tampouco impeça a ocorrência de conflitos entre os referentes ideológicos e cosmológicos dos pesquisadores e de seus informantes. Na experiência de Malighetti em Frechal, ele descreve, por exemplo,

em tom de desapontamento, o tamanho do impacto ao constatar não ter o quilombo uma configuração correspondente à das suas leituras sobre a historiografia brasileira.

Deduzi que essas leituras, possivelmente centradas na experiência de Palmares, podem ter levado Malighetti a acreditar que as formações sociais negras rurais contemporâneas pudessem ser uma continuidade linear das experiências quilombolas do período escravista brasileiro. Isso explicaria o seu espanto e a sua frustração quando conhece o quilombo de Frechal: “O que mais me surpreendia nisso tudo era que as formas culturais frechalianas não correspondiam àquilo que eu esperava de uma comunidade de origem africana” (p. 63). O que esperava o autor encontrar? Grupos ou “tribos” de descendentes africanos que mantivessem intactos os costumes culturais dos seus ancestrais?

Essa hipótese de um *continuum* da cultura africana entre os seus descendentes na diáspora é improvável. Estudos recentes têm demonstrado, ao contrário, que, já no período da escravidão, os quilombolas tinham relações sociais intensas com outros grupos étnicos formadores da sociedade nacional. Nessas relações incluíram trocas que certamente foram fundamentais para a compreensão dos códigos culturais de uns e outros. Contribuíram também para que os africanos variassem as estratégias de lutas e compre-

endessem, pela experiência acumulada, a necessidade da negociação, onde coubesse, e a adaptação aos múltiplos contextos do sistema escravista. O antropólogo Alfredo Wagner de Almeida tem chamado a atenção para a variedade de experiências e formas de acesso à terra das populações negras rurais durante a escravidão. Observa também que a variedade de classificações dos territórios dessas populações, identificadas nas recentes pesquisas etnográficas como *terras de pretos*, *terras de santa*, *terra de madrinha*, *quilombos*, *mocambos*, entre outros, pode ser um indicador das múltiplas estratégias empregadas pelas populações negras rurais para acessar as terras no período colonial, o que obriga os pesquisadores a considerarem o aquilombamento como um fenômeno complexo.

Não há dúvidas de que os legados da “origem africana” mencionados por Malighetti influenciaram e enriqueceram igualmente a cultura dos colonizadores portugueses e dos povos indígenas. Do mesmo modo como não deve ter sido um obstáculo para os africanos e seus descendentes acolherem as contribuições destes povos. Essas trocas, contudo, não eliminaram os referentes culturais de cada povo e tampouco autorizam tergiversar sobre o caráter violento do sistema escravista, e muito menos negar que as relações sociais assimétricas entre negros e brancos no passado

foram ensejadoras das hierarquias raciais existentes na sociedade atual, que sustenta o modelo de racismo vigente no Brasil.

Portanto, a permanência do quilombo de Frechal no interior do Maranhão, assim como as comunidades de Candomblés nos centros urbanos de São Luis ou de Salvador, podem muito bem ser explicadas pela extraordinária sabedoria desses grupos de descendentes de africanos de *criar, variar, adaptar e reconstruir*, quando necessário, as suas estratégias durante o violento período escravista; recursos engenhosos mantidos em grande parte na sociedade brasileira moderna. Nem o quilombo de Frechal, no Maranhão, nem o Terreiro da Casa Branca, em Salvador, com certeza têm a mesma conformação cultural de quando foram fundados pelos africanos no século XIX, mas isso não é o fundamental. O importante é que os legados dos antepassados africanos – orientados pela filosofia de *resistir/negociar, preservar/reconstruir* – foram capazes de manter, em pleno século XXI, essas duas experiências culturais negras diaspóricas na sociedade brasileira como um fato social legítimo e insofismável. Essa é uma das marcas da sabedoria africana, creio.

Diferentemente da concepção isolacionista, há provas, inclusive na documentação escrita, de que os quilombolas no período escravista desenvolveram redes de relações soci-

ais estáveis. Muitos quilombos produziam e vendiam farinha, legumes e outros produtos agrícolas em feiras livres e para comerciantes conhecidos. Eram frequentes também os contatos com indivíduos escravizados que viviam nas fazendas; assim como não era incomum que homens buscassem casamentos com mulheres de localidades próximas aos quilombos. Foi o que Flávio Gomes classificou adequadamente de *campos negros*,¹ para se referir a um conjunto de relações sociais dos negros portadores de diferentes *status* sociais e interesses na sociedade escravista.

Portanto, essa idéia de preservação de “traços africanos originais”, que subentende um suposto isolamento, não é um bom caminho para se entender a multiplicidade de processos e movimentos que marcaram a presença dos africanos e seus descendentes na sociedade colonial e pós-colonial. Durante a escravidão, os negros protagonizaram ações individuais violentas, insurreições, levantes e aquilombamentos, mas também experimentaram períodos pacíficos de convivência, negociações e acordos. Ao longo desse processo, foram capazes de preservar suas culturas e também incorporar contribuições e experiências de outros grupos étnicos.

¹ Flávio dos Santos Gomes, *Historia de Quilombolas – Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro: século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

A hipótese de isolamento de grupos negros como o de Frechal, por conseguinte, é um equívoco sobejamente refutado nas acaloradas discussões sobre o assunto na década de noventa do século passado, a partir das contribuições dos historiadores, sociólogos e antropólogos e pelos intelectuais dos movimentos negros urbanos e rurais.² Da mesma forma, a idéia de que o modelo de Palmares devesse ser tomado com uma espécie parâmetro geral para a explicação de todas as diferentes experiências de aquilombamento no período colonial brasileiro, portanto, não se sustenta.

Convencido, na prática, de que a realidade do quilombo de Frechal era diferente daquela possivelmente construída com base em suas leituras da historiografia brasileira sobre os quilombos, Malighetti passa a relativizar as estratégias metodológicas previamente escolhidas e decide conviver com as angústias de se adaptar no campo aos quilombolas reais de

Frechal e não àqueles idealizados nos livros. Entretanto, novos problemas surgem no curso da pesquisa, a exemplo de “encontrar quem tivesse possibilidade e disponibilidade para falar e perder tempo comigo” (p. 57).

No percurso da narrativa de Malighetti, o leitor é induzido de forma oblíqua a acompanhar passo a passo a sua densa e dilacerante escrita sobre a experiência em campo, reduzindo dessa forma a dimensão que o autor atribui à teorização do complexo processo de construção da identidade dos quilombolas de Frechal. Com essa ênfase na experiência da pesquisa de campo, necessária pelo impacto psicológico provocado no autor, ele é compelido a usar da catarse para abrandar as dúvidas teóricas. Em um trecho do livro, por exemplo, ele parodia uma famosa metáfora de Lênin contra os marxistas russos de extrema esquerda, ao reconhecer que a “frustrante procura por traços ou eventos excepcionais, deveria atribuir-se a uma espécie de ‘doença infantil do antropologismo’ (...)” (p. 66).

Desse modo enviesado, ele consegue aos poucos compatibilizar o seu estado de ânimo com a realidade do campo, num verdadeiro exercício psicanalítico de auto-análise.

Tendo sido estabelecidas essas premissas, o autor redefine o conceito de quilombo e passa a considerá-lo como um instrumento político orga-

² Ver importantes contribuições neste sentido em João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996); Maria de Lourdes Bandeira, *Território negro em espaço branco*, São Paulo, Brasiliense, 1988; Neuza M. Mendes Gusmão, *Terra de preto, terra de mulheres – terra, mulheres e raça num bairro rural negro*, Brasília, Fundação Palmares, 1995; Ilka Boaventura Leite (org.), *Negros no Sul do Brasil - invisibilidade e territorialidade*, (Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1996).

nizativo, ao modo de Barth. No campo metodológico, filia-se ao projeto epistemológico centrado no compromisso de dialogar com os seus sujeitos no campo. Essa opção deveria ser intensa e facilitadora do transbordamento que envolvia a “opacidade, os mal-entendidos, as gafes, as dificuldades, as intuições, as situações de dúvidas, as astúcias, as estratégias, a amizade, os conflitos, as tensões” (p. 90). Neste sentido, o autor inova a proposta da etnografia dialógica ao reconhecer que ela possa ser conflituosa; enquanto a sua subjetividade de pesquisador, ao invés de prejudicar as trocas semânticas e culturais, “devia ser o elemento chave do método (...)” (p. 91).

A presença destacada do investigador no cenário da pesquisa permite o diálogo com os sujeitos e, ao mesmo tempo, estimula a sua declaração de empatia à causa política dos quilombolas que disputavam com o fazendeiro Tomás de Melo Cruz o domínio do território da fazenda Frechal. Embora tal aproximação não equacione a percepção inconsistente do autor quanto ao caráter quilombola das populações negras rurais, como a de Frechal. Por esse motivo, as suas dúvidas e incertezas emergem em muitos momentos da experiência de campo: “Fiquei bastante desiludido pelo caráter genérico e vago da documentação processual, impressionando-me, nele, a falta de referências espe-

cíficas ao quilombo de Frechal” (p. 130). É interessante assinalar que, antes dessa observação, o autor já se havia dado conta de que o conceito de quilombo que estava em construção no decorrer do conflito pela posse da terra em Frechal “partia, pois, das situações sociais contemporâneas. Caracterizava-se, sobretudo, como instrumento político organizativo, cuja finalidade precípua era garantir a propriedade da terra” (p. 121).

Pela natureza precária das ocupações das terras pelas populações negras no meio rural, antes e depois da abolição da escravatura, o uso da dissimulação foi uma das estratégias empregadas. Assumir a identidade de “quilombo”, numa sociedade em que essa condição era ilegal e perigosa, pressupunha desafiar abertamente o sistema escravista, como aconteceu com os bravos quilombolas de Palmares, e, portanto, enfrentar adversários fortemente armados. Não deve ter sido esta a opção de luta de Frechal, como não o foi em muitas “comunidades remanescentes de quilombos”, pesquisadas recentemente. Todavia, a conquista da titulação do seu território na atualidade confirma ter sido igualmente vitoriosa a escolha desse caminho pacífico e dissimulado, empregado pelos quilombolas de Frechal.

É importante observar também que a documentação processual analisada por Malighetti para entender o processo da formação da identidade de

Frechal, outro motivo de desapontamento do autor, nem sempre deve ser vista como uma referência confiável para se desvendar a complexa teia formadora da identidade dos quilombos contemporâneos. Primeiro, porque os operadores do direito trabalham com categorias jurídicas nem sempre inclinadas a legitimar as trajetórias dessas populações. Além disso, são conhecidas as astúcias empregadas pelos fazendeiros brasileiros, inclusive manipulando documentos e fatos, para ficar em situação vantajosa nos processos jurídicos e, desse modo, legalizarem os seus pleitos perante a justiça. No caso de Frechal, o fazendeiro contratou espertamente um historiador da USP e um advogado de família tradicional de juristas de São Paulo. A intenção evidente era a de tentar sufocar o judiciário maranhense com a força simbólica da “inquestionável autoridade” de figuras renomadas. Para o advogado contratado, Adilson Abreu Dallari, certamente lastreado no parecer do historiador Carlos de Almeida Prado Baccelar, da Universidade de São Paulo, a reivindicação dos quilombolas não poderia ser enquadrada nos preceitos do Art. 68, porque “o quilombo era um fenômeno bastante delimitado, caracterizado por um estado de fuga e transgressão à ordem escravista, que não aconteceu em Frechal” (p. 145). Vê-se que nessa argumentação é explícita a obrigatoriedade de que os

quilombos no período colonial tenham sido originados dos escravos que se tivessem evadidos de fazendas. O aquilombamento, não obedecendo a essa suposta regra geral, não poderia, no presente, ser amparada pela Constituição brasileira.

Evidentemente, essa argumentação é capciosa, porque o que se discute no presente momento é o reconhecimento de comunidades negras rurais, a exemplo de Frechal, que ocupam territórios que remontam ao período da escravidão, não pagavam taxa de arrendamento e tinham pleno controle de suas posses centenárias, conforme tem argumentado o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (p. 125). Portanto, somente por esses critérios elas se afigurariam aptas a serem enquadradas como “remanescentes de quilombos”, conforme prevê a Carta Constitucional.

Pelo tempo de ocupação, os quilombolas poderiam recorrer também à legalização de suas terras através do dispositivo jurídico do usucapião, porém, pelas condições precárias e segregadas em que viviam nesses domínios territoriais, assim como pela violência a que estavam expostos pelos novos senhores de terras no período pós-abolição, eles deixaram de requerer direitos utilizando desse mecanismo. Outra razão para que os quilombolas não procurassem legalizar os seus domínios territoriais, é porque eles concebiam a terra ape-

nas pelo seu valor de uso, e não como um instrumento de valor mercantil, herança e poder, como é visto pelos fazendeiros.

Na tentativa de reconhecer a construção da identidade quilombola de Frechal, ainda que hesitasse diante dos fracos referenciais culturais por ele identificados na pesquisa de campo, Malighetti busca aportes nas explicações de Florestan Fernandes e Roger Bastide. Para estes autores, a “ideologia do ‘abrasileiramento’ e do ‘branqueamento’ poderia, pois, ser considerado responsável por essa ‘pobreza cultural’” (p. 154). Essa explicação, entretanto, será logo a seguir abandonada. Diante do impasse de qual teoria poderia melhor enquadrar-se ao caso de Frechal, diz não restar alternativa a não ser assumir “a tarefa de desconstruir o processo de construção da identidade de Frechal” (p. 155). Essa grave decisão teórica e política não poderia implicar, racionaliza o autor, em “fazer o trabalho dos advogados” (p. 156) do fazendeiro, inclusive porque não interessava “correr o risco de alienar-me dos amigos de Frechal, pelos quais eu mantinha claras simpatias” (p. 156). É nesse angustiante processo de compreender como se configurou a identidade de Frechal, que Malighetti encontra na etnografia da história o mecanismo metodológico capaz de dar sentido a essa identidade. Opção que o deixa, ao que parece, psicoló-

gica e teoricamente aliviado: “ver a identidade por dentro, analisando sua dinâmica constitutiva a partir dos atores sociais, do seu passado e das suas representações” (p. 157).

Porém, novas incertezas rondam o percurso do autor no decorrer da pesquisa. Uma delas pela dificuldade de aceitar que o quilombo de Frechal pudesse ser construído dentro do território reivindicada pelo fazendeiro, situação que não foi incomum no período colonial, de acordo com as mais recentes pesquisas históricas. Mesmo com mais essa dúvida, Malighetti parece reconhecer a legitimidade da condição quilombola de Frechal, talvez mais por condescendência, conforme assevera ao admitir “a idéia de que [Frechal] pudesse ser um quilombo, independentemente da proximidade com a fazenda” (p. 186). Em outro trecho do livro, a sua frágil convicção reaparece, quando ele constata que a comunidade não resistira com armas à invasão do fazendeiro, fato que presumivelmente confirmaria o mito do inelutável confronto armado entre senhores e escravos fugidos no período colonial. Não tendo sido essa a trajetória da resistência dos quilombolas de Frechal, restou ao autor, a essa altura inteiramente simpático à causa da comunidade, lamentar como era difícil aceitar não ser o quilombo portador de “uma cultura de luta e resistência contra a escravatura” (p. 186).

Malighetti não conseguia entender também por que, nas memórias dos moradores de Frechal, permanecesse tão viva a imagem de dona Mundoca, antiga proprietária da fazenda, vista como uma pessoa boa e defensora ardorosa dos pretos de Frechal. Como compatibilizar tal relação amistosa com a existência de um quilombo? Ivo Fonseca Silva, jovem líder da comunidade, contrapõe esta indagação do autor com uma outra igualmente perturbadora: não seria improvável que na região de Guimarães, onde se concentrou uma quantidade enorme de engenho de açúcar no período escravista, não tivesse pelo menos um escravo que se rebelasse para se aquilombar? “Então, completa ele, se Frechal era uma fazenda no tempo do colonialismo, será que não existia negro fugido? Será que todos os negros iam se sujeitar à escravidão (...), apanhar?” (p. 184). Alfredo Wagner de Almeida, em uma entrevista concedida ao autor, parece complementar a argumentação de Ivo Fonseca ao teorizar que o conceito de quilombo “expressa um conjunto de relações. Ele não é uma realidade social congelada. Então o quilombo é onde estão produzindo e vivendo essa relação, auto-definindo-se como tal” (p. 194).

Malighetti parece ter ficado satisfeito com as respostas que indicavam a necessidade de no presente o conceito tradicional de quilombo ser ressig-

nificado. Desse modo, e sob “essa perspectiva, eu tinha superado toda veledade de ‘desmascarar’ as posições dos meus interlocutores para chegar a uma improvável objetividade (...)” (p. 195). E arremata: “Adotei, pois, o modo de interpretação dos meus informantes para ler o conjunto dos seus discursos, considerados como sinais cuja lógica subjacente não remetia a um saber positivo, mas a um jogo de linguagem” (p. 195).

O que interessa ao autor explorar na pesquisa de campo, depois que estabelecera um novo arcabouço para teorizar sobre a construção da identidade de Frechal, é o momento histórico no qual essa identidade emergiu. E o início do conflito com o fazendeiro, de acordo com todos os seus interlocutores na comunidade, é o marco desse processo. Esse entendimento não indica, contudo, que os negros de Frechal não percebessem que eram tratados como *diferentes* pela população do município de Guimarães, muito antes da ocorrência do conflito. Como revela Inácio de Jesus Ribeiro, morador de Frechal: antigamente “existia racismo. (...) O preto não morava aqui e não participava de nada, de uma festa. Ele não vinha. O preto não dançava aqui” (p. 207). Essa percepção de serem discriminados era generalizada, embora a reação tenha ocorrido somente depois que o conflito reuniu condições, internas e externas, para que os mo-

radores percebessem a força da identidade represada. A política clientelista dos antigos fazendeiros, que nunca incomodaram os moradores, como dona Mundoca, em troca da gratidão e da subserviência, teria refletido fortemente nessa acomodação dos moradores de Frechal a condição de párias na sociedade regional. A explicação de Inácio Ribeiro é a de que, “na época dos nossos pais, eles viviam de uma forma isolada, e hoje, nós, de acordo com o desenvolvimento do tempo, também da sociedade, nós procuramos mudar aquele isolamento anterior” (p. 209). Observe que o diagnóstico do depoente é perfeito, ao compreender que a construção da identidade que eles passam a adotar depois do conflito decorre de um processo que envolveu a mudança de mentalidade e de transformação da sociedade.

Malighetti parece estar convencido de que a noção de quilombo referida pelo discurso atual dos moradores da comunidade, suporte para a construção de uma identidade positiva, é algo diverso do que fora estabelecido pela literatura histórica tradicional: mais “do que simples refúgio ou lugar de fuga, [o quilombo] tornou-se uma forma de resistência gerada pela violência do regime escravista e marcada por um profundo significado de transgressão da ordem e conquista da liberdade” (p. 223).

O autor assinala também que a experiência de construção da identidade

quilombola de Frechal servirá com uma referência para o movimento negro e, a partir dela, mostrar “que o quilombo não se referia a um conteúdo primordial e intangível, mas era um jogo de linguagem cuja função essencial era a identificação e a classificação de indivíduos no interior de um determinado espaço social em contínuo movimento” (p. 225).

O processo de consolidação de Frechal, como quilombo, continua o autor, influenciou a formulação de uma estratégia identitária em que estiveram presentes “construções, interpretações do passado, ‘invenções da tradição’” (p. 226). Essa experiência sugere que a construção da identidade pode ser pensada como algo “processual, descontínuo, inventado e contratual” (p. 226). Por outro lado, tal abordagem nega ser a identificação étnica uma construção primordial, mas sim uma ação de sujeitos conscientes que fazem história hoje, e não apenas pela recordação do que foi o passado.

Essa nova percepção, construída no decorrer do trabalho de campo, obriga o autor a se orientar, teórica e metodologicamente, por uma perspectiva na qual a narrativa dos sujeitos será o foco da interpretação. Mudança que implicará também na revisão do conceito de identidade até então considerada como pertinente. No discurso dos seus informantes, a identidade quilombola estava referi-

da a um processo que incluía o confronto com o fazendeiro, mediado por diferentes sujeitos envolvidos na trama. A reinterpretação do passado, nesse cenário, passou a ser objeto de disputa para se legitimarem as *verdades* que estavam em jogo, porque reinterpretar o passado implicava em encontrar um sentido para o presente, que era objeto de disputa. Diz o autor: “Subtraindo ao conceito àquela imagem de imobilidade e estabilidade, eu procurava conceber a construção da identidade como resultado da dinâmica negociais internas e externas ao grupo” (p. 240).

Desse modo, o autor supera as hesitações sobre o processo de construção da identidade das chamadas “comunidades remanescentes de quilombos”. Para Malighetti, o diálogo com os seus interlocutores e a experiência vivida em campo indicaram a possibilidade de propor nova visão de identidade, e esta “surgia como o produto de uma negociação, conduzida ‘sob o ponto de vista do antropólogo’, com as perspectivas que eu atribuí a meus interlocutores” (p. 240). No subtítulo do livro de Malighetti, em que categoriza Frechal como uma *comunidade brasileira remanescente de escravos*, define bem a hesitação que marcou toda a sua narrativa.

Essa categorização subtrai da identidade de Frechal aquilo que possibilitou inclusive a reorientação teórica e metodológica do autor, ou seja, reconhecer que o conceito de quilombo, incorporado como vitrine identitária, teve influência direta no desfecho administrativo que obrigou as terras reivindicadas por Frechal a serem regulamentadas pelo Estado brasileiro. Malighetti reconhece esse aspecto do processo de formação da identidade de Frechal, mesmo assim isso não parece ser suficiente para que ele considere que Frechal possa ter como origem homens e mulheres que se notabilizaram, no passado, justamente para fugir da condição de “escravos”.

De todo modo, o texto de Malighetti terminou validando o processo que resultou no reconhecimento da comunidade como um quilombo contemporâneo. Visto por esse prisma, a identidade quilombola de Frechal tanto foi uma obra da resistência e negociação dos sujeitos que participaram da luta para reivindicar direitos políticos para comunidade, como contém também a inscrição do **antropólogo** que tornou visível essa identidade, mediante o **texto etnográfico**. Esse é o desfecho da densa narrativa de Roberto Malighetti.

Valdério Silva

Departamento de Educação
Campus I – Uneb
Doutorando no PosAfro - UFBA