

1. Quilombos, quilombolas: dizeres acadêmicos, jurídicos e políticos na dança das categorias

Neusa M. M. Gusmão¹

A constituição de um novo campo temático — tal como o das comunidades quilombolas — decorre, na maioria das vezes, do ganho de visibilidade de problemáticas da vida social. Tais problemáticas desafiam os saberes instituídos e revelam limites na explicação dos acontecimentos que exigem da sociedade e do universo acadêmico, este quase sempre pós facto, respostas possíveis de entendimento que orientem atuações práticas, seja no campo do conhecimento e/ou no campo da ação/intervenção. Nesta medida, a realidade de sujeitos sociais e de grupos específicos se fazem objeto de análise científica e, ao mesmo tempo, se fazem universos propícios à intervenção social movida por questões próprias e singulares. É nesse contexto que a perspectiva etnográfica busca compreender “os modos diversos e plurais de sua produção e existência social” (SCHUCH; RIBEIRO; FONSECA, 2013, p.211), fato que define o campo da antropologia

1 Antropóloga e professora titular (aposentada) do DECISE – Departamento de Ciências Sociais na Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação – FE/UNICAMP e da Pós-Graduação – Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia) do IFCH/UNICAMP.

como móvel, dinâmico e plural. Por esta razão, o campo antropológico não se faz indiferente à emergência de novas categorias² explicativas que, em diversos tempos e espaços, reordena o campo científico e abre espaços para mudanças significativas no conhecimento que é produzido, não só no meio acadêmico, como também, nos âmbitos instituídos e instituintes da vida social. Contudo, cabe observar que o movimento de mudança se faz em consonância com a demanda da vida social e em razão de sua contingência política, trazendo consigo desafios metodológicos e éticos em termos da ciência que praticamos.

Em outro artigo, afirmo que importa “polemizar nossa prática científica devedora de uma ou outra matriz teórica e das categorias que lhe são próprias, entendendo-as como parte de realidades e contextos datados, definidos por uma dada conjuntura histórica” (GUSMÃO, 2013, p.217). Conjuntura que também é ideológica e propicia reflexos no campo científico e político, aos quais, o pesquisador, ele próprio, não se faz imune.

Nesta medida, é no esforço permanente de investigação que se deve buscar compreender avanços e limites das categorias gestadas no mundo acadêmico, além de compreendê-las como não sendo absolutas e totalizantes. Vale dizer que as transformações que ocorrem na vida social afetam as explicações existentes e impõe a necessidade de flexibilização das categorias, bem como, passam a exigir a produção de novas categorias sobre as realidades empíricas que estudamos. As mudanças do mundo social impõem, ainda, ao pesquisador que considere o lugar que ocupa diante do outro e qual a ciência que pratica. Daí que a ciência que praticamos incide no campo da moral e da ética, como diz Gustavo Lins Ribeiro (2004).

No caso da antropologia compreendida como ciência da ação, ciência da prática³, a preocupação com a moral e com a ética na relação com os

2 As categorias constituem-se como recursos que permitem ao investigador captar o movimento do real a partir de uma matriz teórica que, a sua vez, é constituída por um sistema hierárquico de categorias, que se apresentam como centrais, subordinadas ou complementares (ALVES, 2005)

3 Antropologia da Ação difere da antropologia aplicada do início do século XX, comprometida com o colonialismo e “solidária com um praticismo inaceitável” como diz Roberto Cardoso de Oliveira (2004, p.21)

sujeitos que o antropólogo pesquisa, faz dele um mediador⁴ com responsabilidades teóricas e práticas.

“Por esta perspectiva compreende-se que o mediar “já [...] seria uma forma de agir”, o que nos remete automaticamente à esfera da ética e da moral, seja nas atividades acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs”, como apontam Victoria; Oliven; Maciel e Oro, citando Cardoso de Oliveira na introdução da obra organizada por eles (2004, p. 15). Podemos ampliar a assertiva para outros espaços de ação e intervenção social, mas, se desde muito, a antropologia afirma ser “sempre comprometida, o que importa [perguntar] é com quem ela está comprometida” (RESTREPO, 2014, p.378), essa uma discussão permanente que não pode ser esquecida no fazer científico de qualquer campo das chamadas humanidades” (GUSMÃO, 2020, p. 334)

Parafraseando Schuch *et al.* (2013), pode-se dizer que é em meio as mudanças e ao comprometimento da ciência que praticamos — realidade política por excelência — que os estudos antropológicos compreendidos como parte de uma ciência da ação ou em ação, como diz O’Dwyer (2012), incorporam como questões analíticas a própria circulação de conceitos e revelam como em dada conjuntura social e política, as categorias “são disputadas e negociadas em contextos de lutas por sentidos e autoridades”(SCHUCH *et al.*, 2013, p. 217). Com isso, “...pode-se afirmar que as categorias sofrem um processo de reconversão⁵ ao longo do tempo e, ao mesmo tempo, suscitam a emergência de processos de recomposição identitária dos grupos enfocados pelos estudos acadêmicos” (GUSMÃO, 2013, p. 217).

“Reconversão”, “flutuações semânticas” (ARRUTI, 1997), ressemantização ou outros termos de igual teor, designam o fato de que as categorias como ferramentas fundamentais do trabalho científico são moventes,

4 A ideia de mediação se constituiu no campo dos estudos agrários e se redefiniu nos anos de 1950 e 1960 com base em pesquisas etnográficas, estudos sociológicos e ciência política, conforme Bezerra (2015, p. 15) e, aqui se apresenta em acordo com Valle (2015), como explicitamos mais à frente.

5 O termo “reconversão” surge de estudos referentes a mudanças no espaço produtivo do mundo rural, mas não se limita a isso, como aqui se pretende demonstrar.

dinâmicas e que, mais que relativas, são relacionais. Razão pela qual, citadas entre aspas expõem:

“as dificuldades e aponta[m] para a existência de diferentes grupos sociais, no caso indígena, vistos como “assimilados”; “aculturados”; “acamponesados” e de grupos rurais negros, hoje vistos como “remanescentes de quilombos”. Todos em luta pela reivindicação de direitos, em especial pela terra que ocupam — uma terra território.” (GUSMÃO, 2013, p.216)

Por esta razão, num espaço de luta, as categorias podem ser compreendidas numa rede de interdependência de sentidos conforme os sujeitos envolvidos e os interesses colocados em contexto. Gestadas academicamente, as categorias transitam para o mundo político e perpassam o espaço social de vida e de luta de diferentes grupos, bem como, podem emergir do contexto social e adentrar o mundo acadêmico e o próprio campo político. Nesse movimento, configuram-se novas formas interpretativas e identitárias de grupos diversos, tanto pelos grupos, como pela academia e pela sociedade. Tal fato, é visível na luta dos quilombos contemporâneos e na dimensão de sua gente como quilombola, como se busca demonstrar no debate a seguir.

Experiências acadêmicas: categorias e luta política

No pano de fundo das breves colocações iniciais pretendo evidenciar num espaço de tempo determinado, as muitas categorias de análise presentes em produções acadêmicas minhas e de outros antropólogos sobre populações negras no intuito de demonstrar a circulação dos conceitos, sua flexibilização, alcances e limites. Trata-se de dialogar com diferentes experiências e, com elas, refletir o papel e o lugar ocupado pelas categorias científicas e pela ciência que praticamos quando voltamos o olhar para as, hoje denominadas, comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombo, ou ainda, quilombos contemporâneos.

Assim, mesmo após adentrarmos o século XXI, persistem as polêmicas de designação de diferentes grupos e debates acadêmicos, jurídicos e políticos que apontam para gradientes de concordância ou discordância; de complementaridade ou incompletude conforme sejam a natureza das demandas sociais e políticas dos grupos, suas origens e localização. Não por acaso, multiplicam-se os esforços de mapeamento dos grupos negros no meio rural (ALMEIDA, 1997; 2010), observando-se regionalizações e contextos diversos, tal como revelam os trabalhos realizados no Maranhão; na Amazônia; no caso de Pernambuco e Alagoas; em toda a região sul e, por muitos estados da nação brasileira (ANDRADE & TRECCANI, 1999).

Na tentativa de demonstrar diferentes perspectivas no campo da antropologia, retomo aqui a questão negra no meio rural que norteou minha formação acadêmica e minhas pesquisas, a par de outros estudos realizados por outros pesquisadores, buscando sempre que possível, mesmo que de modo parcial, situar interregnos temporais e suas nuances em termos das categorias no mundo acadêmico e das lutas sociais e políticas em território brasileiro.

Décadas de Silêncio e Invisibilidade: 1970 – 1990

Em outro texto (GUSMÃO, 2013), afirmo que a época em que iniciei minha vida acadêmica nos anos de 1970 e, mesmo depois, até os anos de 1990, os poucos estudiosos da realidade negra em contexto rural defrontavam-se com dificuldades significativas em suas pesquisas. Posto que “não eram tais grupos objeto de estudos étnicos, raciais ou campesinos. Viviam o que de muito é denunciado nos estudos acadêmicos: a invisibilidade ou o silenciamento, em particular sobre a questão racial, até para os próprios negros...” (p. 216)

No entanto, nesse mesmo período, no que pese a invisibilidade e o silêncio acadêmico em torno de tais grupos, muitos estudos já vinham abrindo espaços e reflexões a respeito do universo negro no meio rural. A partir do texto de Andrade & Treccani (1999), podemos citar, os trabalhos desenvolvidos na USP, no Departamento de Antropologia a respeito das comunidades

de Ivaporunduva e Cafundó (ambas no Estado de São Paulo), Castainho (em Pernambuco) e Cedro (em Goiás), bem como meu próprio mestrado defendido na PUC/SP, em 1979, sobre Campinho da Independência no estado do Rio de Janeiro.

O que é significativo lembrar é que entre 1970 e 1990, os negros do meio rural não eram vistos ainda, como sujeitos políticos e a condição racial era vista como secundária ou complementar. Borges Pereira, professor da USP e pioneiro na formação do grupo de pesquisadores preocupados com essas realidades, vai em 1981, defender que a existência cultural desses grupos era em tudo semelhante a outros bairros rurais da região que habitavam e, que a categoria “quilombo”, por sua dimensão histórica, a eles não se aplicava. Fato que, segundo o autor, só seria possível se a categoria quilombo assumisse outros significados⁶. Nesse momento, nos estudos do meio rural brasileiro destacavam-se como referência, entre outras, as obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), de Antônio Cândido (1971). Dessas perspectivas emergem como categorias analíticas principais a noção de “bairro rural” e de “camponês”. Com isso, os estudos do período definiam os negros do meio rural como camponeses e a sua localidade como “bairro rural negro”. Com a mesma orientação seguem as categorias de caipira, posseiro⁷ e, quando próximos da área litorânea, caiçaras, ligados à terra e, por vezes ao mar, como apontavam os estudos de Gioconda Mussolini (1980) e de Antônio Carlos Diegues (1983).

No campo analítico das chamadas Ciências Humanas daquele momento também ganhava presença acadêmica a perspectiva marxista, em particular, nas Ciências Sociais de onde se originavam os estudiosos da questão negra no rural. Era os anos de 1960 e, sem dúvida, os estudos dessa época tinham por centro, o sistema produtivo e, como tal, moradores de bairro rural eram camponeses e/ou trabalhadores inseridos na esfera da produção capitalista

6 Fato que irá acontecer apenas em meados de 1994/95, com a ressemantização do termo por antropólogos junto a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Vide: O’Dwyer, 1995 e ABA, 1997.

7 Por vezes também se apresentavam como definição dos sujeitos seus vínculos com a terra, além de posseiro, meeiros, trabalhador rural (da produção familiar de alimentos) etc.

como força de trabalho e da produção familiar.

Será nesse diapasão, que meu mestrado (GUSMÃO, 1979)⁸ estará inserido. Movida pelas regras de legitimidade do meio acadêmico, o olhar sobre os negros de Campinho da Independência com mais de 200 anos de história negra, foi o de vê-los como caiçaras, trabalhadores rurais de subsistência e, eventualmente, força de trabalho no mercado capitalista. Assim, uma intensa experiência de pesquisa, realizada entre 1973 e 1979, foi transformada de modo a atender os princípios do mundo acadêmico tornando a realidade negra, uma vez mais, subsumida e silenciada. Entre 1970 e 1980, tanto para a análise científica como na luta política de transformação social, as categorias significativas não englobavam a questão racial e de cor dos sujeitos negros do mundo rural, mesmo que, a despeito do fato, já ocorressem processos urbanos reivindicatórios de direitos e identidade dos segmentos negros urbanos. Eles próprios com pouco ou nenhum conhecimento mais substancial do universo negro no meio rural brasileiro.

“O momento da dissertação do mestrado, um momento de transição do trabalho intelectual. A academia dividia-se entre o saber reconhecido, constituído, a teoria, a “nova” moda e sua ideologia. Nesse processo, a consequência para a experiência acadêmica iniciante: a vivência intensa do campo reduzida em expressão e significado. A preocupação fundamental da pesquisadora: atender aos pressupostos reconhecidos pela academia, sem grandes conflitos. A busca da formação condicionada pelas regras da legitimidade e do reconhecimento. Um momento de formação e de pouca autonomia.” (GUSMÃO, 2013, p.219)

A sua vez, alguns outros trabalhos do mesmo período tiveram como referência a perspectiva dos estudos de comunidade, de forte presença acadêmica em décadas anteriores. Tratava-se de olhar para a realidade interna dos grupos com pouca ou nenhuma relação com o mundo exterior. Esta uma das chaves explicativas para o uso do termo “comunidade” empregada desde fora, para os grupos negros no meio rural que, nessa perspectiva, eram vistos

8 A dissertação intitulada “Campinho da Independência: um caso de proletarização caiçara”, foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Antropologia, na PUC/SP, em 1979.

como homogêneos e pouco conflituos. Mas, segundo Souza e Bustolin (2018), antes de 1980, já havia mobilização de grupos negros rurais: “resistindo à grilagem e expropriação de seus territórios, organizando-se nas CEB’s (Comunidades Eclesiais de Base) e recebendo influências da Teologia da Libertação, participando ativamente do sindicalismo rural e atuando junto ao movimento negro urbano” (p. 28).

Esse cenário se fez presente em Campinho da Independência, posto que a terra desse grupo estava em demanda direta por fazendeiros locais desde 1970 e, posteriormente, foi demandada pela União e, também, pelo estado do Rio de Janeiro. A razão da organização da luta com esses oponentes se deu após o Bispo Diocesano ter alertado o povo da Comunidade Eclesial de Base, povo de Campinho, da luta maior que estava por vir e a partir da qual se organizam dentro de uma Comunidade Pastoral da Terra (CPT)⁹. Será a Igreja Católica presente como CEB que junto com outros agentes, como Sindicato Rural e partidos políticos, confirmam e reafirmam o sentido de comunidade, porém, “adicionam diversos matizes ao universo negro e camponês de Campinho” (GUSMÃO, 1995a, p.42), enquanto tal.

Assim, entre os anos de 1970 e 1980, a emergência dos movimentos sociais no urbano e no rural trouxe à tona outros sujeitos e suas falas até então não ouvidas, negadas e silenciadas na sociedade. Possibilitou ainda, novas formas de expressão e de posicionamento dos sujeitos, tal como disse o líder de então no Campinho: “Agora que a gente ganhou o nome de comunidade, talvez é mais diferente” (GUSMÃO, 1995a, p. 133). Nesse contexto, a quebra do silêncio se dá pela organização de grupos indígenas, de trabalhadores rurais via sindicatos, pela ação da Igreja (notadamente católica) e dos grupos negros urbanos, entre eles o MNU e outros. No entanto, as universidades também serão indutoras da organização local dessas populações, como dizem Jorge e Brandão (2016). Em comum, a colaboração de estudiosos, cientistas sociais, ativistas etc. realçando problemáticas até então pouco consideradas e pouco visíveis.

9 As terras de Campinho da Independência vinham sendo valorizadas em função de projetos como a construção da Usina Atômica, conhecida como Angra I, pela criação do Parque Nacional da Bocaina e pelo projeto do que viria a ser a BR-101, Rio-Santos (GUSMAO, 1995a)

Os anos de 1970 e 1980, intensificados pelas reivindicações das populações rurais e de indígenas na luta por seus territórios trazem à tona as dificuldades semânticas e explicativas de categorias tais como: “campesinato”, “camponês”, “indigenato”, “aculturados”, “assimilados”. No caso da população negra no mundo rural, emergem as categorias de “etnia”, “grupo étnico”, “etnicidade”. O meio acadêmico se vê diante de novos posicionamentos a desafiar as categorias analíticas que prevaleciam então. Nesse caminho, torna-se de suma importância discutir “raça”, “etnia”, “cultura”. O processo, porém, se dá gradualmente conforme crescem as demandas de diferentes grupos sociais que pressionavam o campo dos direitos e exigiam reconhecimento perante o Estado. Todavia, como mostra meu mestrado, as categorias em uso no meio acadêmico eram, ainda, as já estabelecidas. Apesar da efervescência da vida social, em que outras categorias estivessem sendo formuladas, eram estas um desafio lento em termos de legitimidade.

As categorias “caçara”, “negro” e “camponês” presentes nesse trabalho de 1979 e gestadas fora da realidade do grupo, no interior das categorias vigentes no mundo acadêmico dos anos de 1970, não faziam eco ao devir histórico defendido pelas posturas progressistas da universidade que os entendia como força de trabalho para o capital. A questão seria de classe social e não de etnia. Eram eles, proletários ou estavam em vias de proletarização. A categoria central — “proletários/proletarização” — encobria a luta política das minorias em nome de uma luta tida como maior. As categorias racial e étnica eram vistas como secundárias e não fundamentais para pensar um mundo em transformação e a mudança da sociedade.

Por este universo pode-se compreender a razão pela qual, no período anterior à Constituição de 1988, a antropologia ainda não trabalhava com o conceito de “quilombo”, visto academicamente, como próprio do campo da História e do passado da nação brasileira. A sua vez, a categoria de “remanescente de quilombo” ganharia visibilidade pós processo constituinte de 1988 e, assim, já na década de 1990.

Entre os anos de 1970 e de 1980, o objeto da antropologia eram as populações negras em condições rurais, sendo a categoria de “comuni-

dades rurais negras”, o mais usado por pesquisadores e, também, pelos grupos organizados na luta social. A categoria se reorienta a partir de 1988, com a promulgação do “Artigo 68”¹⁰ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), na Carta Magna do Brasil, que passa a designar esses grupos como “comunidades negras rurais” (ARRUTI, 1997). Fato que dá ao termo “negro”, “negra” um lugar de significativa importância no interior da categoria, mas ainda sem pleno alcance entre estudiosos e grupos sociais. A categoria relativamente recente [de “comunidade remanescente de quilombo”], como dizem Jorge e Brandão (2016), resulta de classificações científicas, mobilizações e lutas políticas, que são exemplos do que diz Bourdieu (2003), de que a construção do mundo social depende também de “crenças na legitimidade das palavras daquele que as pronuncia (...)” (p.352). Aqui o desafio de compreender que as palavras não são inocentes, menos ainda quando, para além de simples termos, assume-se que elas são categorias explicativas do mundo social.

Ao discutir a gênese das categorias sociais, Arruti (1997) afirma que, será apenas na metade dos anos de 1990, portanto já em nova década, que:

“novos sujeitos de interesse entram em cena, não só por conta do crescimento de grupos e potencialização de “lutas” já existentes, como no caso do Movimento dos Sem-Terra, mas também em função da criação de novas figuras legais, os chamados “direitos insurgentes” (Silva 1994), que penetram nosso direito positivo através dessas rachaduras hermenêuticas que são os “direitos difusos”. A partir deles, ganham espaço as “populações tradicionais”, particularmente aquelas a que se refere o “Artigo 68”, conhecidas, desde então, como “comunidades remanescentes de quilombos.” (p.7).

Ainda que a observação de Arruti proceda, cabe registrar que também na academia a questão dos direitos insurgentes ou difusos já estava em gestação antes mesmo dos anos noventa. Os pesquisadores acadêmicos, influenciados pelas categorias estabelecidas no estudo do universo agrário, se confron-

10 ARTIGO 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

tavam no trabalho de campo com outros sujeitos agregados à luta campesina e discutiam as possibilidades do direito costumeiro versus os direitos estabelecidos, mas não só. Dentre esses outros sujeitos, muitos eram advogados dos movimentos populares no campo e na cidade e buscavam por outras interpretações das leis instituídas, dando margem ao debate sobre pluralismo jurídico, ou seja:

“a negação de todo processo jurídico ideológico vinculado ao modo de produção capitalista — seu fiel escudeiro. A superação consiste na insurgência de um novo direito, nas “barbas” do regime capitalista e arquitetado em seus escombros. (...) O direito está fora/dentro do Estado, nos movimentos populares, na prática política de resistência, desobediência e revolução.” (RIBAS, 2010, sp)

Assim, noções como *posse e propriedade, terra mercadoria e terra território, terra em comum, terra de pretos, posse coletiva* entre outras que emergem no processo são exemplares, não só do diálogo com as categorias emergentes dos movimentos de luta pela terra, como muitas dentre elas nascem nesse movimento. No processo, transformam-se e transformam os olhares acadêmicos. As novas categorias ganham presença e adentram ao debate nos campos teóricos que, a sua vez, também movimentam, tanto o meio acadêmico, como os meios jurídico e político.

É nesse contexto e como acadêmica que, em 1973 cheguei a Campinho da Independência, grupo negro rural, localizado ao sul do estado do Rio de Janeiro, no município de Paraty e, posso hoje, pela distância temporal e pelas transformações do meio acadêmico, dizer do trânsito das categorias em meu próprio estudo e em outros, como cindidos por um antes e um depois. O depois começa a ganhar concretude a partir dos anos de 1980. Não por acaso, já que naquela época, movimentos sociais diversos ganhavam visibilidade e acionavam os setores sociais, dentre eles, o Estado brasileiro, as instituições consolidadas como as universidades, a Igreja Católica, organizações civis e partidárias etc.

Nesse mesmo período, as categorias científicas estavam envoltas em um universo de tensão e luta que as conduziam a um processo de “reconversão” de seus sentidos e significados, ganhando importância crescente. A reconversão acontecia pelo “olhar de dentro”, olhar dos próprios sujeitos num momento particular de afirmação de si mesmos e da terra habitada em disputa

pelo capital. Uma terra vista como território e não como mercadoria. Nesse processo, as categorias diziam não apenas de uma condição — “camponês”; “pequeno produtor familiar” —, mas sobretudo, diziam de processos identitários singulares e de elementos de pertença e de direitos, agora tornados significativos frente a outros interesses, frente a outros grupos e frente ao Estado nacional. Assim como frente aos direitos, os instituídos e os instituintes da vida coletiva, da vida em grupo. No caso das comunidades negras rurais ganha expressão o intenso parentesco e a cor negra de sua gente, fortalecendo os estudos de parentesco e os estudos étnicos e raciais. Não mais a oposição “classe” versus “raça”, mas, sobretudo, retoma-se as categorias de “raça”, “etnia”, “etnicidade” a luz de autores como Fredrick Barth (1998) e, com isso, supera-se a “visão estática e substancializada da categoria “quilombo” a partir do reconhecimento dos grupos sociais em processos de mobilização étnica e identitária — os “quilombolas”, tal como afirmam Jorge e Brandão (2016, p. 358)

Nesse contexto, a pesquisa do doutorado realizada no entre 1984 e 1990, quando foi defendida, estava ainda, voltada para o conhecimento da realidade negra de Campinho da Independência, porém, centrava-se agora nas categorias emergentes da luta pela terra, compreendida como “terra de pretos”. Segundo Almeida (1989) a categoria surge em 1985, durante um seminário de questões agrárias, mas será alvo de registro a partir de 1986, deixando de ser ignorada na estrutura agrária brasileira. Com a Carta Magna brasileira de 1988, será ela, a categoria fundamental na criação da categoria social “quilombola”, instituído como novo sujeito político a partir do Art.68.

“Como coloca o antropólogo José Maurício Arruti, trata-se de uma categoria social [“quilombolas”] relativamente recente: representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, sul e sudeste do país) e terras de preto (mais ao norte e nordeste), que também começa a penetrar o meio urbano, dando nova tradução a um leque variado de situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno de terreiros de candomblé. A existência de quilombos contemporâneos é uma realidade latino-americana. Tais comunidades são encontradas em países como Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua. Em

diversos deles — como ocorre no Brasil — seu direito às terras tradicionais é assegurado por instrumentos legais. No Brasil, estimativas do movimento social apontam a existência de cerca de três mil comunidades quilombolas. Essa cifra é endossada pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR).” (DUTRA, 2011, p.16)

Esse novo entendimento está presente em outros trabalhos meus que viriam de 1990 em diante (GUSMÃO, 1991, 1993; 1996; 1995a; 1995b), e que somados aos trabalhos de outros autores foram e são representativos das mudanças, tanto na realidade acadêmica como na realidade política que envolvia e envolve ainda hoje, tais grupos e suas demandas perante o Estado.

A tese, já publicada¹¹ diz respeito a aspectos intensos e plenos de significados, porém, não explorados em profundidade no corpo da dissertação acadêmica do mestrado anos antes. Entre esses aspectos, torna-se essencial a questão racial, posto que o povo “caçara” era também, negro e, assume-se como essencial, a luta pela terra. Uma terra que afora a condição de mercadoria assumida pelo sistema capitalista, era e é ainda, uma “terra-território”. Uma terra imantada pela memória e história do grupo que toma por base a localidade enquanto localidade de pretos, cuja descendência comum os conforma como grupo de parentes que compartilham um território comum e estabelecem aí uma forma de identificação, defesa, tradição histórica e cultural. Construindo desse modo uma territorialidade assentada na tríade da terra: a posse comunal, o usufruto coletivo e a apropriação privada no nível da família imediata.

Assim, a realidade em ebulição na vivência dos grupos negros em meio rural foi ganhando lentamente um lugar próprio no meio acadêmico e na minha própria pesquisa de doutorado. Defendida em 1990, a tese/livro, tanto pela problemática que coloca, como pelas categorias que utiliza demonstra em seu conteúdo, as mudanças desse tempo e revela a influência dos movimentos sociais e seus agentes, os sujeitos negros e outros sujeitos, entre os quais, ad-

11 O livro “Terra de Pretos, Terra de Mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro” foi publicado pela Fundação Palmares, em 1995, dentro das comemorações dos 300 anos de Zumbi. Encontra-se esgotado.

vogados das causas populares com seu direito insurgente e com as denúncias próprias do pluralismo jurídico, seja no campo jurídico e político, seja no campo acadêmico¹².

Trata-se de um movimento de reconhecimento de direitos que será crescente nos anos seguintes a 1990 e que vai exigir o diálogo, notadamente da antropologia com um outro campo, o jurídico e, com isso, desafiar o conhecimento implicando no que Shalins (1990) chamou de “reavaliação funcional das categorias” (*apud* O’DWYER, 2012, p. 251). Segundo Chagas (2012):

“o universo legal direcionado à promoção de direitos desafia o estabelecimento de pontes de interconhecimento que permitam contributos teóricos que salientem, nas palavras de Marés de Souza Filho (211b, p.132), “a necessidade de interpretação da lei sobre conceitos de comunidade, povos, etnias, organizações diferenciadas etc.” (p. 260)

Portanto, nos anos de 1980 e 1990 tudo se invertia. Eram agora, os negros do mundo rural sujeitos sociais e políticos a reivindicar uma outra sociedade, mais plural e mais justa. O silêncio social e acadêmico começa a ser substituído pela conjuntura política das lutas de diferentes grupos, entre os quais, o movimento negro no urbano e no rural, conformando novos sujeitos políticos no campo e na cidade. Novos sujeitos a exigir, não só do mundo acadêmico, mas também da sociedade, o seu lugar devido.

Cabe lembrar que a luta negra desde sempre esteve presente no universo cotidiano e nas relações dos diferentes grupos negros do meio rural com a sociedade de que sempre fizeram parte. O que aqui se conta diz apenas do fato de que a luta cresceu no período de 1970/1990, por sua organização política e a da própria sociedade em busca de visibilidade, reconhecimento e direitos. Fato que exigiu, então, a revisão das teorias e das categorias existentes na academia e na sociedade para explicar a realidade de uma ordem em transformação.

12 Muitos trabalhos com essa preocupação foram publicados na segunda metade dos anos de 1990. VIDE: GUSMÃO, 1993; 1995a; 1996; ARRUTI, 1997 entre outros.

Trata-se de uma história atual e paradigmática da trajetória de luta e de conquistas de tantos grupos negros do meio rural brasileiro. Grupos hoje, reconhecidos e denominados politicamente como “Quilombos Contemporâneos” e, sua gente como “Quilombolas”. Fato insuspeito nos idos de 1970.

Décadas de afirmação, conquistas e impasses: de 1990 a 2019

Depois da Constituinte em 1988, os acontecimentos se fazem múltiplos, complexos e colocam em questão as dimensões do que é ser cidadão brasileiro e como participar de uma sociedade de inclusão, em meio a diferenças e a desigualdades. No transcorrer de um longo período, os eventos se precipitam e se multiplicam dando forma a caminhos diversos no trânsito das categorias, de suas definições e abrangência como demonstram diferentes estudos (ARRUTI, 1997; 2006; LEITE, 2000). Isso tudo em vários campos do conhecimento — na História, na Geografia, no campo da Saúde, Demografia, Educação, entre outros — e, em diferentes momentos/períodos dos quais pode-se dizer algo apenas parcialmente, assumindo este ou aquele aspecto. Isso diz da dificuldade no âmbito deste texto de dar conta da totalidade dos fatos, contudo, permite-se aqui, montar parte dos cenários de ação e de luta, tanto pelo lado acadêmico, quanto por ação de agências e agentes sociais atuantes em diversas frentes, entre os quais está a antropologia, os antropólogos, seu campo e ação.

Trata-se, então, de traçar alguns percursos de ação e mediação representada por fazeres acadêmicos e não acadêmicos que dão o tom do cenário político nas décadas após os anos de 1988. Como diz Bezerra, as universidades, principalmente públicas terão papel relevante na formação de pesquisadores e os estudos dessas realidades irão contribuir com situações “analíticas que permitem identificar como as práticas de mediação e as relações de poder nas quais se inscrevem contribuem, através da perspectiva da etnicidade, para a “singularização social” e a “formação de sujeitos coletivos” (2015, p. 9), caso das chamadas “comunidades quilombolas”. Com isso, segundo Bezerra, o contexto e os processos envolvendo tais grupos permitem que se observem as:

“práticas de mediação: [quais sejam] incorporação de grupos e comunidades às ações de instituições modernas como o Estado, o mercado e a democracia; a resistência, integração e assimilação destes grupos às instituições nacionais; as assimetrias de poder econômico, político e de prestígio; os laços de dependência e subordinação; o encontro entre culturas e sistemas de regras distintos; as condições sociais que favorecem o surgimento e desaparecimento de mediadores, suas práticas e ganhos; os espaços sociais nos quais as mediações são exercidas e os elementos em jogo nas mediações.” (2015, p.9).

Assim, no espaço de tempo de quase trinta anos, de 1990 a 2019, o foco analítico de estudos e de formas de ação e intervenção junto aos grupos negros organizados em torno da terra quilombola irão revelar trajetórias, percursos e desafios das práticas e dos efeitos da mediação. Como diz Bezerra: “em situações que envolvem etnicidade, formas de organização coletiva e implementação de políticas do Estado dirigidas a populações reconhecidas como culturalmente diversas” (2015, p.10). Por sua vez, na dinâmica das transformações, modifica-se também, o campo da antropologia e o papel dos antropólogos no interior dos grupos que estudam configurando, entre outras agências e agentes, o antropólogo como intérprete dessas realidades culturais e mediador das relações dos grupos com o Estado-nação. Isso não acontece sem contradições e conflitos, como explanamos a seguir.

De 1988 a 2005, o que prevalece no debate acadêmico e político pode ser caracterizado como um tempo de indefinição e de busca de caminhos, posto que o debate dos direitos constitucionais esbarrava em dificuldades de ordem jurídica e operacional. Caso decorrente da fragilidade do Art. 68 como muitos autores colocavam então. Este último só seria regulamentado em 1995, quase sete anos após a conquista constitucional e a par de intenso debates de artigos constitucionais complementares como o artigo 215 e 216 da Constituição Federal de 1988. Como afirma Oliveira (2016), tais esforços foram decorrentes dos trabalhos desenvolvidos por antropólogos no meio acadêmico e no âmbito

da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).¹³ A partir daí, o papel político da ABA torna-se fundamental naquilo que seria o encontro das categorias interpretativas das chamadas Ciências Sociais e as categorias jurídicas que irão embasar o discurso do Estado diante da chamada questão quilombola e em termos de políticas sociais para o povo quilombola.

“O desafio [estava e] está em pensar o campo da cultura e da ideologia¹⁴, que operam a vida social em sociedades como a nossa e ordenam uma visão de mundo que, por não ser absoluta, necessita ser relativizada em seus termos, para abrir mentes e promover o diálogo entre sujeitos diversos.” (GUSMÃO, 2012, p. 98)

Contudo, como fazê-lo? Em termos culturais compreende-se que cada situação, cada grupo estabelece historicamente as formas de ser e de viver, de se relacionar com seus territórios criando dinâmicas específicas a partir de experiências vividas na relação com a produção material e imaterial da vida, conformando relações de identificação com seus pares e com o território e, que não podem ser generalizadas no arcabouço legal do campo jurídico oficial, visto como universal. Por sua vez, a visão ideológica dominante vê esses universos como realidades submissas ao que se aspira seja a nação, tornando os diferentes grupos — de “caiçaras”, “indígenas”, “quilombolas” entre outros grupos — dentre os chamados “povos tradicionais”, sujeitos desconsiderados e de poder desigual nos processos decisórios sobre si mesmos, de quem são e do que significa seu território.

Assim, em 2003, apesar dos esforços acadêmicos e também

13 Um grupo de antropólogos com significativa produção etnográfica no campo da Antropologia a respeito de comunidades negras rurais e do qual eu própria participei, constituíam naquele momento, o Comitê Quilombos da ABA, depois transformado em Grupo de Trabalho Terra de Quilombos da mesma instituição.

14 A *cultura* é um fato social por excelência e, ainda que diversa, é encontrável em toda e qualquer sociedade humana no tempo e no espaço. Trata-se de ter em mente o universo simbólico e significante que dota a existência de sentido num dado contexto. A *ideologia*, numa concepção marxista do termo, é processo típico das sociedades modernas, sociedades de classe. Trata-se de colocar símbolos e significados que permitam a generalização dos valores de uma classe dominante sobre as demais classes em presença na sociedade, de modo a fazê-los comuns e válidos para todos os sujeitos sociais. A universalidade de um e a particularidade do outro é que definem as condições do presente debate.

dos grupos em luta, no embate das diferentes concepções em diálogo e confronto, pouco ou nada se conhecia das realidades quilombolas, no que pese o aumento de pesquisas, teses artigos e publicações com o tema dos quilombos, como atestam Brandão e Jorge (2016). Também o Estado e a sociedade em geral se debatiam na tentativa de compreender a natureza social e cultural desses grupos, fazendo com que a questão da “diferença” e da “desigualdade” se tornassem temas recorrentes na academia em busca de compreender seus significados na relação com a sociedade moderna e capitalista. Por sua vez, também serão esses mesmos temas a se colocarem diante do Estado brasileiro que passa a legislar políticas públicas, políticas sociais e de proteção social em conformidade ao reconhecimento da sociedade brasileira como multicultural e pluriétnica. O debate se reflete na forma pela qual a ciência é construída, em como aborda realidades concretas, específicas, datadas e, assim, particularizam a construção de seus aparatos teóricos e metodológicos, nos quais a contribuição antropológica em estudos etnográficos se farão de fundamental importância.

A ação do Estado, segundo Brandão e Jorge (2016, p.65), assumirá uma “perspectiva tipicamente multiculturalista”¹⁵, de modo a tratar questões relacionadas as relações raciais e aos problemas advindos da desigualdade entre grupos de cor ou raça. Ao mesmo tempo, a antropologia traz para o “cenário repleto de termos jurídicos”, a questão da “identidade”, da “etnia” e dos “quilombos”, num esforço monumental para vencer interpretações limitadas com consequências sérias para com a população que pretende a garantia de seus direitos. O discurso antropológico assumirá então, um papel significativo na construção e atribuição de significado à produção das diferenças, compreendendo e dando concretude às relações de alteridade existentes na realidade social.

Com isso, o debate da natureza da categoria “quilombo”, se constitucional ou não, o embate entre agentes públicos e o movimento negro a par do crescente movimento quilombola e, de como interpretar a categoria “remanescente das comunidades quilombolas” presentes na Constituição de 1988

15 Não sendo possível tratar da questão do multiculturalismo no âmbito deste texto, remeto o leitor ao livro *Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*, de minha autoria e publicado em 2015 pela Autêntica, de Belo Horizonte.

(BRANDÃO e JORGE, 2016), será o ponto desafiador do diálogo acadêmico com a dimensão jurídica e política da nação brasileira. Esse debate adentra os anos de 2000, chegando aos dias de agora, como se verá à frente. Mas, cabe registrar que as dificuldades também se davam no interior dos grupos negros organizados. Como dizem Souza e Bustolin (2018), entre os anos de 1990 e 2005, havia divisões no seio do movimento negro urbano e alguns grupos não pleiteavam exclusivamente a propriedade fundiária, questão central para as comunidades negras rurais, senão que pleiteavam indenização por parte do Estado brasileiro como dívida da escravidão. Com isso, fragilizava-se a luta pela posse e propriedade coletiva da terra das comunidades negras que necessitavam contar com os apoios externos, dentre eles do movimento negro, cindido no seu interior por objetivos diversos.

Nesse contexto, cresce o debate e o confronto de diferentes percepções da realidade negra no campo, como também cresce o debate acadêmico via estudos e pesquisa, construindo um maior entendimento da complexidade da categoria “quilombo” para além de sua dimensão historiográfica já consolidada no campo científico e no meio social e, portanto, de sua dimensão frigorificada como afirma Almeida (2002). Assim, os estudos etnográficos realizados antes de 1988 e depois dessa data, já em pleno Séc. XXI, permitem que se supere os limites da noção de anterior de “quilombo” dando lugar à noção atual definida em 1994, pelo Comitê Quilombos, da ABA, hoje Grupo de Trabalho Terras de Quilombos. Conforme afirmam Oliveira e Muller (2016),

“O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por 321 organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. [...] o termo “remanescente de quilombo” vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. (ABA, 1997:81).” (p. 320/321).

O debate chega ao presente século, portanto, em meio a uma crescente discussão tanto no universo social, como no acadêmico e político. Após a promulgação da Carta Magna de 1988, as conquistas influenciadas pelo Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e pelos artigos 215 e 216 do Capítulo III, sobre Educação, Cultura e Desporto, serão cada vez maiores e assumem um tom jurídico-político que reordena a luta em termos mais institucional e, de certa forma, em parte distanciada dos grupos que estão na sua base. Intensifica-se o debate entre academia e Estado, porém, não significa uma perda da centralidade da luta dos grupos negros no meio rural que, muitas vezes, desconfiam do processo mas o acompanham, revendo e compreendendo os significados envolvidos. A sua vez, estes, cada vez mais, se fazem sujeitos políticos a demandarem direitos, assumindo as categorias forjadas externamente a eles próprios. Como pode-se compreender a seguir, não por acaso.

Diferentes estudos etnográficos resultam na inserção de antropólogos no campo e que junto com a atuação de integrantes do movimento negro e outros atores sociais no interior desses grupos trazem informações novas, intermediando processos entre as partes, potencializando reflexões que contribuem para que os dois lados — o institucional e o local — refaçam os passos. No processo, de modo lento, mas reflexivo, os grupos negros no meio rural se apropriam das categorias acadêmicas — entre estas, a de “quilombo” — e das categorias institucionalizadas — como a de “comunidade de remanescentes de quilombo” — para evidenciar as diversas formas de ser “quilombola” e de pertencerem à uma comunidade de quilombo, cuja terra é, também, um território — “território quilombola”.

Tal movimento expressa o diálogo de três instâncias: a sociedade, a academia, o Estado e o trânsito das categorias em que a problemática negra foi e é colocada. Os grupos negros ao se autodefinirem como quilombolas impõe à sociedade o reconhecimento de sua existência, sua identidade e pertença étnica, se organizando e lutando em seus próprios termos. Na luta e na pressão social dos diferentes grupos, obrigam o Estado-nação a incorporá-los como sujeitos de direitos no âmbito da proteção social e, assim, conquistam meios pelos quais gestam seu próprio desenvolvimento no interior da nação brasileira. Porém, não sem conflitos.

Entre 2005 e 2015 evidenciam-se as contradições e os conflitos entre projetos próprios dos grupos negros que buscam sua independência e autonomia pela conquista definitiva da terra em torno da titulação coletiva de seus territórios e o projeto desenvolvimentista da nação brasileira ordenada sobre outros princípios. Como diz Costa Filho (2016), o maior desafio está em “compatibilizar direitos universais e direitos étnicos ou específicos, políticas públicas universais e políticas públicas diferenciadas” (p. 276). A isso, se acresce a morosidade dos processos em mãos dos órgãos estatais, o recrudescimento de ameaças à terra quilombola, às lideranças, a questão da discriminação racial que, entre outras limitações, como diz este autor, constituem “diques” ou barreiras a serem vencidas (COSTA FILHO, 2016).

O período terá como marca principal, a intensificação dos processos de reconhecimento dos quilombos perante órgãos estatais competentes, dentre estes, a Fundação Cultural Palmares; o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA); ministérios; secretarias, etc. Mas será também um período marcado por contradições entre órgãos públicos nacionais e estaduais, no tocante a quem corresponde titular, já que decretos diversos ora apontam um órgão, um ministério, ora definem outro num emaranhado que divide os processos em andamento, bem como alteram os critérios pelos quais os grupos podem ou não obter reconhecimento e seguir as demais etapas legais de obtenção definitiva de suas terras.

Conforme Brandão e Jorge (2016) “se, por um lado o Estado se mostra permeável à questão quilombola, por outro, apesar de um leque de direitos ter sido constituído, estes não são efetivados de fato” (p. 92). Para Aruti (2006), o reconhecimento na esfera pública e a autoidentificação implicam quatro processos: nomeação; identificação; reconhecimento e territorialização. A sua vez, diz o autor, conduz ao desafio de trabalhar com dois universos, por vezes, incompatíveis: o da análise científica e o da interpretação e intervenção jurídica. Nesse contexto o antropólogo torna-se “perito” em processos judiciais relativos aos direitos quilombolas e o trabalho antropológico se faz fundamental na elaboração dos chamados “laudos territoriais” das “comunidades remanescentes de quilombos”. Assim:

“a relação dialética entre identidade e direito quilombolas se inscreve em diversos campos de luta. E a ideia de luta — por reconhecimento, identidade e direito — é definida segundo dois processos sociais que se articulam de forma mútua na sociedade mais ampla: a opressão, a discriminação e a exclusão por parte dos setores sociais do entorno quilombola e a libertação, a aceitação e a inclusão por parte das comunidades quilombolas.” (FALBO; FALCÃO; MATHEUS, S.d, p. 2)

Com isso, dizem os autores, o que se torna obrigatória é a ação coletiva e a organização em movimentos sociais de luta que irão em busca de formas ou tipos de reconhecimento que correspondem e permitem questionar a luta por reconhecimento como luta por libertação, segundo três aspectos: a administrativa, via Laudos Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) com base no Art. 68; a antropológica que implica o trabalho de campo, a realidade empírica e o diálogo com as lideranças. O processo de luta por direito e pela identidade quilombola supõe, então, “processo social de luta para “fazer acontecer”, na medida que a luta pelo reconhecimento da identidade quilombola faz parte da luta para reconhecimento do direito dos quilombolas à terra pelo fato de serem quilombolas” (FALBO; FALCÃO; MATHEUS, S.d., p. 3).

A sua vez, ainda na voz desses autores, cabe ao antropólogo “o papel de identificar a estruturação interna do grupo e os seus processos sociais interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias nativas de autoidentificação” (p.7). Citando O’Dwyer afirmam também, que se faz necessário compreender que a etnicidade, assim como a concepção de um território fixo, surgem em meio a conflitos e “é, pois, tarefa do antropólogo investigar como o território é pensado pelo grupo no presente” (p. 8).

Nesse contexto de disputa, interpretação e intermediação, a academia e os antropólogos, se fazem interlocutores fundamentais no interior da luta quilombola colocando em relação as categorias científicas de seu campo com as categorias jurídicas no diálogo com o Estado, mas também atuam fazendo emergir dos próprios grupos as categorias que dizem deles, dizem de suas histórias singulares, categorias nativas que irão embasar a batalha por identidade e direitos.

Pode-se dizer que o período é de intensa vivência e troca a partir das realidades internas de cada grupo desde aqueles em organização e os já organizados pela luta comum. Significa também que o trânsito das realidades negras no campo irá corresponder ao trânsito das categorias no mundo acadêmico, no movimento social, no interior dos próprios grupos e se farão categorias moventes no discurso das políticas públicas do Estado e da nação, de acordo com os interesses em jogo em cada contexto particular, tal como aqui está proposto.

Os exemplos que se seguem estão desenvolvidos em outro texto (GUSMÃO, 2013), no qual busquei demonstrar que a luta pela terra é responsável por implementar outras formas de ser e estar no grupo e/ou na sociedade. A luta implica também, mudanças nas formas tradicionais de organização interna dos grupos, pois o dispositivo legal — ART. 68 — não reconhece a propriedade coletiva da terra e requer a presença de um responsável legal que tomará a forma de uma associação de moradores, com estatuto jurídico para responder por todos.

Portanto, no interior dos grupos quilombolas também acontecem mudanças. Muitas vezes, as lideranças tradicionais exercida pelos mais velhos são passadas para as mãos dos mais jovens, nem sempre, com a mesma experiência política dos que lhe antecederam. O fato traz conflitos internos, divisões e dificuldades de diálogo com os agentes e agências que atuam na comunidade. A sua vez, a associação passa a ser o agente mediador das relações internas ao grupo e deste para com os poderes locais, estaduais e nacionais constituídos. Essa mudança se faz intermediada por entidades civis, ONGs, pesquisadores e outras agências. Faz-se, também, mediada por órgãos públicos, cujo dever no âmbito estadual e federal é o de colocar em ação os dispositivos de direito presentes no Art. 68. A título de exemplo, cita-se aqui o caso paulista representado pelo Vale do Ribeira, ainda entre 2005 e 2010, e que evidencia o papel do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) órgão estadual e do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), no processo de reconhecimento dos grupos quilombolas desta região.

O caso do Vale do Ribeira (SP), conforme Gusmão (2013), demonstra como as categorias jurídicas utilizadas pelo ITESP e pelo INCRA

e a reconfiguração identitária dos grupos negros dessa região, se movem entre um antes e um depois do processo de reconhecimento como “remanescentes de quilombo” em decorrência das mudanças internas e externas, bem como, mostra o surgimento de novas categorias referenciais no interior do grupo. No antes, a coletividade considerava a si mesmos como negros ou pretos e ao seu lugar como um “lugar de pretos”; depois do reconhecimento passam a designarem-se como “quilombolas” e ao seu lugar como um “quilombo”. A questão não é simplesmente semântica, senão que envolve outra percepção de si mesmos que vem acompanhada de modelos quanto ao que é ser negro e quilombola, quase sempre destituído da história, dos valores e práticas locais. Assim, o ser negro e quilombola surgem de injunções externas, próprias do movimento social e seus agentes e, também, está referido aos termos contidos nos documentos jurídicos e legais que definem os direitos. Aqui, conflitam as perspectivas dos órgãos públicos encarregados de atuar e definir os direitos desses grupos, entre eles o INCRA e o ITESP, respectivamente órgãos nacional e estadual no tocante aos direitos dos quilombos, do qual o Vale do Ribeira é um exemplo dentre muitos outros. (GUSMÃO, 2013). A seguir, transcrevo com pequenas alterações as afirmações de então, à guisa de complementar o exemplo em tela.

As contradições dos discursos oficiais, segundo Vieira (2009), alteram normas e decretos através de Instruções Normativas (IN), com implicações não só quanto aos procedimentos iniciais necessários à abertura de processo referente aos direitos sobre a terra ocupada pelos grupos negros do Vale do Ribeira, como acaba por substituir o termo *território* pelo termo *terra*. Aparentemente inocentes, tais termos são categorias plenas de implicações diversas que afetam a vida dos grupos negros. A “terra-território” é uma terra imantada pela história do grupo e suporte das relações destes para com ela e das relações entre os membros do grupo. Diz de uma memória que se estrutura em torno de uma terra comum, quase sempre tida como de direito de um grupo de parentes. Por outro lado, o termo “terra” coloca a terra comum, o território, na categoria de “terra-mercadoria”, uma terra definida pelas regras do mercado e assentada no direito jurídico de propriedade privada. Diz Vieira (2009),

“Ao utilizar o termo *terra* ao invés de *território* perde-se a dimensão simbólica da identidade do quilombo e o fato do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) ser *devidamente fundamentado em elementos objetivos* pode apontar para a premissa falsa de que o universo simbólico é desprovido de objetivo.” (p.24)

A região do Vale do Ribeira comporta diferentes grupos, os quais se denominam como: “ribeirinhos”, “indígenas”, “caiçaras”, “povos da floresta”, “quilombolas” e, finalmente, são todos, “comunidades tradicionais”. Na mesma época em Paraty, na região sul do Rio de Janeiro, onde vivem os Negros de Campinho da Independência, surge organizações do tipo “Fórum de Comunidades Tradicionais Quilombolas, Indígenas e Caiçaras”, as quais se destinam a administrar os interesses dos diferentes grupos numa dada região frente aos projetos locais, estaduais e nacionais que possam afetar suas vidas e direitos. Da mesma forma, em nome das comunidades tradicionais, se unem caiçaras, posseiros, quilombolas na região da Juréia, já no Vale do Ribeira, criando a União dos Moradores da Juréia (UMJ), órgão igualmente destinado a mediar os interesses externos sobre a área que habitam e a intermediar junto a ONGs, entidades civis privadas e públicas e órgãos governamentais projetos de interesse comunitário. O presidente de uma associação quilombola dentre as existentes no Vale do Ribeira naquele momento, afirmava que todos na sua comunidade, seriam “quilombolas” e parte de uma “comunidade tradicional”. O fato não é de somenos importância: a categoria “povos tradicionais” que lhe é atribuída nos termos do Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003, é também uma categoria gestada em estudos acadêmicos e torna-se termo de referência de políticas públicas, passando a ser incorporada pelos sujeitos em seu movimento e luta, posto os significados e os possíveis benefícios decorrentes das categorias construídas em diferentes instâncias da vida social.

O exemplo não apenas demonstra as contradições dos discursos oficiais, mas demonstra como os grupos se apossam das categorias referenciais presentes no jogo político, auferindo assim, espaços de negociação e de ganhos perante aqueles que lhes devem assegurar direitos. Pode-se dizer, então, que apesar dos impasses e retrocessos, que o período de 2005 a 2015, demarca também, conquistas significativas na luta quilombola e na antropologia

como ciência da ação ou em ação, com ênfase no papel dos antropólogos como técnicos habilitados na realização dos laudos antropológicos que sustentam as demandas dos grupos perante o Estado, tal como aconteceu no Vale do Ribeira.

Contudo, cabe afirmar que por mais que os antropólogos sejam intérpretes da realidade quilombola são eles, também, mediadores posto que, os laudos antropológicos necessários na luta por reconhecimento de diferentes quilombos, se torna instrumento fundamental no diálogo, entre um campo científico — a antropologia — e o papel que desempenha como mediação entre “a ordem oficial e a não oficial dos direitos” como diz Rocha (2010). Fato que, segundo a autora, coloca:

“a relação entre os antropólogos e as comunidades estudadas; a relação entre antropologia e o direito, quer na construção e na definição das características dessa categoria [quilombo; quilombolas] quer em sua aplicabilidade prática na elaboração de um trabalho pericial — laudo antropológico ou Relatório Técnico de Identificação e Delimitação; a relação necessariamente tensa e construtiva entre o antropólogo como um estudioso e o antropólogo enquanto cidadão são questões que necessitam maiores esclarecimentos.” p 41

Questões que, sem dúvida, expõe no trabalho do antropólogo, o papel da academia, das categorias que sustentam os trabalhos de campo — as etnografias — e, fundamentalmente, tornam a mediação entre sujeitos de direitos com técnicos habilitados pelo campo científico e seus aportes teóricos com categorias explicativas próprias, como nem sempre estando em acordo com os próprios direitos institucionais e seus aportes legais e jurídicos. Chagas (2012) citando Marés de Souza e Filho, afirma que:

“Por um lado, o direito não consegue resolver sozinho esta relação porque é incapaz de decidir sobre direitos que são estranhos a seus códigos e a antropologia, por seu turno, tem que agregar a seus fundamentos a normatividade do direito. Esta junção, ora vistas com lentes mais antropológicas, ora mais jurídicas, rompe com a autossuficiência do direito, mas rompe também, com o isolamento da antropologia.” (p. 261)

Nesse sentido, pode-se dizer que no encontro de dois campos de conhecimento, na busca de explicações que assegurem o direito de reconhecimento do território quilombola, como afirma Chagas (2012) configura-se uma “inter e multidisciplinaridade requerida ao campo dos direitos socioculturais” que realçam a dimensão do trabalho dos profissionais da antropologia. Destaca-se assim, a importância das “pesquisas que traz a lume conhecimentos da prática social como se estende para questões de reconhecimento que envolvem conceitos jurídicos”. (p. 263) Mas, não só. O’Dwyer (2012), complementa dizendo que:

“Como praticantes da antropologia, porém, continuamos a apresentar nosso ponto de vista construído pelo saber disciplinar e experiencial, o qual envolve, pelas implicações desse tipo de tradução etnográfica, a responsabilidade social dos antropólogos diante de indivíduos e grupos que investiga.” (p.243)

Assim, retornamos ao requisito da moral e da ética de que falávamos no início deste texto, posto que nós antropólogos somos, também, cidadãos de uma nação conflitiva e tensa em termos da realidade desigual e multicultural como a brasileira. Como tal, somos igualmente, devedores de uma ética e de uma moral que, no caso da antropologia se ajusta a um Código de Ética¹⁶, porém, isso não significa que não existam tensões diversas a envolver o trabalho antropológico e o próprio antropólogo.

De 2015 a 2019: que futuro?

Com este panorama parcial do contexto que envolve os processos de conhecimento e reconhecimento das “comunidades remanescentes de quilombo” e do papel da antropologia e o fazer antropológico, com suas categorias analíticas e campo teórico, pergunta-se, à guisa de conclusão: que futuro?

¹⁶ Código de Ética da ABA, criado em 1950 e revisto na década de 1980, não admite aos seus filiados se posicionarem contra os direitos das minorias sociais. Vide: OLIVEIRA, 2016

De 2015 a 2019 o quadro mais geral das lutas das “comunidades remanescentes de quilombo” continua com as questões já expostas, mas o período é de suma importância, em razão das mudanças governamentais. Após um período favorável aos direitos das minorias e representado pelos governos petista entre 2003 a 2010 e, depois, de 2011 a 2016, o país encontra-se agora em turbulência e em busca de caminhos. Com o fim da era petista, o país adentrou uma era de incertezas e de retrocessos com consequências ainda não inteiramente avaliadas.

O momento presente revela-se como de fragilização ou mesmo perda das conquistas em nome da diversidade social, cultural e étnica do país, obtida com a Constituição de 1988. Aparentemente, encerrou-se um ciclo e não está claro o caminho a ser seguido. O que é claro é a proposta do Estado-nação com seu modelo desenvolvimentista e neoliberal.

Como diz Ribeiro (2012), “Após várias décadas de proeminência do discurso sobre desenvolvimento, não há mais lugar para inocência” (p. 197). O que isto significa? Segundo o autor, o desenvolvimento sempre implica transformação que coloca indivíduos em posição de poder diferentes. No caso do Estado-nação e dos quilombolas como isso se expressa? Sem dúvida, seguindo o raciocínio de Ribeiro, os quilombolas são agora sujeitos em desvantagem perante o Estado que ainda opera com as conquistas de 1988, porém, atua de modo a enfraquecê-las. Nesse sentido, como sistema classificatório, o desenvolvimento permite que estereótipos se façam instrumentos de sujeição, de discriminação, de negação, dos chamados “diferentes”, entre esses, os negros. Como disse o presidente eleito em 2019, citado por Suppo (2019, p.1/2):

Tudo é coitadismo! Coitado do negro, coitada da mulher, coitado do gay, coitado do nordestino. (...) Setenta por cento dos afrodescendentes que entram pela política de cotas (na universidade) são bem de vida. (...) Somos todos iguais perante a lei, somos um só povo, embaixo de uma só bandeira, um só coração verde e amarelo. (...) Eu fui em um quilombo em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas (...) não fazem nada e nem para procriador eles servem mais.

Suppo (2019), afirma ainda, que “os quilombolas são considerados nesses exemplos como um triplo problema: entrave ao desenvolvimento do país; massa de manobra de ONGs e grupo não integrado à nação brasileira” (p.2). Diante desse quadro, o discurso oficial se expressa por meio de categorias como: “liberdade”; “bem-estar”; “direitos”; “soberania”; “representação” e “democracia” (RIBEIRO, 2012). Contudo, o que elas trazem de concreto é a sujeição do chamado “outro” e de suas vidas. Nesse contexto, é bom lembrar o papel da antropologia: uma ciência que nega a prática científica conservadora de enfatizar as diferenças em detrimento dos direitos. Como se posicionará a antropologia diante do que está por vir? As controvérsias são muitas, mas, como diz O’Dwyer (2012):

“é responsabilidade do antropólogo não criar uma esfera de poder decisório com caução da ciência, mas, em nome dos princípios da autonomia e dos valores da prática da disciplina antropologia, adotar uma perspectiva compreensiva sobre as representações e ações sociais dos indivíduos e grupos inseridos nesse contexto de reivindicação de direitos territoriais.” (p. 243)

O desafio é e será o de estabelecer pontes de interpretação e de mediação que possibilitem assegurar os direitos territoriais coletivos de modo que os mesmos ganhem a visibilidade em vias de se perder, considerando para tanto, o papel das chamadas etnografias e a possibilidade de debater *vis-a-vis* com a sociedade e com o Estado. A questão é complexa, mas a capacidade de interlocução do antropólogo com os sujeitos pesquisados e sua mediação para com o aparelho do Estado e suas agências, ainda se encontram disponibilizados. Nesse sentido, importa compreender, não o que conceitos, categorias significam, mas, como instrumentos de explicação dos fatos sociais, “o que eles permitem acessar e entender dos processos que envolvem direitos territoriais coletivos” (CHAGAS, 2012, p. 283). Para a autora, “o desafio ao saber antropológico é conseguir explicitar o saber das comunidades sobre o que significa tais investidas de objetivação em suas afirmações e possibilidades de ser.” (p. 290)

Tal como afirmei em 2013, concordo com Vânia Fialho (2016) que ao citar Avritzer, afirmava que nos primeiros meses de 2016 — e não é diferente em 2019 — estávamos todos defronte ao desmonte do Estado brasileiro. Dizia então Fialho:

“e nos deparamos com uma onda conservadora que retoma o que Avritzer (1995) afirmava para a década de 80 passada sobre as características do funcionamento da democracia brasileira. O autor chamava atenção para:

(a) persistência de um comportamento não-democrático das elites políticas, que continuavam seguindo estratégias patrimonialistas e corporativistas;

(b) a dissociação entre práticas políticas democráticas no nível da institucionalidade política e a persistência de práticas não-democráticas no nível micro; e

(c) a não aceitação da cidadania civil e social que se traduzira na rejeição ou desconhecimento dos avanços constitucionais nesse campo, assim como na impossibilidade de um pacto social (AVRITZER, 1995, p. 109)”.

Continua a autora:

As esferas de negociação, que começaram a se estruturar a partir da primeira gestão do governo Lula, não foram suficientes para garantir que o Estado interagisse com membros da sociedade civil em suas capacidades individuais ou coletivas. Os ranços da arcaica estrutura de poder no Brasil teimam em negar o caráter moral de comunidade que os grupos populacionais (nos quais estão engendradas as criativas formas de mobilização e agenciamento políticos dos povos e comunidades tradicionais) acionam.” (FIALHO, 2016, p. 174)

O que é claro e não se pode negar é que no Brasil, as conquistas dos movimentos sociais, em particular, do movimento negro e indígena por terra, trabalho, educação e equidade, por mais barreiras que ainda encontrem em sua efetivação, mexe com a sociedade, mexe com os poderes instituídos (GUSMÃO, 2016). Nesse movimento contínuo, expressa-se a força dos grupos sociais, da sociedade e, com ela, a potencialidade de se romper diques e refazer a história. Assim, pode-se afirmar que a luta dos oprimidos, dos invisibilizados socialmente, dos excluídos por direitos, continua e diz da necessidade de caminharmos juntos, negros, brancos, sujeitos de todas as cores, de todas as origens e procedências, na construção de uma sociedade de aprendizagem, uma sociedade verdadeiramente intercultural que possibilite uma plena cidadania e, com isso, uma nação coesa e livre.

Referências bibliográficas

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997 [1994].

ALMEIDA, Alfredo W. B. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996). *Quilombos em São Paulo – Tradições, Direitos e Lutas*, Secretaria de Justiça e da defesa da Cidadania/ITESP, São Paulo, 1997. p. 121-138.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. *Cadernos do Naea*, Belém, UFPA, 1989 p. 163-196.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'Dwyer, Eliane C. (Org) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro:FGV/ABA, 2002 p. 45-81.

ALVES, Gilberto Luiz. *O trabalho didático na escola moderna*. Formas Históricas. Campinas (SP): Autores Associados, 2005.

ANDRADE, Lucia; TRECCANI, Girolamo. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, Raimundo (Org.) *Direito Agrário Brasileiro*. São Paulo: L Tr, 1999 p. 593-656.

ARRUTI, José Mauricio A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *MANA*, Vol.3 n. 2. Rio de Janeiro, Oct., 1997. p. 7-38.

_____. *Mocambos: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras, In: POUTIGNAT, P.; STREIFF FERNART, J. (orgs.), *Teorias da identidade*, São Paulo, Ed. Unesp, 1988, p. 185-227.

BEZERRA, Marcos Otávio. Prefácio. In: VALLE, Carlos G. *Etnicidade e Mediação*. São Paulo; Annablume Editora, 2015 p. 7-12.

BRANDÃO, André A.; JORGE, Amanda L. Estado e comunidades quilombolas no pós-1988. *Sociedade em Debate*, v.22, p. 65-97, 2016 Disponível em: <http://revistas.ucpel.edu.br/index.php/rsd/issue/view/108/showToc> Acesso em: 15/01/2020.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CÂNDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O mal estar da ética na antropologia prática” In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (org.) *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*, Niterói, EdUFF, 2004. p.21-32.

_____. O movimento dos conceitos na antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *O trabalho do antropólogo*, São Paulo/Brasília, Ed. Unesp/Paralelo 15, 2000.

CHAGAS, Mirian de Fátima. A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos*, Vol.7, nº 15, Porto Alegre, July 2001 p. 209-235 Disponível em : <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a09.pdf> Consultado em 15/01/2020.

_____. Da invisibilidade jurídica aos direitos de coletividades: fazer antropológico em terra de quilombos. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012, p. 255-297.

COSTA FILHO, Aderval. Quantos Diques Devem Ser Rompidos: instâncias de decisão e entreves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins (Org.) *Direitos dos Quilombos e Deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 275-288.

DIEGUES, Antonio C. S. A. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.

DUTRA, Mara Vanessa F. (Org.) *Direitos Quilombolas: um estudo do impacto da cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2011.

FALBO, Ricardo; FALCÃO, Monique; MATHEUS, André. Quilombolas, colonialidade do poder e descolonização epistêmica. Trabalho apresentado no *IV Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas*. Disponível em: https://www.academia.edu/8102981/Trabalho_apresentado_no_IV_Congresso_Internacional_do_N%C3%BAcleo_de_Estudos_das_Am%C3%A9ricas_QUILOMBOLAS_COLONIALIDADE_DO_PODER_E_DESCOLONIZA%C3%87%C3%83O_EPIST%C3%8AMICA?auto_download=true&email_work_card=view-paper Acesso em: 14/12/2019.

FIALHO, Vânia. Problematizando a garantia dos direitos quilombolas: arenas de negociação e ações do Estado. *Revista Ambivalência*, V.4, N.7 p. 155-176, Jan-Jun/2016.

GUSMÃO, Neusa M. M. *Campinho da Independência – Um caso de proletarianização caiçara*. Dissertação de mestrado, FFLCH/PUCSP, São Paulo, 1979.

_____. A questão política das chamadas “terras de preto”. *Textos e Debates – Terras e Territórios de Negros no Brasil*, Nuer/UFSC, v.1, n. 2, p. 25-38, 1991.

_____. Terras de Preto: revisão constitucional e direitos. *Boletim da ABA*. Brasília, v. 18, setembro, 1993.

_____. *Terra de Pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995a (Biblioteca Palmares, nº 6).

_____. Caminhos Transversos: território e cidadania negra. In: O’Dwyer, Eliane C. (Org) *Terra de Quilombos*. ABA, Rio de Janeiro, Julho, 1995 b. p. 61-78.

_____. Da antropologia e do direito. *Revista Palmares*, n. 1. Brasília: Fundação Palmares, 1996 p. 1-13.

_____. Africanidades e Brasilidades: desafios da formação docente. *REALIS- Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais*. Vol.2, nº 1, jan-jun, 2012 p. 93-108.

_____. Comunidades Rurais ou Quilombolas? Um debate em torno de categorias e experiências. In: GODOI, Emilia P.; MENEZES, Marilda A. (Orgs.) *Uma Terra Para Se Viver. Assentados, colonos e quilombolas*. São Paulo: Annalube ; Brasília: CNPq, 2013, p.215-235.

_____. *Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Quilombo Campinho da Independência: direito insurgente, luta quilombola e educação. In: ROJAS, A.; PIRES, Antonio Liberac C. S.; GOMES, Flávio dos Santos. *Territórios de Gente Negra. Processos, transformações, adaptações sobre Colômbia e Brasil*. Coleção Uniafro, v. 17, Cruz das Almas: Editora UFRB; Belo Horizonte: Editora Fino Trato, 2016. p 359-378.

_____. Antropologia, Educação e Ética: desafios no e do campo científico. *Revista Antropolítica*, n. 50, Niterói, p.328-349, 3 quadri., 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42067/29843>.

JORGE, Amanda L.; BRANDÃO, André. A produção social da “questão quilombola” no Brasil. *Revista O Social em Questão*. Ano XIX, nº 35, 2016 p. 349-374 Disponível em: <http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=16&infoid=452&sid=49> Acesso em: 10/01/2020.

LEITE, Ilka B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf Acesso em 21/12/2019.

MUSSOLINI, Gioconda. *Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

O'DWYER, Eliane. (Org.). *Terra de quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. “Nation Building” e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012 p. 236- 253.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. Introdução: Direitos dos Quilombos e Deveres de Estado. In: OLIVEIRA, Osvaldo (Org.) *Direitos Quilombolas e Dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 9-26.

_____; MÜLLER, Cíntia Beatriz. Considerações Finais – Direitos Quilombolas: identidade, práticas culturais e território. In: OLIVEIRA, Osvaldo (Org.) *Direitos Quilombolas e Dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 315-326.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. *O Campesinato Brasileiro. Ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Estudos Brasileiros, 2ªEd., Petrópolis: Vozes, 1976.

RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico* Disponível em: <http://assessoriajuridicapopular.blogspot.com.br/2010/10/direito-insurgente-e-pluralismo.html>. Acesso em 14/01/2020.

RIBEIRO, Gustavo L. “Prefácio” In: VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Pedro (orgs.) *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 9-12.

_____. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012 p. 197-229.

ROCHA, Gabriela de F. Figueiredo. A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar. *E.Cadernos*, CES, 07/2010 p. 28-50. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.417> Acesso em 10/01/2020.

SOUZA, Igor Thiago S. de; BUSTOLIN, Cíntia. Quilombos na Cena Política: experimentos organizativos do Maranhão-Brasil. *Revista Percursos*. Florianópolis, V.19, n° 39, p.28-49. Jan/abr, 2018.

SCHUCH, Patrice; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt; FONSECA, Claudia. Apresentação. In: SCHUCH, Patrice; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt; FONSECA, Claudia. *Infâncias e Crianças. Saberes, tecnologias e práticas*. Civitas, Porto Alegre, V.13, n 2, p. 205-220, maio-ago. 2013.

SUPPO, Hugo R. Brasil Século XXI: o “*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*” versus o “*quilombismo*”. Trabalho apresentado no X Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Julio/Agosto, 2019. Disponível in: https://www.academia.edu/40082485/BRASIL_S%C3%89CULO_XXI_O_BRASIL_ACIMA_DE_TUDO_DEUS_ACIMA_DE_TODOS_VER_SUS_O_QUILOMBISMO Acesso em 22/01/2020.

VALLE, Carlos G. *Etnicidade e Mediação*. São Paulo; Annablume Editora, 2015.

VIEIRA, Rosana B Menezes. *Embaraços e lacunas do jogo político da regularização dos territórios quilombolas paulistas*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Curso de Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP, 2009 (Orientação: Neusa M. M. Gusmão).