



HAL
open science

A ETNICIDADE DOS QUILOMBOLAS E A RELIGIÃO DOS EVANGÉLICOS: UM EXEMPLO DO BAIXO AMAZONAS

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. A ETNICIDADE DOS QUILOMBOLAS E A RELIGIÃO DOS EVANGÉLICOS: UM EXEMPLO DO BAIXO AMAZONAS . Boletim Rede Amazônia, 1996. hal-01415851

HAL Id: hal-01415851

<https://hal.science/hal-01415851>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A ETNICIDADE DOS QUILOMBOLAS E A RELIGIÃO DOS EVANGÉLICOS: UM EXEMPLO DO BAIXO AMAZONAS¹

VÉRONIQUE BOYER

CNRS/IRD/CNPq/LAGET

Entre 1996 e 1999, uma pesquisa sobre o crescimento do movimento evangélico na Amazônia² me levou a fazer um amplo levantamento das situações encontradas em grupos de populações diversas para ter uma visão geral do fenômeno: conheci o interior da Zona Bragantina, trabalhei com colonos no sul do Pará e no Estado de Rondônia, visitei ribeirinhos no Médio Solimões e em Santarém, falei com os pastores nas cidades dessa região, conversei com antigos seringueiros no Acre, e acompanhei um curso teológico dirigido aos Baniwa evangélicos em São Gabriel da Cachoeira³. Estava faltando uma categoria de população, sobre a qual tinha poucas informações, tanto no que diz respeito à cultura quanto à organização social: as chamadas comunidades negras rurais ou quilombos.

Tinha conhecimento, claro, do que a imprensa relatava: que os quilombolas atuais são os descendentes de escravos africanos foragidos que fundaram vilas na mata. Sabia também, como todos, que em 1988, isto é, 100 anos após a abolição, o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias incluía um artigo (o 68º) estabelecendo que o Estado devia dar o título de propriedade definitivo aos remanescentes de quilombos ocupando a terra dos seus ancestrais. Por fim, eu sabia que muitos grupos no interior entraram logo com um pedido para obter a propriedade das suas terras enquanto quilombolas, isto é, querendo se beneficiar do artigo 68. Tudo isso me deixava pensar que as comunidades negras eram grupos conscientizados dos seus direitos e bastante organizados.

Apesar das minhas informações sobre quilombolas não passarem disso, me foi dito que entre eles também estavam entrando as Igrejas evangélicas. Eu tinha então de avaliar qual espaço elas estavam de fato conseguindo conquistar nesses grupos e quais segmentos de população estavam aderindo ao movimento evangélico. Por isso, resolvi seguir o conselho de Edna Castro⁴, que agradeço aqui, e escolhi

uma vila no interior do município de Óbidos, chamada o Silêncio do Matá, um lugar reconhecido como de quilombolas e onde havia alguns crentes.

O método aplicado em outros contextos, isto é, seguir as redes de relações entre evangélicos, se revelou logo inadequado para o Silêncio. A razão era simples: dispunha de pouco tempo, não conhecia as Igrejas de Óbidos e queria chegar rapidamente à congregação do Silêncio do Matá. A opção foi então entrar em contato com alguns simpatizantes do movimento negro que me foram indicados. Essa mediação era *a priori* um meio para chegar aos evangélicos do Silêncio do Matá. Mas percebi logo que esse caminho apontava para alguma coisa interessante: uma certa incompatibilidade em ser ao mesmo tempo quilombola e crente.

Com o intuito de restituir o clima da pesquisa e a minha descoberta do mundo dos quilombolas, gostaria de começar relatando algumas anedotas de campo que apontam para importantes variações no discurso militante e posições distintas em relação a ele. A meu ver, pode-se ordenar em parte essas maneiras diferentes de falar considerando um gradiente que vai do que se diz para os de fora até o que se diz dentro do grupo.

A primeira anedota diz respeito a meu encontro com um professor de Óbidos que me fora indicado, isto é, alguém de fora da comunidade, mas militante da causa negra. Depois de afirmar que os quilombolas encarnam a prova da resistência negra à ordem dominante branca, e que “eles [os negros do campo] são muito diferentes de nós [os brancos da cidade]”, ele encerrou a nossa conversa dizendo: “você é branca. Daí, eles vão te achar esquisita”. Fiquei perplexa, me perguntando se eu era a única branca esquisita ou se ele também era visto assim, já que se encaixava na categoria “nós brancos”.

Quando cheguei no Silêncio, estava quase convencida que ia encontrar um grupo bastante fechado,

¹ Esse texto é baseado em um artigo publicado em francês no *Journal de la Société des Américanistes* (2003), com título *Quilombolas et Évangéliques: une incompatibilité identitaire?* (réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne).

² Fiz um primeiro retrato da situação geral em Boyer (2001a).

³ Resultados desse trabalho de campo foram publicados em Boyer (2001b).

⁴ Professora e pesquisadora do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA.

de poucos contatos com o mundo exterior e hábitos bem diferentes de outros interiores que conhecia. A primeira frase de Conceição, a professora da escola que ia me hospedar, reforçou essa impressão quando afirmou que os limites espaciais do Silêncio sustentavam a sua particularidade sociocultural: “as raízes negras começam aqui, nesse território”.

A segunda anedota concerne ao resto da minha conversa com Conceição, que assume também o cargo de tesoureira da associação local de quilombolas. Depois de falarmos longamente da especificidade da identidade negra, das conquistas dos seus direitos pelos negros, do território negro etc., perguntei a ela se o termo negro era muito usado (uma curiosidade minha, pois não é usado nas baixadas de Belém ou em outros interiores). A resposta não deixou dúvida nenhuma: “não, as pessoas ainda não são bastante conscientizadas. Elas preferem *preto* [e após um silêncio, acrescentou:] na verdade, é *moreno*”. Não vou me deter sobre o uso desse eufemismo, mostrando a persistência do preconceito no íntimo do território negro. Só gostaria de salientar que, provavelmente, Conceição estava adaptando o seu vocabulário à sua interlocutora (branca, da cidade e de classe média) e que nem todos, na vila, tinham uma facilidade igual de romper com os preconceitos que sofreram, sofrem e interiorizaram, para poder usar uma nova terminologia.

Aliás, e será meu último exemplo, a tia da professora fez questão de esclarecer, na ausência de Conceição, que “aqui era lugar de escravos foragidos, que tinha alguns deles por aqui, mas que na minha família, não tinha não!” Ainda parece doloroso, para os mais velhos (e, pode-se supor, para os menos familiarizados com o discurso militante), aceitar a idéia de descender de escravos, mesmo que sejam escravos em revolta contra a opressão branca. Aparecia desta forma uma dificuldade perceptível em aderir, apesar da necessidade política, ao discurso identitário dos quilombolas tal como o formulam os militantes.

Exatamente como tinha previsto o professor de Óbidos, senti certa desconfiança para comigo da parte de algumas pessoas. No entanto, essa desconfiança não se devia ao fato de eu ser branca, mas sim de ter um tema de pesquisa esquisito do ponto de vista deles. Com efeito, estranhavam que uma pesquisadora vinda de tão longe se interessasse pelos evangélicos em vez de querer estudar a cultura negra (razão pela qual vieram anteriormente o professor de Óbidos, e outros⁵).

As manifestações das Raízes Negras no Baixo Amazonas

Antes de falar com mais detalhes sobre a relação entre quilombola e crente, é necessário apresentar

rapidamente o quadro geral do movimento de quilombolas no Baixo Amazonas.

Apenas um ano após a publicação do artigo 68, isto é, em 1989, um primeiro grupo da região se mobiliza para obter a titulação de sua terra enquanto remanescentes de quilombo, titulação que o grupo consegue em 95, ano da celebração oficial dos 300 anos da morte de Zumbi. Outros grupos seguem logo o mesmo caminho e, a partir de 90, associações semelhantes surgem nos municípios de Alenquer e Óbidos. Todas elas se agrupam, em 1997, formando a Comissão de Articulação do Baixo Amazonas. Desde então, o movimento não pára de crescer: em 1998, 229 comunidades negras rurais estavam identificadas no Estado do Pará, mas somente 11 delas tinham conseguido o título de propriedade definitivo de suas terras⁶.

Paralelamente à organização desse movimento de reivindicações políticas e territoriais, se acentua também o interesse pela história e cultura das populações de remanescentes de quilombo. Os estudos mostram que, entre 1778 e 1820, foram trazidos 38.323 escravos no Pará, a grande maioria oriunda do nordeste⁷. Foi também provado que, para a região do Baixo Amazonas (correspondendo ao Médio Amazonas atual), os escravos se concentravam nas cidades de Santarém, Alenquer e Óbidos, trabalhando na criação de gado e em produções extrativistas como o cacau, a castanha e a borraça⁸. Os historiadores descobriram traços de expedições punitivas datando do início do século XVIII, comprovando que os fugitivos fundaram, não muito longe da cidade de Óbidos, uma primeira comunidade conhecida como “Quilombo do Trombetas” que chegou a ter uma população de 2.000 pessoas antes de ser destruído em 1823. Supõe-se que as 13 comunidades negras identificadas no município de Óbidos⁹, entre as quais o Silêncio do Matá, descendem deste quilombo histórico^{10,11}.

É neste contexto de crescente interesse pelos quilombolas e de forte mobilização das populações, com o intuito de reforçar os laços entre as comunidades negras, que a Organização Cultural de Óbidos (ACOB) decide realizar, em julho de 1998, o primeiro encontro de uma série conhecida como a das Raízes Negras. O evento do Pacoval é tão bem sucedido que, no segundo, em junho de 1990, comparecem não só delegações das comunidades de Alenquer, Óbidos e Oriximiná, mas também representantes de ONGs, como o CEDENPA (Centro de Estudos e de Defesa do Negro no Pará). O CEDENPA se mostra entusiasmado e encoraja a organização do terceiro encontro das Raízes Negras no Silêncio do Matá, em julho 1990.

⁵ Referindo-se ao início do movimento negro no Silêncio, Conceição insistiu sobre o papel do professor acima mencionado, o qual teria conquistado pouco a pouco a confiança de uma velha senhora pelo interesse que demonstrava pelas histórias da sua infância: “Antes tinha essa velha desconfiada, que não falava com os brancos. Mas ela se confiou a Daniel. Ela contava o que seus pais tinham falado para ela. Antes ninguém levava a sério. Agora mudou”. Esse relato aponta para um paradoxo interessante: para emergir, a identidade positiva de quilombolas, pelo menos no Silêncio do Matá, necessitou, em parte, do olhar de um branco vindo da cidade.

⁶ Ver E. Castro (2001).

⁷ Funes (1995: 50). Ver também Salles (1971).

⁸ Andrade (1995: 49-50).

⁹ Acedo & Castro (1998:15).

¹⁰ Andrade (1995:54)

¹¹ Deve-se notar que a palavra quilombo é pouco usada pelas populações, as quais preferem o termo mocambo. Veran (1999:6) o afirma a respeito do Estado da Bahia e Mari de Nasaré e Baiocci (1995: 39) faz a mesma observação para o Estado de Goiás. Enfim, a citação por E. Funes das palavras de um dos seus informantes leva a pensar que a situação não é diferente na região amazônica: “quilombo é uma invenção, o nome adequado é mocambo”.

Os habitantes do Silêncio ainda têm lembranças emocionadas da festa onde, claro, compareceram moradores de outras comunidades. Houve também visitantes da capital do Estado que fizeram demonstração de capoeira e de cultos afro-brasileiros, que nunca tinham visto antes. Sentiram-se por fim muito honrados com a presença de personalidades do movimento negro e escutaram com a devida atenção os seus discursos. A animação foi tão grande, rompeu tanto com a monotonia do dia-a-dia, que alguns não hesitam em qualificar o encontro de internacional.

Apesar de não estar na época (a data normal é agosto), a própria comunidade aproveitou o encontro para organizar a festa do seu santo padroeiro, São Benedito¹². É evidente que o fato desse santo ser representado como negro tem um significado especial numa comunidade quilombola, e que precisava ser exibido nesta ocasião. Além do que, a festa é também chamada *Aiuê*¹³, termo que alguns acreditam de origem africana¹⁴. A elaboração da identidade negra no Silêncio do Matá é desta forma intimamente ligada ao festejo de São Benedito e à devoção um santo negro.

Pode-se então razoavelmente supor que, quando a legitimidade de luta pela terra se afirma pela participação em festas católicas, uma coletividade se sente ameaçada pela presença, mesmo minoritária, de outro grupo religioso, e pelo interesse que esse suscita junto aos de fora. A desconfiança inicial em relação à pesquisa não teve outro motivo. Pois o problema ainda era sério: em vez de mostrar curiosidade para com as manifestações religiosas católicas associadas à cultura negra, em particular ao culto de santos de devoção e à festa do santo padroeiro, eu queria falar com os evangélicos da vila, observar suas práticas religiosas e recolher histórias de vida.

A capela católica é, portanto, um centro importante da sociabilidade local: é usada para as reuniões da associação de quilombolas e serve também para os encontros entre pais de alunos. Foi precisamente na capela que, depois da missa dominical, fui convidada pelo catequista, por outro lado secretário da associação de quilombola, a explicar as razões da minha vinda. Esclarecendo que ele estava cansado com “toda essa gente que vêm, pega a nossa cultura, e não implanta projeto nenhum para a comunidade”, incentivou o público (composto de mulheres, velhos e crianças), a perguntar o que se podia esperar de mim em troca da permissão de permanecer no Silêncio. Apesar da minha resposta claramente descartar a possibilidade de qualquer implantação de projeto de desenvolvimento, ela deve, porém, ter satisfeito o auditório, pois recebi a autorização de me aproximar da congregação evangélica.

A congregação evangélica Nova Esperança

A história da pequena congregação começa em 1993, quando o pastor da Assembléia de Deus de Óbidos encarregou o dirigente de São José, uma vila vizinha, de ir “visitar” o Silêncio do Matá para levar a seus habitantes a Boa Nova da volta próxima de Cristo. Diferentemente dos moradores do Silêncio, os habitantes do São José não se consideram, e não são considerados, como quilombolas. No entanto, como os casamentos entre famílias das duas vilas são freqüentes, os moradores são não só vizinhos, mas ainda às vezes parentes. O dirigente evangélico, Zé Pereira, também nasceu no São José, e é provável que ele tenha sabido se aproveitar dos laços de amizade e de parentesco, mesmo indiretos, para se introduzir no Silêncio, convencendo aos poucos alguns indivíduos a abraçar a causa de Cristo. Em 1997, a congregação Nova Esperança reunia umas trinta pessoas (incluindo as crianças), a maioria convertida há pouco tempo, e o dirigente pensava em fazer um primeiro batismo de nove pessoas.

As explicações dadas pelos crentes do Silêncio à sua adesão ao movimento evangélico não diferem do que se pode escutar de populações sociologicamente distintas e em outras regiões da Amazônia. Entre as numerosas razões encontra-se a descoberta do Livro, o pacto com Deus, a transformação pessoal, sobre as quais, por falta de espaço, não me deterei. Um relato restitui bem o discurso habitual: “aos olhos de Deus e da comunidade, eu não valia mais nada. Eu era o monstro da comunidade, era violento. Quando vim de Óbidos, participei do grupo de jovens na Igreja, mas eu bebia para criar coragem para pregar. Os católicos pregavam, mas não sabiam explicar a Bíblia.” Os temas da aquisição de um saber religioso, da dignidade reencontrada e da revalorização da sua própria imagem, predominam sem dúvida sobre o tema da dificuldade eventualmente sentida de respeitar as numerosas proibições (álcool, dança, futebol) impostas pela Assembléia de Deus. O espaço da congregação é então percebido como um lugar favorável ao desenvolvimento de relações interpessoais mais satisfatórias.

Rompendo por escolha com a “tradição” católica, os crentes se afastam da capela, palco “de muitas brigas, muitos conflitos, [que mostram] a falta de união”. Pois se o papel atribuído à capela é de simbolicamente representar o grupo na sua totalidade, e atestar a sua unidade frente ao mundo exterior, ela dificilmente consegue preenchê-lo com sucesso. Na verdade, ela não consegue nem agregar todos os habitantes em volta do santo padroeiro. Dona Ana,

¹² Da mesma forma, durante o primeiro encontro no Pacoval, os integrantes do cordão do *Marambiré*, que se apresentam normalmente no dia 6 de janeiro, fizeram uma demonstração dos seus talentos em julho.

¹³ Conforme o dicionário Aurélio, *aiué* é uma interjeição brasileira que “expressa alegria, grato ou mofo”.

¹⁴ Ver Funes (1995:342, 358).

católica e tia da professora que me hospedava, se queixou nesse sentido do fraco entusiasmo manifestado na ocasião da festa de São Benedito organizada durante as Raízes Negras. A adesão ao movimento evangélico parece então corresponder a uma decisão da qual o pragmatismo não é excluído: “fiquei decepcionado, resolvi passar para a crença.”

Os crentes do Silêncio, no entanto, não pretendem romper com todas as práticas do catolicismo. Eles aceitam abençoar os mais jovens, respondendo assim a uma solicitação atestando da importância do seu status de mais velho: “sou crente, mas meus irmãos continuem pedindo a minha bênção; é uma questão de respeito”. Além disso, tanto quanto os católicos, os evangélicos se mostram orgulhosos que dona Idaina, a professora de Óbidos que incentivou a organização do movimento, tenha levado o nome do Silêncio do Matá a Belém, a capital do Estado. São também conscientes das metas e da utilidade da associação: “eles fizeram esses encontros, os quilombos, para fazer uma associação e pedir ajuda para a comunidade...” Enfim, reivindicam o seu inteiro pertencimento ao Silêncio do Matá e entendem ter direito a se beneficiar plenamente dos recursos que a associação poderia obter.

No entanto, é exato que aqueles que se tornam crentes deixam de comparecer às reuniões da associação, alegando as muitas atividades na congregação, e afirmando que sua participação seria doravante submissa ao assentimento do dirigente. Sem negar o peso da estrutura autoritária das Igrejas evangélicas, me parece que o motivo religioso (conhecimento da Bíblia, a transformação etc.) vem aqui mais apoiar uma dissidência de fato do que a provocar. O argumento da submissão à autoridade religiosa constitui antes de tudo uma justificativa, fácil e inteligível por todos, da sua posição de retraimento, evitando um confronto direto de opiniões acerca de coisas pouca religiosas como o devir do povoado e as escolhas da associação.

Os evangélicos e a associação: o descompasso

Aliás, se os crentes se afastaram da capela e da associação por sua própria vontade, ainda esperam que os representantes os venham convidar. Um testemunho resume bem a ambigüidade dessa posição: “desde que saí do Encontro, eles não vieram ainda para a gente fazer a associação juntos. Mas a gente pode dar o nome da gente para a comunidade, porque também somos filhos dessa comunidade. Como a gente é daqui, devemos organizar a associação. A associação é para o povoado todo, e para que todos se beneficiem.”

Os líderes da associação de *quilombola* se mostram pouco apressados em responder a tal expectativa por parte de um grupo religioso que recusa o culto dos santos. Se atendessem ao gesto esperado pelos crentes, a associação admitiria implicitamente que o festejo de São Benedito não seria reconhecido como símbolo das Raízes Negras por todos os moradores do Silêncio, e que todos os quilombolas não seriam devotos de um santo negro.

Este fato não é inócuo. Pois reconhecer a existência de divergências internas ao grupo significaria, para a associação, admitir os limites da sua representatividade, o que por sua vez diminuiria a capacidade de negociação política junto ao Estado. Isto terminaria tendo conseqüências deploráveis, visto que os títulos de propriedade são atribuídos pelo Estado a grupos que são referidos como comunidades remanescentes de *quilombo*¹⁵, e não a indivíduos.

O termo comunidade, designando o que antes se chamava *vila*, *povoado* ou *freguesia*, merece uma reflexão. A comunidade não faz simplesmente referência a um conjunto de pessoas ligadas pelo parentesco e a residência¹⁶. Comportando uma dimensão suplementar, ela seria o grupo consciente de si mesmo, dos interesses coletivos a defender, onde o conflito não teria vez. Nessa medida, recusar essa designação a um grupo é, por assim dizer, negar a sua existência social, duvidar da sua maturidade política e contestar a legitimidade das aspirações expressas pelos seus integrantes. Ser ou não reconhecido como comunidade, enquanto categoria de um discurso político, pode então se tornar fundamental para ter acesso à terra¹⁷. Uma federação de quilombolas rejeitou desta forma um grupo, contestando que se tratasse de uma comunidade, quando esta quis aderir a um projeto de lotes individuais.

De forma semelhante, o desentendimento entre crentes e quilombolas concerne diferentes posições sobre modalidades de acesso e de distribuição da terra. De fato, é notável que a maioria dos conflitos mencionados pelos crentes do Silêncio a respeito da capela giravam em torno da propriedade coletiva da terra¹⁸ que a associação, dizem eles, queria impor. Aqueles que se sentiram, por diversas razões, deixados de lado, ou que não conseguiram expressar o seu ponto de vista, encontram no movimento evangélico um lugar e uma linguagem religiosa que permitiu a eles se afastarem da associação de quilombola. Como em outros lugares da região, a adesão à crença parece um meio de se subtrair às hierarquias sociais locais para recompor redes de relações onde cada um espera ver a sua posição melhorar, o que mostra, por exemplo, a obtenção de um cargo ritual (diácono,

¹⁵ Deve-se notar que, em vez de *quilombo* ou “remanescentes de comunidades de *quilombo*”, termos que incitam a se interessar pelos eventuais restos ou sobrevivências, são agora preferidas as expressões “comunidades remanescentes” ou “comunidades negras rurais”, que integram as práticas atuais desses grupos e a sua inserção social e cultural presente. Ver Veran (1999).

¹⁶ Para uma análise crítica do termo comunidade, ver Roberto Araújo (1993).

¹⁷ Desse ponto de vista também, falar dos “remanescentes de comunidades de *quilombo*” é bem diferente de falar das “comunidades remanescentes de *quilombo*”. No segundo caso, a realização da idéia de comunidade – a coesão do grupo – se situa no presente e não num passado remoto.

¹⁸ A propriedade individual seria dificilmente compatível com o manejo das terras na Amazônia, já que o local das roças familiares muda a cada ano. No entanto, cada um deseja ter confirmado individualmente os seus direitos sobre a terra que assegura seu sustento, para ter certeza de que nenhuma outra família controle o acesso a ela.

porteiro, presidente do grupo de jovens, de crianças etc.). É interessante que a adesão ao movimento evangélico, cujo discurso é avesso à reivindicação política, pode aparecer como o meio de expressar uma divergência com as escolhas das lideranças.

O exemplo do Silêncio mostra como as pessoas lançam mão de um sistema religioso exterior (o evangelismo) para exprimir os seus desacordos em relação a uma ação política que toma emprestado de uma outra religião (o catolicismo) os elementos necessários para construir a sua legitimidade. Evidentemente, nesse caso, pode-se temer que, em reação à escolha de elementos religiosos católicos para codificar a *negritude* dos descendentes de quilombolas, qualquer iniciativa política, qualquer tentativa de organização da coletividade seja considerada como obra do diabo pelos evangélicos. Apesar da incompatibilidade parecer naquele momento insuperável, os crentes na verdade não se negam a ser quilombolas. Simplesmente eles não aceitam as modalidades da sua atual definição.

A respeito de comunidades negras rurais: postura científica e militância política

Mas o que são quilombos? Como a literatura os define? Para o Estado, encontram o seu lugar integrando-se ao projeto de cultura nacional, o artigo 68 lhe dando a sua forma jurídica, onde é considerado que são “bens de patrimônio brasileiro [...] que se trata de proteger” (Veran, 1999:56). Como observa Alfredo Wagner, esse projeto do Estado é voltado para o passado, o período escravista e as sobrevivências (1999:11) e não consegue entender o presente das comunidades negras rurais.

O trabalho de vários historiadores e antropólogos contribui para redefinir o que é *quilombo*, rejeitando a estreita concepção aceita pelo Estado. Eles mostraram a diversidade das condições históricas na formação das comunidades negras rurais atuais, nem sempre estabelecidas em territórios de antigos quilombos, a terra podendo ser herdada do senhor, dada em recompensa a “algumas das chamadas ‘comunidades negras’ de hoje [que] foram acionadas para lutar no passado contra os *quilombolas*” (Wagner 1999:14), ou simplesmente concedida para a subsistência dos escravos. Por isso, o objetivo dos antropólogos e historiadores, que se referem hoje às comunidades negras rurais ou “terras de preto”, não é identificar somente genealogias ou reconstituir a trajetória do deslocamento das populações para confirmar a presença efetiva de escravos foragidos. Procura-se identificar traços culturais ou sociológicos caracterizando todas as comunidades negras

rurais atuais, independentemente das condições históricas particulares da sua fundação.

No entanto, como escreve Neusa Gusmão os quilombolas não formam “outro povo ou outra cultura, mas uma realidade interna ao próprio sistema e com respeito ao qual não se sabe muito bem como agir, interagir ou o que fazer” (In O’Dwyer 1995:61). Prossegue a autora: “ao fazer parte do contexto nacional inclusivo, o negro passa ideologicamente a não ter história própria, tanto quanto não tem uma língua que o particulariza, formas de organização própria ou mesmo, um governo ou poder em separado” (Gusmão, 1995:69). As pesquisas, produzidas na independência da ideologia que nega “a condição e o direito à diferença” (Gusmão, 1995:69) dos negros, devem então contribuir para revelar a especificidade das comunidades negras rurais. As estruturas familiares e políticas, a relação com o meio ambiente, e o modo de produção econômico estão dentre os elementos mais citados.

No entanto, se os textos falam de modo recorrente do casamento endógamo e das regras de sucessão, ficam infelizmente demais imprecisos na descrição da realidade social à qual se referem. O leitor se encontra então desarmado para apreciar a importância das diferenças, e deve se satisfazer com afirmações demasiado gerais para convencer¹⁹ ou com declarações nutridas mais pelo romantismo que pelos dados etnográficos²⁰.

Entre os elementos claramente explicitados, alguns, como as estruturas matricentradas²¹, a organização do espaço ou o uso coletivo das terras, não são traços exclusivos das comunidades negras rurais. Sobre o primeiro ponto, pode ser observado que no meio urbano igualmente as mulheres ocupam uma posição análoga de centro dos grupos domésticos²². No que tange a organização do espaço, Deborah Lima (2002) mostrou que os ribeirinhos também fazem suas casas nas margens, enquanto o lugar das roças se encontra na direção oposta, no “centro”. Para as mesmas populações, a autora descreveu de maneira notável a especificidade da apropriação do território, aliando uma área de uso coletivo e roças individuais²³.

A proposta de Alfredo Wagner de definir os *quilombos* pela sua autonomia econômica, “uma forma de afirmação [...] da pequena produção agrícola” (1999:13) da qual já se encontram traços antes da abolição, tem a vantagem de incluir na categoria *quilombo* o conjunto das comunidades negras rurais independentemente da sua história singular. No entanto, essa definição se revela demais ampla e também con-

¹⁹ Por exemplo Edna Castro: “a lembrança, nessas comunidades, aparece acionando as representações sobre as gerações que se sucederam, a escolha dos lugares para se asentaram, os usos dos recursos, o trabalho e o esforço para garantir a reprodução da vida, os conflitos e os movimentos lúdicos que ordenavam as áreas de prazer da vida comunitária” (2001:18).

²⁰ Ver por exemplo, E. Funes quando afirma que “ao se curvarem para recolher as castanhas e ouriços, os homens realizam um gesto que sugere um ato de reverência e de agradecimento para com a natureza pelos frutos recebidos. Percebe-se, mais uma vez, a perfeita relação entre os mocambeiros e o ecossistema do qual também fazem parte” (Funes, 1995: 119).

²¹ Às vezes abusivamente assimilada à matrilinearidade.

²² Boyer (1993).

²³ O que J.H. Benatti, chama de “posse agroecológica”.

vêm a vilarejos que não são reconhecidos e não se reconhecem como comunidades negras rurais. Além disso, a autonomia dessas parece relativa na medida em que os historiadores mostram que, desde o início, foram inseridas em circuitos mercantis. Historicamente, segundo E. Funes, as comunidades negras, mesmo quando se formaram à margem da sociedade colonial, até em reação a ela, não estavam totalmente isoladas e “acabaram envolvidas numa forte teia de dependência, via endividamento, difícil de ser rompida” (1995:196) onde os novos patrões, comerciantes, se opunham aos antigos senhores para defender seus interesses mercantis. Novamente, uma tal situação não é em si muito diferente do que foi descrito para as populações amazônicas no seu geral.

As análises parecem assim ter dificuldades em estabelecer a especificidade cultural das comunidades negras rurais²⁴. Esse fracasso tem evidentes conseqüências políticas que preocupam os militantes do movimento negro. Num debate entre antropólogos, juristas e militantes, um representante do Movimento Negro Unificado (MNU), também assessor de um deputado federal do PT, elaborou a questão da seguinte forma:

Que práticas, que costumes e que hábitos seriam essas? Seria algo tão difuso a ponto de não terem uma identidade própria, essa identidade que até então o movimento negro importava dos quilombos para as comunidades de afrodescendentes? [...] Essa característica [...] pode ser tão difusa a ponto de não que não tenha unidade alguma, sendo simplesmente as pessoas que não têm terra. Pessoas que não têm terra e que não são sem-terra, pois têm a terra que era de quilombo [...] Parece que essa descaracterização [seja] um tanto quanto perigosa [...] Acho que dentro do movimento negro [...] essa relação quilombos, identidade étnica e combate ao racismo é a trilogia que não se abre mão [...] A conquista da regulamentação dos conceitos de território de quilombos para o movimento negro, e em particular para o MNU, é uma etapa fundamental de luta para os afrodescendentes” (Brito, in Wagner, 1999: 21).

O problema é que, para o movimento negro, as comunidades negras rurais não são só grupos entre outros. Elas são emblemáticas da sua luta porque encarnam hoje a idéia dos *quilombos* de outrora. A dificuldade em definir de maneira precisa a sua diferença cultural com os outros grupos regionais enfraquece então o seu impacto enquanto símbolo de resistência. Essas dificuldades de identificação têm também efeitos extremamente concretos devido às

exigências impostas pela lei para ter acesso à terra: a obtenção dos títulos de propriedade é, com efeito, sujeita ao reconhecimento de uma diferença de certos grupos em relação com o conjunto nacional.

Para evitar a perda do benefício potencial da inclusão do artigo 68 na nova Constituição, era necessário encontrar uma “categoria de mobilização política” eficiente (Wagner, 1999:24). Durante o mesmo encontro de 99, o representante da Comissão Nacional da Articulação das Comunidades Remanescentes Negras Rurais Quilombolas deixou assim bem claro que “a luta para a terra de preto precisou buscar uma etnia” (in Wagner, 1999:24). A referência a uma etnia negra se tornou então de uso recorrente no discurso dos militantes e, também, nos estudos científicos.

No entanto, o uso dessa noção não deixa de ser problemático. Pois uma abordagem que fundamenta o fenótipo como o “elemento homogeneizador”²⁵ da população negra, pode levar a negligenciar diferenças essenciais nas representações do que é ser negro no contexto brasileiro e na maneira de o viver e de o afirmar. Refiro-me, por exemplo, ao trabalho de Lívio Sansone que mostra, no caso da Bahia, que a fases históricas distintas, em função do contexto econômico, temos construções identitárias específicas do que é ser negro. Essas mudanças se refletem nos termos de auto-designação utilizados: os pais que “aceitam uma certa imobilidade social” se reconhecem como *pretos*, e os seus filhos se afirmam como *negros*, termo que era usado até agora “principalmente pelos militantes [do movimento negro] e a teologia da libertação” (Sansone, 2000:98).

No caso específico das chamadas comunidades negras podemos temer, na ausência de elementos socioculturais caracterizando a etnia negra, que a cor da pele, o tipo de cabelo e os traços dos indivíduos sejam usados como critérios para atestar que os informantes “tivessem em comum as suas origens [e] descendessem de *quilombolas*” (Funes, 1995:32). Todavia, a elaboração de categorias sobre essa base é particularmente delicada, para não dizer mais. Neusa Gusmão tem razão em chamar atenção sobre “a dificuldade de saber quem é e quem não é negro no Brasil. Se as características fenotípicas são insuficientes para esclarecer a questão, o critério racial é também problemático” (1995:67).

Deve-se então ficar vigilante para que o termo etnia não venha às escondidas ocupar o lugar do termo raça. Alfredo Wagner mostra-se particularmente consciente desse perigo: “do meu ponto de vista, a categoria jurídica deve refletir [as superposições de identidades], ou poderemos estar utilizando o mesmo critério

²⁴ Os estudiosos clássicos com certeza concordariam, já que, ao contrário do que eles observavam nos cultos afro-brasileiros nas cidades, não encontraram nenhum elemento sociocultural nos quilombos que os ajudasse no seu trabalho de reabilitação do negro e da sua cultura. Ver por exemplo Bastide 1960.

²⁵ Uso a expressão de Alain Pascal Kali no seu testemunho sobre as impressões de um estudante senegalês na Bahia (Kali 2001:113).

discriminatório das teorias racistas do século XIX, como verdade e como objetivo” (1999: 24).

O mesmo autor propõe então falar em território étnico, expressão que tem a vantagem de tirar a idéia de uma necessária “comunidade de sangue” para insistir sobre o espaço fundado por “um aglutinador de diferenças contra uma forma de dominação escravista” (Wagner, 1999:25). Mas permanece a referência a uma etnia que se custa a definir...

Conclusão

Gostaria de concluir dizendo que temos que desenvolver uma reflexão mais ampla sobre as condições de realização das pesquisas e sobre a relação entre antropólogo e informante. A produção de conhecimento histórico e antropológico sobre a região é absolutamente necessária. No entanto, tratando-se de uma identidade emergente (ninguém se dizia quilombola antes de 90), é preciso ter muito cuidado na relação eventual entre a desigualdade dos estatutos sociais dos atores (o pesquisador e o informante) e a produção de novos enunciados: “eu sou quilombola”. Pois ser percebido como professor, branco, formado, membro das classes médias urbanas, por interlocutores negros ou mulatos, pobres e analfabetos não é sem conseqüências – queira-se ou não – sobre a qualidade das relações que se tecem entre o pesquisador e seus informantes e das informações que se recebem.

Não estou sugerindo que as identidades são impostas de maneira mecânica, nem – claro – dizendo que as lutas sociais e políticas não são legítimas. No entanto, parece-me que devemos ficar atentos, nas análises que fazemos, às repercussões da nossa intervenção no campo e não subestimar o peso das influências exteriores no processo de formalização

das aspirações internas ao grupo. Os pesquisadores, que são muitas vezes associados na mente das populações ao Estado, ou a ONGs poderosas, são familiarizados com categorias políticas que devem tornar acessíveis a todos. No entanto, é o dever deles não esquecer que eles se impõem, *stricto sensu*, a seus interlocutores, podendo então ser colocados por esses, de maneira nem sempre consciente, na posição de um patrão protetor.

Essa reflexão me parece ainda mais necessária já que a crescente solicitação dos antropólogos e historiadores poderia dar sustento a uma escolha política mais do que contestável. Com efeito, na medida em que homologam grupos etnicamente identificados junto às instâncias dirigentes, os pesquisadores trazem também a sua contribuição, e a sua caução, ao projeto implícito do Estado que procura limitar a redistribuição fundiária. Pois favorecer a formação de múltiplas comunidades que reivindicarão, em nome da sua diferença, direitos sobre a terra que ocupam, tem por efeito corolário a exclusão dos processos de acesso à terra, ou de legalização, a todos os que não têm identidade étnica reconhecida, isto é, a maioria da população amazônica.

Devemos por fim, questionar sobre os efeitos da criação e da manipulação desses novos paradigmas negros, nas relações estabelecidas entre grupos que optaram pelo epíteto *quilombola* e os povoados vizinhos sem identidade definida. Pois esses vizinhos são muitas vezes parentes e, por isso, poderíamos estimar que são igualmente fundados a reivindicar a propriedade de sua terra enquanto descendentes de *quilombolas*. Em qual medida, portanto, esses mestiços, ditos agora ribeirinhos²⁶ após ter sido por muito tempo chamados *caboclos*²⁷, não poderiam se tornar por sua vez *negros*?

²⁶ Essa apelação recente parece ligada ao sucesso do discurso ecológico.

²⁷ A respeito do uso do termo *caboclo*, ver entre outras referências Lima (1992).

Referências bibliográficas

- ACEVEDO, R. & CASTRO, E., 1998, *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: CEJUP/UFPA- NAEA.
- ANDRADE, L. M. M de, 1995, "Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico", *Terra de quilombos*, O'Dwyer, E. C. organizadora, Rio de Janeiro, ABA, julho, pp. 47-60.
- ARAÚJO, R., 1993, *La Cité Domestique – stratégies familiales et imaginaire social sur la Transamazonienne*, tese de doutorado em etnologia, Nanterre Paris X, outubro.
- BAIOCCI, M. de N., 1995, "Kalunga: Sagrada Terra", in *Terra de quilombos*, O'DWYER, E. C. organizadora, Rio de Janeiro, ABA, julho, pp.35-46.
- BASTIDE, R., 1960, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF.
- BOYER, V., 1993a, *Femmes et cultes de possession: les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan.
- _____ 2001a, "Le mouvement évangélique au Nord du Brésil: Terres de mission et front religieux", *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/ Amérique latine*, eds A. CORTEN et A. MARY, Paris, Karthala: 267-286.
- _____ 2001b "Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants: Sofia et ses successeurs", Toulouse, *Ateliers de Caravelle*, n°18:83-99.
- CASTRO, E., 2001, *Descendência Africana no Baixo Tocantins: Trabalho e Conflitos de Recursos*, Relatório, mimeo, 21p.
- FUNES, E. 1995, *Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor. História e Memória de Mocambos no Baixo Amazonas*. São Paulo: Departamento de História, USP (tese de doutorado).
- GUSMÃO, N., 1995, "Caminhos transversos: Território e Cidadania Negra", In *Terra de quilombos*, O'DWYER, E. C. organizadora, Rio de Janeiro, ABA, julho, pp. 61-78.
- KALI, A. P., 2001, "O Ser Preto africano no "paraíso terrestre" brasileiro: Um sociólogo senegalês no Brasil", *Lusotopie*, 2001:105-121.
- LIMA, D. de M., 1992, *The social category caboclo: History, Social Organization, Identity and Outsider's social classification of an amazonian region (the middle Solimões)*, Dissertação de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Free School Lane, Cambridge.
- _____ 2002, "Éthique et politique environnementale en Amazonie contemporaine", *Lusotopie*, 1º semestre: 13-23.
- O'DWYER, E. C., 1995, "Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica", In *Terra de Quilombos*, O'DWYER, E. C. organizadora, Rio de Janeiro, ABA, julho, pp.121-139.
- SALLES, V., 1971, *O Negro no Para*, RJ: Ed. FGV/UFPA.
- SANSONE, L., 1993, "Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças geracionais". *Estudos Afro-Asiáticos* 25, pp.73-98.
- _____ 2000, "Os Objetos da Identidade Negra: Consumo, Mercantilização, Globalização e a Criação de Culturas Negras no Brasil", *Mana* 6/1, Abril, pp. 87-119
- VERAN, J.-F., 1999, "Brésil: les découvertes du quilombo. La construction hétérogène d'une question nationale", *Problèmes d'Amérique Latine* n°32, janeiro-março, pp.53-72.
- WAGNER, A., 1999, "Os quilombos e as novas etnias: 'é necessário que nos libertemos da definição arqueológica", *Documentos do ISA* (Instituto Socioambiental), São Paulo n°005, janeiro, pp.11-48.