
DIREITOS ÉTNICOS NO BRASIL E NA COLÔMBIA: NOTAS COMPARATIVAS SOBRE HIBRIDIZAÇÃO, SEGMENTAÇÃO E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA DE ÍNDIOS E NEGROS

José Maurício Andion Arruti

Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional – Brasil*

Resumo: *A Carta Constitucional brasileira de 1988 e a colombiana de 1991, reconheceram pela primeira vez em ambos os casos, um lugar específico para os direitos culturais e fundiários de suas comunidades negras. Nesses dois casos, tais inovações legais e políticas, bastante influenciadas pelo acúmulo das lutas indígenas, responderam a mudanças operadas em seus campos políticos, mas também produziram novas mudanças que atingiram tanto novas realidades locais quanto o campo acadêmico. Esse texto toma por base análises etnográficas de duas situações, uma em cada um desses países, em que agrupamentos rurais de negros estão, além dessa analogia legal, em relação de segmentação, de hibridação e de transferência de conhecimentos estratégicos com comunidades indígenas. A partir desses exemplos etnográficos, é proposto um exercício comparativo cujo objetivo é esboçar um quadro dos novos problemas analíticos e teóricos motivados pelos fluxos de cultura, de estratégias sociais e, hoje, de mediadores entre tais agrupamentos étnicos no Brasil e na Colômbia.*

Palavras-chave: *Brasil, Colômbia, comunidades negras e indígenas, direitos fundiários.*

Abstract: *The Brazilian Constitution of 1988 and the colombian of 1991, recognized for the first time in both cases, a specific place for it's black communities cultural and land rights. In this two cases, such legal and political innovations, strongly influenced by the accumulation of indigenous fights, answered to changes made in their political fields, but also produced new changes that reached as much the new local realitys as the academic field. This text takes as basis ethnographical analysis of two situations,*

* Assessor de Koinonia, Doutorando em Antropologia Social.

one in each of this countries, where of countryside grouping black people are, beyond this legal analogy, into segmentation and hybridation relationship as well as transference of strategical knowledge with indigenous communities. Starting from this ethnographical examples, we propose a comparative exercise with the objective of drafting a picture of the new analytical and theoretical problems caused by the flow of culture, social strategys and, today, of mediators between such ethnical grouping people in Brazil and Colombia.

Keywords: *black and indigenous communities, Brazil, Colombia, land rights.*

Apresentação

Esse é um exercício exploratório que não pretende uma comparação sistemática, mas uma primeira confrontação de duas situações sociais emergentes. Trataremos da mobilização dos agrupamentos rurais de negros colombianos e brasileiros pela conquista de territórios de uso comum, as fontes legais dessa mobilização, sua relação com a mobilização das comunidades indígenas, assim como das estratégias políticas, administrativas e jurídicas a que os Estados Nacionais em que se localizam lançam mão para lidar com a novidade que essas mobilizações políticas de caráter étnico representam.

As atuais Cartas Constitucionais colombiana (1991) brasileira (1988) atribuem, pela primeira vez, um lugar específico para o reconhecimento dos direitos culturais e fundiários de suas comunidades negras. Ainda que a segunda tenha sido mais clara, ampla e precisa na atribuição desses direitos, gostaria de destacar desde já duas características comuns a ambas. Primeiro, tais inovações constitucionais não apenas *responderam* a mudanças operadas naqueles campos políticos nacionais ou mesmo no contexto internacional; elas sobretudo *criaram realidades* lá onde pretendiam apenas reconhecê-las, alterando situações de fato no plano local, ao mesmo tempo em que impondo novas questões aos seus ordenamentos jurídicos nacionais e ao campo acadêmico. Segundo, a aparente originalidade de tais inovações frente a um ordenamento jurídico largamente omissivo com relação à existência e situação vivida por suas populações afrodescendentes, só pode ser compreendida em função dos acúmulos realizados pela “questão indígena”, isto é, no plano do direito e das políticas indígena e indigenista.

O segundo ponto é especialmente importante porque, para além dessa analogia formal, relativa aos lugares que essas populações ocupam no imaginário, nos processos históricos de dominação e no atual quadro político de seus respectivos países, podemos observar numerosas e variadas situações em que populações negras e indígenas vivem uma estreita interação. Tal interação, que tem repercussões sobre seus processos de mobilização política e conquista de direitos territoriais, faz com que o quadro das questões comparativas amplie-se em direção aos *fluxos* de cultura, de estratégias sociais e mediadores entre essas comunidades.

É essa “mistura” e esse “trânsito” que esse texto pretende explorar. Para isso, será apresentado um sumário histórico da questão em cada país, tomando como ponto de partida suas inovações legislativas e um extrato de etnografias relativas às situações concretas de contato entre grupos indígenas e negros. Ao final, apresentamos uma rápida recapitulação dos pontos comparáveis, por semelhança ou contraste, que nos permitirão propor ou repor questões de ordem analítica.

Colômbia: o artigo 55 e o novo campo de definições

A Constituição colombiana de 1991 notabilizou-se pelo fato de ter reconhecido, de uma forma praticamente inédita, a natureza pluriétnica e multicultural da sua nação, dando um lugar específico tanto às comunidades indígenas, quanto às comunidades negras. Tal reconhecimento veio acompanhado ainda de uma nova política fundiária, que pode levar ao reconhecimento de quase um quarto do território nacional como “resguardo indígena” (cerca de 2% da população colombiana), assim como instituiu uma nova figura de direito territorial, que beneficia as comunidades negras rurais (cerca de 10% a 12% da população).

Tais inovações legais, que tinham por objetivo encaminhar o processo de paz interno ao país, ampliando o quadro de interlocutores da sociedade civil como forma de fazer frente à guerrilha, foi fortemente influenciado pelas organizações indígenas que, mobilizadas desde a década de 1960, tiveram forte representação no processo de elaboração constituinte. Mas o mesmo não se deu com as ainda frágeis organizações negras. Apesar de alguns candidatos terem feito campanha sob a bandeira da negritude, a baixa politização da questão não permitiu que qualquer um deles fosse eleito, ficando a representação da

causa negra nas mãos de um jovem político indígena Emberá, eleito com votos também da população negra do Chocó (Wade, 1994,1997).

Essa fragilidade da representação política negra reflete-se no sinuoso percurso que tais conquistas constitucionais tiveram que percorrer. Durante os trabalhos preliminares da Assembléia Constituinte, um grupo de militantes e estudiosos da questão negra apresentou à Comissão de Igualdade um documento que fazia propostas relativas às “populações indígenas, negras e de outros grupos étnicos”. O documento rompia, então, com a tendência dominante de só se falar de grupo étnico com relação aos grupos indígenas, atribuindo a todos o mesmo estatuto. Mais adiante, porém, durante os trabalhos efetivos da Constituinte, tal documento foi ignorado no processo de elaboração de um novo documento, produzido por dois delegados indígenas, que apresentava uma proposta relativa apenas aos grupos indígenas, usando o termo “outros grupos étnicos” de forma genérica e indefinida, sem fazer qualquer outra referência às populações negras.¹ Apesar dessas dificuldades, uma aliança negro-indígena, apoiada em outros segmentos políticos, permitiu a aprovação do artigo constitucional transitório no. 55, que previa a criação de uma Comissão especial para redigir o projeto de lei que regulamentaria os direitos territoriais das comunidades negras rurais da costa do Pacífico.²

Vindo no sentido de regulamentar esse artigo, a lei 70, de 1993, define as “comunidades negras” como “o conjunto de famílias de ascendência afrocolombiana que possuem uma cultura própria, compartilham de uma história e têm suas próprias tradições e costumes dentro da tradição campo-povoado e conservam consciência de identidade que as distingue de outros grupos étnicos”. Apoiando e regulamentando tais inovações legais, foram decretadas um série de normas: sobre o Direito de Propriedade Coletiva (decreto 1745), sobre a criação de um instituto de pesquisas responsável também pela etnoeducação (decreto 2249), sobre a representação dessas comunidades negras e indígenas no interior dos organismos governamentais de desenvolvimento (decreto 2314), assim como sobre a criação de um espaço de interlocução entre

¹ A exceção era o grupo étnico isleño raizal, um grupo negro de língua inglesa que ocupa um pequeno arquipélago a oeste da Nicarágua, mas que é dependente da Colômbia.

² O artigo constitucional transitório nº 55 reconhece “às comunidades negras que ocupam terras baldias nas zonas rurais e ribeirinhas dos rios do litoral Pacífico, de acordo com suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas que fará demarcar a mesma lei”.

essas comunidades e o Estado, pensados enquanto “instancias territoriais e nacionais” (decreto 1371).

Em todos esses dispositivos legais, porém, os legisladores pressupõem a existências de *formas coletivas de regulação do acesso à terra*. Pressuposto que antes de respaldar-se empiricamente, aponta para a importação do modelo utilizado pela legislação relativa aos grupos indígenas. Dado o desconhecimento da realidade dessas comunidades, são as analogias com a experiência acumulada junto às comunidades indígenas que têm levado à formulação de um corpo normativo: a ausência dos títulos individuais de propriedade é associada à existência de *normas coletivas de uso*; tais normas, supostas como “comunitárias”, levam a imaginar, por sua vez, a existência prévia de *instancias sociais mais ou menos formalizadas* e encarregadas de fazerem respeitar tais normas. Chegando a esse ponto, os legisladores deliberaram pela necessidade de criar os *Conselhos Comunitários*, atribuindo-lhes a função de instância de organização, tomada de decisão e interlocução com o Estado por parte das populações negras contempladas pela “Lei 70” (Hoffmann, 1998). Assim, a título de adaptar-se para o diálogo com as comunidades negras do pacífico, o Estado colombiano inventa, por meio de uma série de silogismos que partem de uma duvidosa analogia com a situação indígena, um determinado tipo de organização social e política a qual, em realidade, aquelas comunidades deverão adaptar-se.

Tais silogismos, no entanto, não dão conta de todas as questões impostas por esse reordenamento jurídico e, como as formas legais “tradicionais” que a legislação supõe não são descritas nem a “Lei 70” nem nos decretos que a regulamentam, tal legislação ao mesmo tempo em que abre um novo campo de direitos, abre também um vazio conceitual e um novo campo de investimento das ciências sociais: a necessidade de definição imposta por essa nova legislação fez com que as tradicionais questões dos antropólogos acerca da diversidade da organização social, da normatividade e da transmissão do patrimônio material e simbólico dos grupos sociais, até então voltadas apenas aos grupos indígenas, passassem a ser postas também com relação às comunidades negras do Pacífico (Camacho, 1999).

Uma primeira experiência que teve por objetivo cobrir parte do vazio de conhecimento etnológico sobre as formas locais de regular o acesso à terra, que é, simultaneamente, um vazio de regras para a tomada de decisão, tem

lugar entre 1995 e 1997. O Projeto de Zoneamento Ecológico da Região do Pacífico Colombiano, coordenado pelo IGAC, no marco do Programa Ambiental de Manejo dos Recursos Naturais do Ministério do Meio Ambiente colombiano tinha por objetivo promover a participação comunitária e institucional das comunidades negras e indígenas no processo de zoneamento, na busca de consenso e instrumentos práticos. Esses objetivos respondiam às necessidades impostas por uma outra lei, decorrente daquelas inovações, a lei 99 de 1993, segundo a qual aquelas comunidades ascendiam ao estatuto de co-formuladoras e gestoras dos planos, programas e projetos de desenvolvimento que incidissem em seus territórios, de forma análoga às administrações municipais (Vargas, 1999).

Tais instâncias de tomada de decisão, no entanto, em nome de estarem reconhecendo a legitimidade de estruturas “tradicionais”, como foi dito, parecem estar produzindo novos padrões de organização que vão se impor ao plano local. Por meio deles, como chama atenção Hoffmann, o Estado colombiano estaria mesmo instituindo, no sentido forte do termo, tais comunidades negras, em grande parte por meio da reprodução de um *modelo indígena*. Um modelo que se fez dominante por ser aquele que tem orientado as rotinas de representação política tanto na atuação da Igreja e dos parlamentares simpatizantes, quanto no âmbito da administração governamental de políticas públicas especiais. A própria Lei 70 parece conter uma leitura implícita da cultura negra nos termos já estabelecidos para a cultura indígena, quando a define por um certo número de características associadas à imagem dos “guardiões da terra”: laços de ancestralidade, uma cultura própria, tradições e costumes, ocupação coletiva da terra e formas de produção tradicionais (Hoffmann, 1998). Definição que, aliás, não se encaixa no tipo de identidade desenhada pela ideologia da negritude que vinha se delineando desde os anos 70 com base no “cimaronismo” e que exclui boa parte daqueles que adotaram essa bandeira.³

A emergência de um movimento negro na Colômbia na década de 1960, principalmente por influência do movimento negro americano e da descolonização africana, não encontrou maior respaldo na população negra em geral. Uma ideologia da negritude de maior penetração só surgiria nas décadas seguintes,

³ Como ficará mais claro adiante, “cimarronismo” é o neologismo hispânico que corresponde ao “quilombismo” no caso do português.

ligada à metáfora do “cimarronismo” e ao surgimento, em 1982, da organização *Cimarron*, nascida a partir de um grupo de estudos formado por estudantes oriundos da região do Pacífico, mas que ao longo dos anos, mantendo uma estrutura bastante descentralizada, se expandiu na forma de pequenos grupos de estudo por todo o país. Baseado na simbologia de resistência do escravo fugido e dos *palenques* (mocambos), o “cimarronismo” marcou toda uma geração de jovens negros cultos e urbanizados (Wade, 1994, 1997). O *Palenque de San Basilio*, o maior e mais combativo da Colômbia, existente até hoje e, de forma mais ampla, toda a costa do Pacífico, para onde migrou, durante a segunda metade do século XIX, a maior parte dos descendentes de escravos libertos, fugidos (“marrons”) ou emancipados em 1851, ocupavam nesse imaginário um lugar de destaque. Na Costa do Pacífico, onde 93% da população são negros e 60% é rural, se constituíram *comunidades negras rurais* com baixíssimo índice de mestiçagem.

Essa região sempre foi de importância econômica residual, assim como sua população ocupou uma espécie de não-lugar frente à ideologia e à política nacionais. No entanto, é para ela que o artigo 55 e a lei 70 estão voltados, apropriando-se da ideologia “cimarronista”, mas dando-lhe um conteúdo mais restrito, ao assumir um perfil regional. Tal interesse pela região, segundo Wade, parece também estar ligado a novas razões de Estado, de natureza econômica e geopolítica. Desde a década de 1970, o Estado colombiano tem incentivado um novo afluxo de migrantes brancos e mestiços para a região, dando início a uma série de projetos de reordenamento territorial com vistas ao aproveitamento de seus recursos naturais, o que tem ampliado a área de tensão já existente entre índios e negros.

Dada a estrutura de relações historicamente estabelecida na região, onde os negros ficam como uma espécie de intermediários entre a economia monetária (branca) e a economia de subsistência (indígena), eles assumiram o lugar de principais agentes locais desse processo de avanço do Estado e do mercado. Em resposta a esse avanço, esse período também foi marcado pelo avanço da mobilização indígena, surgida na década de 1960 pela definição de seus *resguardos* (reservas). Como as terras ocupadas pelos negros nunca foram legalizadas ou oficialmente reconhecidas e, no plano local, eles são classificados pelas organizações indígenas como “invasores”, um certo número desses “resguardos indígenas” incluiu no interior de suas fronteiras populações negras,

que passaram então a serem ameaçadas de expulsão (Wade, 1994, 1997). Tal situação é, portanto, profundamente alterada pelo artigo 55 e pela lei 70, ao fazer com que tais populações negras também passassem a ter reconhecidos os seus direitos territoriais.

Os Emberá e os *negro-colombianos* do Chocó

Segundo Losonczy (1997), a história do povoamento bi-étnico do Rio Capá é um exemplo típico do processo ocorrido em outros rios da região do Chocó. Como vimos, no Chocó rural, região sobre a qual a lei 70 tem aplicação direta, negros e índios (emberá) têm pesos demográficos desiguais, francamente favorável aos primeiros. Sua coexistência baseia-se em uma rigorosa separação espacial e sexual, ao mesmo tempo em que em um sistema de trocas denso, permeado pelo conflito. O estado atual dessas relações parece resultar de um equilíbrio dinâmico entre continuidade e ruptura com relação à sociedade colonial que as reuniu no Chocó à força.

A chegada das primeiras famílias negras, trazidas para a extração de ouro implicou um regime de ocupação do espaço em que os Emberá concentraram-se em duas pequenas unidades residenciais espacialmente afastadas, localizadas nas terras altas, enquanto os negros formaram aglomerados nas terras baixas. As famílias negras, além uso intermitente de toda a margem a montante desse rio, usam um sistema de plantio rotativo nas terras altas, enquanto os índios concentram-se na caça e no serviço de transporte, decorrente de suas constantes viagens entre os rios, cabendo às famílias negras a permanente iniciativa pelas trocas interétnicas.

O regime escravista no Chocó caracterizou-se por uma exploração aurífera dispersa e relativamente autônoma, dado o absentéismo dos proprietários. A organização das comunidades negro-colombianas se deu em agrupamentos familiares multicentrados, fluidos e dispersos pelos diferentes afluentes do rio Capá, o que acabou por atribuir um lugar central aos rios e seus afluentes tanto em sua organização social, quanto na definição de suas identidades: diz-se “pertencer” a um rio, além de considerarem-se “chocoense”, adscrição étnica que abarca todos os negros originários da região (exclui, portanto, índios e brancos) e aqueles “*morenos*” que migraram para a periferia da capital Quibdó, onde seus bairros continuam reproduzindo, em miniatura, a organização espacial dos

seus rios de origem. O cerne da organização social negra do Chocó é a sua vasta rede de parentescos, estabelecidos seja por consangüinidade ou pelo compadrio, que dá coerência aos grupos locais e ao conjunto multicomunal chocano.

Ainda que a presença indígena à montante do Capá seja apenas ligeiramente anterior à chegada dos negros, essa anterioridade ganha estatuto mítico para os indígenas. A consciência dessa anterioridade que, segundo Losonczy, teria permanecido “intacta durante o período colonial”, atualmente seria temperada pela vontade de salvaguardar sua distinção cultural e sua autonomia. Segundo essa visão mítica, se as terras baixas lhes escapam em benefício dos negros (os índios nunca quiseram disputar espaço na exploração do ouro) as altas eram suas, não só as que eles efetivamente ocupam, mas também as que permanecem livres (reserva de caça e madeira preservada no espaço entre suas residências, segundo o seu modelo tradicional de ocupação dispersa) e as que também são utilizadas pelos negros. Assim, segundo os Emberá, os negros usariam a terra apenas por uma espécie de concessão sua, uma espécie de “dom permanente” que demanda, por sua vez, uma troca compensatória permanente, dando origem ao tipo de postura particular dos indígenas frente aos seus vizinhos. Mas como, ao contrário, para os negros, o que dá direito à terra não é a origem, mas o trabalho, nasceria daí, segundo a autora, o “mal-entendido” que marca toda a estrutura de trocas interétnicas.⁴

A histórica tensão entre índios e negros, derivada principalmente da sobreposição de seus territórios, foi mediada por um sistema de trocas restritas

⁴ Cabe aqui uma rápida consideração sobre o uso que a autora faz da idéia de “mal-entendido”, já que no caso, ele parece servir sobretudo para tornar etnologicamente “interessante” o que de fato é de interesse sociológico e político. Ao recorrer à idéia, a autora não discute a própria compreensão que as duas partes têm (ou não) da disputa em que estão engajadas pela legitimidade de seus direitos sobre a terra. Remeter a idéia do “direito originário” a um “mito” Emberá significa eliminar o problema da reapropriação pragmática que essa concepção pode representar com relação aos discursos historicamente situados dos próprios brancos (agências do governo, ONG’s) ou de suas próprias organizações políticas. Os próprios Emberá e os Waunaná estão organizados, desde os anos 80, em torno de uma entidade indígena regional OREWA (membro da Organização Nacional Indígena Colombiana – ONIC). Essa organização têm desempenhado a importante função de contrabalançar a tendência desses grupos à atomização decorrente dos seus conflitos internos, assim como tem representado suas demandas por educação bilíngüe, demarcação de terras e autonomia política e cultural às autoridades nacionais.

cujos limites são tanto sociais (possíveis apenas em situações bem definidas) e matrimoniais (ambos os grupos considerarem o casamento interétnico extremamente perigoso do ponto de vista mágico), quanto lexicais e gramaticais (o espanhol utilizado em sua comunicação é reduzido ao essencial e conjugado sempre no gerúndio). Em meio a essa radical descontinuidade, o espaço de trocas aberto por dois campos rituais faz-se fundamental. Instrumentalizados pelos recursos dos brancos, os negros podem curar as doenças infecciosas dos Emberá, enquanto estes, por meio do seu xamanismo, se fazem responsáveis por restabelecer o equilíbrio entre o mundo dos homens e dos seres da floresta, que também molesta os negros. Além disso, por meio do compadrio que tece a trama da organização social negro-chocoense, as famílias Emberá também são introduzidas no âmbito de tais alianças rituais: criou-se o costume dos índios convidarem casais negros, com quem partilham de um mesmo território, para apadrinhar seus filhos.⁵ O resultado dessas trocas rituais (de parentesco e de cura) é a criação de uma rede de afinidades justamente entre aquelas famílias que, por delimitarem territórios que se sobrepõem, estão na iminência de um conflito.

Assim, o conflito em torno dos critérios de legitimação sobre a posse da terra só não leva a uma solução violenta em função da abundância de terras e dos outros bens trocados entre esses grupos, em especial os serviços terapêuticos recíprocos e complementares. Nesse caso, segundo Losonczy, o sincretismo serve como uma solução cultural para o conflito social iminente, frente ao tenso partilhamento de um território comum, que ambos consideram seu. Além disso, parece ser possível afirmar que contribuía para um certo equilíbrio de forças entre tais grupos, tão desiguais do ponto de vista demográfico e material, uma desigualdade jurídica que desde os anos 60 têm favorecido os indígenas, ao lhes reconhecer o direito sobre as terras. É sobre esse conjunto de relações que a nova política territorial colombiana, assim como a versão ampliada de seus

⁵ O inverso, porém, nunca acontece, o que revela uma das assimetrias das trocas interétnicas. Para os negros do Chocó seu apadrinhamento completaria a pessoa indígena, tanto em termos espirituais, quanto civis, já que, de um lado, a nomeação de um indivíduo é a materialização de seu “ombre” (alma que todo ser adquire no momento do nascimento) e, de outro, eles se assumem como intermediários entre os selvagens e as instituições nacionais. Para o indígena, por outro lado, o nome cristão é uma espécie de “nome-tampão”, que esconde o verdadeiro nome indígena, preservando-o dos ataques de espíritos maléficos.

multiculturalismo, vem incidir, ao reconhecer às comunidades negras direitos correspondentes e, de certa forma concorrentes.

Frente a essas dificuldades, a Igreja Católica, que já havia trabalhado para a organização das entidades de representação primeiro indígenas e depois negras, passa a promover o que foi chamado de “processo de colaboração”, o que levou, em 1989, ao Primeiro Encontro pela Unidade e Defesa das Comunidades Negras e Indígenas. No segundo Encontro, em 1990, apesar das tensões interétnicas não terem sido eliminadas, tal movimento fundou o Acadesan (Associação Camponesa do Rio San Juan), organização de natureza interétnica que fez campanha pelo reconhecimento do *Gran Territorio Waunan-Negro del Bajo San Juan* (Wade). Trata-se de mais uma instância de associação que vem se agregar de forma confusa ao conjunto de possibilidades disponíveis a tais agrupamentos sociais. Em confronto com sua organização anterior, essencialmente dispersa e móvel, “amarrada” apenas por meio de laços de parentesco em grande parte rituais (o compadrio), tais agrupamentos se deparam com a necessidade de organizações multinucleares com caráter representativo e poder decisório. Assim é que no depoimento de uma liderança do *Palenque San Mariño*, consta na sua lista de dificuldades a serem superadas, justamente a grande variedade de recortes de pertencimento político identitários concorrentes entre si no momento de definirem-se as unidades de mobilização, tomadas de decisão e mesmo de titulação coletiva: as famílias extensas, os igarapés, as margens dos rios (que em alguns casos já contam com organizações de representação coletiva) ou os espaços multicentrados e mesmo multiétnicos produzidos atualmente, a partir de semelhanças culturais e de injunções conjunturais de caráter político, motivadas especificamente por tal processo.

Brasil: o artigo 68 e o largo campo das indefinições

A legislação brasileira que reconhece os direitos territoriais de comunidades negras rurais está longe de alcançar a relativa precisão vista no caso colombiano. O artigo 68 das ADCTs continua sendo o único texto oficial sobre o tema e nele aqueles que são os sujeitos dos novos direitos, são definidos por meio de uma categoria residual, a de “remanescentes”, tendo em vista a categoria histórica de “quilombos”. Esta segunda categoria, caudatária de uma legislação repressiva de origem colonial que para ser eficaz se fazia genérica e

exterior àqueles a quem designava, remete a um tipo de formação social histórica que, a princípio, teria desaparecido com a própria escravidão e que se caracterizou justamente pela busca de invisibilidade frente ao Estado. Além disso, quanto mais os historiadores se debruçam sobre a documentação (que ganhou novo impulso com a própria Constituição), menos homogênea é a idéia que resulta de seus estudos sobre os quilombos.

Frente a essas dificuldades é que se estabeleceu o debate entre dois projetos de lei que bem expressa a dupla origem do uso do termo quilombo no seio dos movimentos sociais. Um apresentado pela senadora Benedita da Silva, do PT, importante figura da política de bases étnicas do estado do Rio de Janeiro, enquanto o outro é proposto pelo deputado federal Alcides Modesto, também do Partido dos Trabalhadores (PT), ex-pároco militante das lutas camponesas do sertão nordestino, dentre as quais Rio das Rãs (BA), que depois de 1988 tornou-se um dos casos mais eminentes de “comunidade remanescente de quilombo”. A seguir procurarei esclarecer então, porque, apesar de tudo isso, a constituinte de 1988 chegou àquela formulação do artigo 68 das ADCTs.

A década de 80 e a constituinte foram marcadas pelo “processo de redemocratização” e, como um de seus corolários, pela retomada das discussões sobre uma reforma agrária ampla e democrática. Esse foi um momento de vigoroso avanço dos movimentos camponês, indígena e de categorias de trabalhadores até então sub-representados, como os “atingidos por barragens”, os seringueiros e garimpeiros. Frente a essa mobilização e à renovação de seus quadros políticos, o Ministério da Reforma Agrária e os órgãos fundiários a ele ligados são obrigados a reconhecer a necessidade, apontada pela militância e por setores acadêmicos, de reconhecer a existência e dar uma definição operacional para as “ocupações especiais”, isto é, aquelas ocupações fundiárias que não se encaixavam nas categorias censitárias ou cadastrais até então utilizadas pelos órgãos governamentais. Entre essas “ocupações especiais” estavam aquelas entregues a, ou adquiridas por famílias de ex-escravos, ou antigos escravos organizados em quilombos, com ou sem dipomação legal (Almeida, 1999). Como parte da pressão popular por essa mudança de postura dos órgãos oficiais, em 1986, no Maranhão, é organizado o I Encontro de Comunidades Negras Rurais, que repete-se em 1988, simultaneamente ao I Encontro de Raízes Negras no Pará. Depois da constituição, em 1990, seria formada a Associação de Comunidades de Remanescentes de Quilombos de Oriximiná, a

primeira do gênero (Marin, 1995). Há portanto, entre aquelas primeiras mobilizações e a reapropriação do termo “quilombo” por tais grupos camponeses, um espaço que não é preenchido ao ficarmos apenas no plano das discussões sobre as citadas “ocupações especiais”. Para compreender o surgimento da figura legal e política dos “remanescentes de quilombos” é necessário fazer referência a um outro contexto.

Apesar desse não ser o lugar para reconstituir o percurso que a metáfora dos quilombos (e, dentro dela, do Quilombo dos Palmares) desenhou no campo dos movimentos sociais no Brasil até alcançar o estatuto de tema constitucional, apontarei, muito brevemente, alguns marcos importantes, com o objetivo de compreender o crescimento de sua força e a variedade de seus conteúdos.

Ainda que não tenha sido o primeiro a surgir, o Livro de Edson Carneiro, “O Quilombo de Palmares”, escrito em 1944, foi o primeiro texto de fôlego e rigor historiográfico sobre o tema, marcando toda a bibliografia seguinte. Sua história é, em si mesma, indicativa da simbologia a que o tema dos quilombos esteve associado: escrito em 1944 como metáfora da resistência ao Estado Novo, ele foi publicado primeiro no México e só depois da queda do regime varguista, em 1947, foi publicado no Brasil, com uma dedicatória à Astrogildo Pereira, líder comunista que teria sido o primeiro a propor uma interpretação classista da luta de Palmares, em 1929 (Oliveira, 1988).

Quando chegamos ao final da década de 70 e início de 80, a metáfora dos quilombos parece já ter sido definitivamente apropriada como ícone da resistência negra, ganhando a sua especificidade no campo das lutas sociais, alterando mas preservando em parte seu “comunismo” genérico ou “primitivo”. Em 1980, Abdias do Nascimento publicava “O Quilombismo”, no qual buscou definir justamente o conteúdo simbólico que deveria ser atribuído aos “quilombos”:⁶ movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também, em um sentido bastante ampliado,

⁶ Para sustentar sua definição, o autor recorreu, como reforço político e poético de sua argumentação, a manifestações anteriores, como as do Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial e do sambista Candeia, fundador da Escola de Samba (“Grêmio Recreativo Arte Negra”) “Quilombo”, ambas do ano de 1978. O que chama atenção para um contexto em que o tema parece ter ganho certa evidência e que ainda precisa ser melhor situado.

na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc. Desde já, uma ressemantização que buscava retirar o termo histórico de seu historicismo para ganhar sentido político: “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 1980, p. 263). A partir daí, Abdias propõe que o “quilombismo” seja adotado como um projeto de “revolução não violenta” dos negros brasileiros, que teria por objetivo a criação de uma sociedade (o “Estado Nacional Quilombista”) marcada pela recuperação do “comunitarismo da tradição africana”, no que se incluiria a articulação dos diversos níveis de vida com vistas a assegurar a realização completa do ser humano e pela propriedade coletiva de todos os meios de produção.

No ano seguinte, 1981, na data da morte de Zumbi dos Palmares, que o Movimento Negro Unificado (MNU) havia declarado, pouco tempo antes, como “verdadeiro dia da consciência negra”, celebrou-se no Recife a primeira missa no Brasil e, possivelmente, em todo o mundo católico, em que altos representantes da Igreja, diante de um multidão de cerca de 8 mil pessoas, se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento histórico da Igreja diante dos negros, da África e, em especial, dos negros aquilombados, reconhecidos como os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos. Foi a Missa dos Quilombos, que se tornou um marco no revisionismo histórico da Igreja no Brasil e que propôs uma reapropriação simbólica das lutas e da vida do negro contemporâneo, de forma a tomá-las como dado cultural que deveria ser inserido na reflexão dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial. Assim, na mesma linha de reapropriação do simbolismo quilombola, o foco da Missa dos Quilombos não era apenas a memória histórica, mas sobretudo um estilo de vida presente, que se fazia resistente e deveria ser reconhecido como tal para que pudesse se transformar em uma “luta cultural” consciente de si mesma: “Quilombo no Brasil é atualidade, não passado” (Hoornaert, 1982, p. 12).

Apesar dessa mobilização, o artigo constitucional transitório 68, que trata desse tema, só seria objeto de uma atenção mais ampla em 1995, ano do centenário de Zumbi dos Palmares e novo marco das comemorações da consciência negra no Brasil. Nesse ano inicia-se a discussão relativa à regulamentação do artigo, levando a uma grande visibilidade do debate e à sua ampla repercus-

são, na forma inclusive de uma franca expansão do número das Comunidades Remanescentes de Quilombos de que se tinha notícia. Ao longo da segunda metade dos anos 90, tais “comunidades remanescentes” transbordam os limites do Maranhão e do Pará para atingir os estados mais insuspeitos, como o Rio Grande do Sul ou São Paulo.

Como o novo dispositivo é de aplicação efetivamente nacional, há uma grande indeterminação quanto ao número e localização dessas comunidades. Assim, enquanto crescem as dúvidas relativas aos instrumentos e procedimentos de aplicação do artigo constitucional, crescem também as expectativas sociais com relação à sua aplicação. O órgão governamental responsável pelo tema, por seu turno, tem trabalhado na ampliação dessa expectativa social, ao multiplicar os atos oficiais de reconhecimento de “comunidades remanescentes de quilombos” sem demonstrar ter as condições de promover a continuidade ao processo, que deve levar à regularização das terras dessas comunidades. Depois do primeiro “despacho” da Fundação Cultural palmares (FCP) aprovando um “relatório de identificação e reconhecimento territorial de comunidade quilombola” em fins de 1995, a FCP só publicaria outros cinco “despachos” em 1997, quando então uma nova lista de comunidades a serem “reconhecidas” foi organizada, chegando ao número de 50 áreas.

Para ilustrar o fenômeno “criador” daqueles atos que a princípio são pensados apenas como o “reconhecimento” de uma situação dada, tomemos o exemplo do estado da Bahia, que se encontra em um lugar intermediário com relação aos outros estados no que diz respeito ao número de comunidades estimadas e ao nível de organização do governo e das organizações do movimento social com relação à questão.

O primeiro “despacho” da FCP de 1995, teve por objeto justamente a comunidade de Rio das Rãs, localizada em Bom Jesus da Lapa (BA)⁷ e, no

⁷ Desde de 1977, a comunidade de Rio das Rãs vivia um conflito com grileiros de suas terras que chegou a ser várias vezes noticiado na imprensa regional. Nunca, porém, tais notícias fizeram referência à sua condição de negros, tratando-os simplesmente como “posseiros”, “trabalhadores rurais”, “famílias humildes” etc. É apenas depois de 1992, quando da mudança de postura das Comissão Pastoral da Terra e Comissão Evangélica dos Direitos da Terra que lhes prestavam assessoria e de 1993, quando da abertura de processo pela Procuradoria Geral da República em defesa daquelas famílias, que elas ganham visibilidade étnica, já em função da demanda por uma resolução do conflito via aplicação do artigo 68 (Steil, 1998).

início de 1997, entre os outros cinco “despachos”, estava incluída a comunidade Sacotiaba, também baiana. Na lista de 50 áreas, por sua vez, encontram-se outras três localizadas na Bahia: Pau D’Arco e Parateca (dois núcleos contíguos à Rio das Rãs considerados como uma mesma área), Mangal (margem do São Francisco oposta à Bom Jesus da Lapa) e Arraial de Contas (em Bananal, pouco acima de Bom Jesus da Lapa), todas envolvidas em conflitos fundiários. Mas isso parece estar longe de esgotar o repertório disponível: o Movimento Negro Unificado, por exemplo, costuma trabalhar com a estimativa de 120 comunidades para o conjunto do estado. Número que é fruto de uma conta muito genérica, feita a partir de critérios estranhos aos que hoje estão sendo usados para a identificação das comunidades remanescentes de quilombos. Sua origem é um levantamento preliminar do Instituto de Terras da Bahia (Interba), realizado em 1986, por meio de uma consulta aos órgãos ligados à questão fundiária no interior do estado: Comissão Pastoral da Terra (CPT), Sindicato do Trabalhadores Rurais (STR), Empresa de Assistência Técnica Rural (Emater), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), municípios etc. A intenção do levantamento era identificar comunidades passíveis de regularização fundiária por meio dos trâmites ordinários, mas nenhum daqueles 120 registros, que se concentravam na região do São Francisco, foi posteriormente checado por aquele ou qualquer outro. Um novo levantamento oficial começou a ser organizado pelo Incra-BA. Em uma outra lista, organizada mais recentemente, se incluem um conjunto de 15 comunidades em Lages dos Negros e outra por um núcleo semi-urbano, em Campo Formoso. Nos últimos encontros da Comissão Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos, algumas organizações apontaram para nova dispersão geográfica dos registros, como a CPT de Caetité, que apresentou uma lista com 18 comunidades localizadas no centro-sul do estado.

Tudo isso permite afirmar que os trabalhos de “identificação” e “mapeamento” de comunidades remanescentes de quilombos em uma determinada região não “registram” uma situação “dada”, mas são uns dos principais elementos a alterar o estado da questão, na medida em que servem como propagadores eles mesmos de mais informações sobre o tema em rincões onde elas até então não haviam chegado ou como demonstração da importância, positividade e utilidade da *demanda* para comunidades que até então não acreditavam nela ou temiam suas conseqüências. Enfim, dada a novidade des-

se dispositivo jurídico, faltam informações suficientes não só *sobre as comunidades*, mas também *para as comunidades*. Quando falamos desses levantamentos, não falamos de um número *desconhecido*, mas de um número *indeterminado* de comunidades, que os próprios trabalhos de pesquisa alteram ao mesmo tempo em que ajudam a definir.

Finalmente, como contraponto à situação descrita para o rio Capá, a partir da etnografia de Losonczy, passo à descrição da situação vivida pelas populações negra e indígena do baixo São Francisco, no sertão sergipano de Porto da Folha, a partir de minha própria experiência etnográfica. A diferença com relação ao exemplo colombiano, no entanto, é de que em nossa descrição partiremos diretamente para a crônica dos efeitos locais do artigo 68.

Os Xocó e os negros do Mocambo de Porto da Folha

O processo que levou à identificação do Mocambo como comunidade remanescente de quilombos esteve estreitamente associado à “luta” mais antiga e eminente dos índios Xocó, de quem são vizinhos e aparentados, mas também de quem tomaram de empréstimo não só parte de seu *know how* de “luta”, mas também o tipo de disposição criada junto à opinião pública estadual com relação às lutas de caráter étnico pela terra.

Tais populações ocupam áreas contíguas às margens do rio São Francisco e, pelo menos desde 1850, ambas populações vivem dramas semelhantes e paralelos quanto à expropriação das terras que ocupam. Com o avanço das fazendas de gado pela região a partir daquela data, tanto a Missão indígena foi dada como oficialmente extinta e teve suas terras arrendadas pela prefeitura a fazendeiros da região, quanto as famílias negras foram expropriadas de seus pequenos ranchos e submetidas ao regime de trabalho dos novos proprietários de suas antigas terras. Trata-se de uma longa história comum, na qual tais populações estão ligadas pela memória relativa à violência das elites estaduais, mas também por um número relativamente constante de casamentos mistos, que deram origem a laços sempre ambíguos entre índios e negros.

Nas décadas de 1940 e 1950, por exemplo, no início da organização política dos camponeses no Nordeste, esboça-se uma “luta” comum a ambas as comunidades sob o rótulo de “trabalhadores rurais”. Depois disto, nas décadas de 1970 e 1980, a experiência de mobilização política promovida pela equipe da

“pastoral renovada” e pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) entre os Xocó leva a que esses rejeitem tais laços matrimoniais como deslegitimadores de sua nova identidade afirmada. Finalmente, desde o início da década atual, a estratégia dos novos proprietários, que reiniciaram a expropriação dos últimos recursos territoriais das famílias negras como forma de evitar que estes seguissem o exemplo indígena, paradoxalmente, desencadeou novas identificações entre as duas comunidades, fazendo com que a “luta indígena” reverberasse sobre seus vizinhos.

Uma retomada do avanço expropriatório dos fazendeiros locais sobre as terras das famílias negras fez com que estas reconhecessem a definitiva falência dos laços de compadrio e cooperação subordinada que ainda mediava suas relações com aqueles proprietários. Têm início então, a mobilização política da “comunidade”, cuja primeira dificuldade foi definir o tipo de encaminhamento que seria dado às suas demandas. As possibilidades eram: 1) ou permaneciam na área em litígio, forçando o proprietário a chegar a um acordo relativo às indenizações; 2) ou reivindicavam o reconhecimento como “remanescentes de quilombos”; 3) ou avaliavam a área total de que necessitam e pedirem sua desapropriação ao Incra, para fim de Reforma Agrária. A primeira opção significava manter-se no âmbito de uma estratégia “trabalhista”, como queriam os fazendeiros locais, abdicando da reivindicação sobre a terra. A segunda opção era fruto das notícias recentes e ainda vagas sobre as perspectivas abertas pelos primeiros casos em que o “artigo 68” era aplicado em situações de litígio, no Maranhão, no Pará e na Bahia. Ficava claro que, para os agentes pastorais que lhes davam assistência, a última opção citada era a preferencial, não só por ser a via na qual já dispunham de um know-how acumulado, mas também porque a idéia de uma identificação como “remanescentes de quilombos” não fazia parte do tipo de representação que as famílias do Mocambo tinham ou gostariam de produzir sobre si mesmas. A resistência daquelas famílias à sugestão de se pensarem como “quilombolas” era tão grande que chegou-se a discutir a possibilidade de alteração do nome da comunidade, de “Mocambo” para “Mundo Novo”.

Em função do lugar de vanguarda que os Xocó ocupavam com relação ao Mocambo, a comunidade negra buscava cada vez mais a participação de conselheiros indígenas em suas reuniões, o que levou à realização de reuniões das lideranças negras no interior da área indígena e até mesmo à promoção de ações conjuntas por parte de ambas comunidades, seja em representações jun-

to às autoridades, seja em ações práticas de invasão das terras em litígio. Isso acabou levando a que tal associação de esforços e conexão de estratégias abrisse a possibilidade de uma literal identificação entre ambas. No final do ano de 1993, comissões do Mocambo e dos Xocó reúnem-se com o objetivo de avaliar a possibilidade das reivindicações territoriais dos Xocó (cujas terras já estavam demarcadas, mas ainda precisavam ser “desintrusadas”) fossem ampliadas, como forma de abarcar também as terras e a população do Mocambo. Ou seja, tratava-se de avaliar a possibilidade de transformar suas antigas ligações de parentesco e seu atual vínculo político em uma espécie de contínuo identitário, como uma quarta alternativa de encaminhamento do conflito. Cabe lembrar a existência de precedentes geograficamente próximos, onde diferentes populações deram origem a grupos mistos compartilhando do mesmo território, como os Kariri-Xocó e os Xucuru-Kariri. Nesse caso, no entanto, a relação se dava entre uma população “cabocla” já reconhecida como “indígena” e outra, tradicionalmente reconhecida como “de pretos”. Não fica claro se foi exclusivamente por esses motivos, mas tal opção foi eliminada definitivamente depois que a Fundação Nacional do Índio (Funai), várias vezes consultada durante os seis meses seguintes, recusou terminantemente a proposta, fechando todas as condições práticas daquela reconversão de uma aliança política em composição étnica.

Aos poucos a alternativa aberta pelo “artigo 68” apresentava-se como o caminho mais adequado à “luta” do Mocambo. De fato, depois de assumir o rótulo de “remanescentes de quilombos”, aquela população entra em contato com um amplo leque de novos aliados e, em 1994, ao contrário do que acontecera dois anos antes, sindicatos, entidades de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, o próprio governo do estado e, finalmente, o movimento negro passam a dar amplo apoio àquela comunidade. Da mesma forma, no plano interno, a mobilização ganha um novo fôlego e um novo caráter, levando à estruturação de um campo político mais claramente definido e progressivamente autonomizado com relação ao clientelismo político local.

⁸ Tal procedimento não era arbitrário, já que no corpo constitucional o artigo 216 (“Sessão II: Da Cultura”), em seu parágrafo 5º, realizava muito claramente essa associação entre o tema dos quilombos e os procedimentos relativos ao “patrimônio”: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. As discussões sobre os “remanescentes” ainda não superaram essa ambigüidade.

Ao mesmo tempo, o Incra-SE recua nas posições assumidas (já havia uma perícia técnica que reconhecia a área em litígio como passível de reforma agrária), passando suas atribuições à Fundação Cultural Palmares que, em um primeiro momento, constitui uma “subcomissão de estudos” em associação com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (Iphan), para o estudo da situação. A arquiteta do Iphan incumbida da perícia, reproduz o procedimento utilizado nos processos de tombamento de bens históricos relativos ao patrimônio cultural brasileiro e no seu relatório relata não ter identificado “construções anteriores ao início deste século”, nem “traços de cultos afro-brasileiros”, declarando-se incapaz de formular um parecer sobre a autenticidade daqueles “remanescentes” (Santos, 1994).⁸ Em um segundo momento, depois de algumas mudanças nos seus quadros funcionais, na qual foram absorvidos antropólogos e ex-funcionários da Funai, a FCP passa a adotar os procedimentos tomados ao modelo do indigenismo e, em lugar do convênio com o Iphan, passa a atender às novas demandas por meio de um convênio com a Associação Brasileira de Antropologia.⁹

Assim, o Mocambo passa a receber as visitas de um antropólogo em 1995 e, em 1997, consegue o “despacho” de identificação e reconhecimento territorial. O impacto desse reconhecimento oficial é quase imediato sobre a organização interna do grupo: cria-se uma nova associação, pautada em um modelo de estatuto fornecido pela Articulação Nacional de Remanescentes de Quilombos; surge um grupo de lideranças e porta-vozes do “grupo” (entre os quais alguns jovens ganham grande destaque) onde antes existiam apenas os “cabeças” que respondiam por suas próprias famílias; é estabelecida uma memória histórica para o grupo a partir do que antes eram apenas cacos de lembranças familiares dispersas; há a retomada de parte de seu território tradicional que, ainda sem regularização, é reordenado segundo uma negociação entre a memória de como era “no tempo dos antigos” e os projetos de desenvolvimento que passam a lhes ser oferecidos. São geradas também tensões internas, motivadas pelas diferenças de “estilos” e concepções de organização social e procedimentos políticos entre jovens e velhos; pela oposição entre as famílias negras e “os de fora” ou entre os que “estão na luta” e os que são “contra” ela; pela pretensão

⁹ Chega a haver mesmo uma tendência em reproduzir internamente a estrutura de trabalho do órgão indigenista oficial, aparentemente estancada na gestão seguinte.

a direitos diferenciados entre famílias que um dia compraram suas terras dos antigos fazendeiros e aquelas que apenas são posseiros; pela forte resistência imposta pela antiga associação de moradores, estreitamente vinculada a laços de clientelismos locais e mesmo estaduais.

Além desses, surgiram também conflitos entre negros e índios, que reverteram a recente aliança em um novo campo de tensões, motivados por uma série de fatores, como: a substituição de lideranças indígenas, com a ascensão de um grupo menos vinculado aos “pretos”; as comparações de agentes externos (alguns responsáveis pelo acesso a recursos materiais) entre o rápido avanço na organização social e econômica do Mocambo em contraste com a aparente improdutividade econômica dos Xocó, há tantos anos apoiados pela Funai; a discussão sobre os critérios de definição dos direitos étnicos e territoriais das famílias mistas negro-indígena no interior de cada uma das áreas; finalmente, a retomada da discussão sobre a extensão original das terras indígenas, mas agora utilizada como forma de deslegitimar a constituição de um território negro. Paradoxalmente, esse campo de tensões tem permitido que agentes até então reconhecidos como inimigos de ambas as comunidades, retornem à cena por meio de alianças pontuais com grupos familiares tanto indígenas quanto negros.

Além dessas, relativas às suas relações intra e interétnicas, as repercussões do reconhecimento do Mocambo como comunidade remanescente de quilombos tiveram alcance também regional. Como em Sergipe o movimento negro é relativamente diminuto, a Universidade é pouco aparelhada e as organizações do movimento social encontram-se em um momento refluxo, as informações sobre a existência de outras comunidades são muito limitadas. Apesar do Mocambo, os órgãos estaduais, tanto do executivo quanto do legislativo e do judiciário continuam indiferentes e mesmo resistentes com relação ao tema. Não há levantamentos oficiais e o precedente do Mocambo apenas muito lentamente vai sendo conhecido por outras comunidades em situações comparáveis. Atualmente há certa discussão em torno de quatro comunidades negras rurais, sendo que uma delas recentemente parece ter descartado essa possibilidade mais em função do andamento de seu processo no interior do Incra, que por falta de elementos para uma argumentação suficiente à “identificação e reconhecimento territorial” como quilombola. Uma outra consequência socialmente relevante da expansão da temática quilombola em Sergipe, no entanto, é a percepção de que outras comu-

nidades, já contempladas com a regularização de suas terras via “assentamentos” do Incra, poderiam ter sido classificadas originalmente da mesma forma. Isso têm levado à adoção da “questão cultural negra” como um item importante na pauta política da mobilização camponesa daquele estado.

Para uma perspectiva comparada

O que se segue pode servir como uma primeira *pauta para um trabalho efetivamente comparativo* entre o processo de reconhecimento de direitos territoriais de comunidades negras rurais na Colômbia e no Brasil, ou simplesmente como um *quadro de fundo* sobre o qual a análise das situações particulares venha ganhar maior nitidez e precisão. De qualquer forma, nosso objetivo nesse texto é estabelecer alguns parâmetros básicos para uma perspectiva comparada. Começaremos pelos pontos dessemelhantes para depois, guardadas tais particularidades, sugerirmos algumas analogias.

Particularidades

Com relação ao que podemos distinguir como os *precedentes* daqueles *processos de reconhecimento de direitos*, no campo das investigações acadêmicas, em 1991 a Colômbia já apresentava um considerável acúmulo de estudos antropológicos exatamente sobre as populações que seriam contempladas no artigo constitucional, isto é, as comunidades negras rurais do Pacífico. Tais estudos estavam profundamente marcados pelo paradigma estabelecido pela antropologia dos grupos indígenas, deixando um grande vazio com relação às populações negras urbanas ou semi-urbanas. No Brasil, ao contrário, quando surgem os estudos sobre a população negra em moldes acadêmicos, eles serão quase exclusivamente dirigidos para o contexto urbano. Principalmente depois da década de 1950, tais estudos enfatizam as questões do preconceito racial e da mobilidade social, distanciando-se muito de uma abordagem etnológica, que só seria contemplada, mesmo assim por um círculo muito circunscrito de trabalhos, ao longo da década de 80. As primeiras abordagens sobre comunidades negras rurais em termos de etnicidade seriam quase simultâneos ao período da Constituição de 1988, ano em que se comemorou também o centenário da Abolição, trazendo com isso, uma grande e especial atenção ao tema.

Disso decorre que a legislação colombiana reconhece os direitos territoriais de um grupo populacional tanto social quanto geográfica e historicamente bem definido. Isso faz com que não haja maiores dúvidas sobre quem são os sujeitos desses novos direitos, nem para os legisladores, nem para as agências de apoio ou para os cientistas sociais que tem trabalhado com o tema, sem falar naqueles que são os próprios beneficiados. As questões que dominam o campo de debates colombiano sobre o tema são, por isso, relativas às formas pelas quais se dará a sua regularização fundiária, como tais comunidades administrarão a grande autonomia (a “autogestão”) que passam a ter, quais as suas instâncias de representação, quais os canais formais de relacionamento com os poderes de Estado etc.

A situação no Brasil é bastante diferente, caracterizando-se pela larga indefinição sobre quais e quantas seriam as comunidades beneficiadas pela nova legislação. A própria categoria escolhida para nomear aqueles que serão os sujeitos dos novos direitos revela essa indefinição. A Constituição fala em “remanescentes”, tendo em vista uma outra noção, a de “quilombos”, que por sua vez é caudatária de uma legislação repressiva de origem colonial, cuja eficácia dependia de sua generalidade e exterioridade com relação àqueles a quem se dirigia. No mais, o termo “quilombo” remete a um tipo de formação social e histórica que, a princípio, teria desaparecido com a própria escravidão e que se caracterizou justamente pela busca de invisibilidade frente ao Estado. Isso tem feito com que, no Brasil, quanto mais os historiadores se debruçam sobre a documentação (que ganhou novo impulso com a própria Constituição), menos homogênea seja a idéia que resulta de seus estudos, inviabilizando uma definição precisa e homogênea do que foram os quilombos.¹⁰

A resposta encontrada para essa indefinição, partindo da *démarche* indigenista, foi a de recorrer aos profissionais da antropologia, dado o acúmulo de experiência que esses já apresentavam junto a processos semelhantes relativos a populações indígenas, que passam a ter a atribuição de “identificar” tais

¹⁰ Em uma coletânea recente (Reis; Gomes, 1996) foram reunidos exemplos de “quilombos” que nos permitiriam falar de um amplo leque tipológico. Os exemplos vão desde uma organização territorial de grande escala, militarizada, produtivamente autônoma e regida por uma hierarquia de chefias que reproduz o modelo estatal (ou como querem alguns, especificamente o modelo africano de Estado), que é o exemplo do famoso quilombo dos Palmares; até minúsculas associações de escravos fugidos, sem base física, que viviam de assaltos a estradas e da solidariedade das senzalas, mas que são da mesma forma classificados como “quilombos” nos documentos históricos.

“remanescentes”. Em geral, o critério utilizado também nesse caso é o da auto-atribuição, convertendo um problema que era de tipologia e morfologia histórica em um problema de identidade étnica. Dessa forma, além das questões relativas ao “reconhecimento” e à regularização fundiária, às formas de organização, gestão e representação, a questão dos remanescentes de quilombos no Brasil enfrenta o problema da “identificação” desses sujeitos, o que tem delineado um campo específico de especialistas, disputado por antropólogos, sociólogos, historiadores e arqueólogos, assim como por agências governamentais e não-governamentais.

Isso tudo faz com que, de um lado, tenhamos na Colômbia, um universo mais ou menos evidente e estável de comunidades negras rurais que sabidamente são sujeitos daqueles novos direitos; enquanto, de outro lado, no Brasil o universo dessas comunidades ainda se apresenta absolutamente em aberto, tanto qualitativa quanto quantitativamente falando, disperso por todo o território nacional e sujeito a todas as variações de condições sócio-históricas, ambientais e políticas que nele se abrigam.

Quanto às motivações levaram ao *reconhecimento* de tais direitos territoriais, elas estão em um caso e em outro associadas a contextos e motivações muito distintas. Na Colômbia trata-se da pressão imposta sobre o Estado pela violência interna, concentrada nas regiões rurais, que ao final da década de 80 foge ao seu controle e impõe a busca de novos canais e formas de relação com a sociedade civil. Isso levou a uma ampla revisão política que trouxe para dentro do ordenamento jurídico nacional as idéias de autonomia e autogestão dos grupos indígenas e camponeses, assim como a noção de multiculturalismo, com todas as decorrências institucionais disso, ainda em pleno desdobramento. Nesse quadro, o reconhecimento dos direitos territoriais negros ganha razões que são independentes da baixa politização do tema e da fragilidade da representação parlamentar negra, como se percebe pelo sinuoso percurso que tais conquistas tiveram que cobrir.

No Brasil, o contexto mais amplo está relacionado à chamada “redemocratização” do país, associada à anistia política e ao impulso de revisão das instituições e normas vigentes. Nesse momento, há também uma retomada do movimento camponês e da campanha pela reforma agrária, em que ganhou voz a exigência de uma ampliação das categorias descritivas oficiais sobre as formas de posse e uso da terra. De outro lado, como o ano de 1988 foi também

dedicado a uma ampla celebração nacional pelo centenário da abolição da escravatura, a questão negra ganhou uma visibilidade que a tornou quase obrigatória mesmo para aqueles políticos sem qualquer relação histórica com o tema. O resultado foi uma Constituição apelidada de “cidadã” e tomada como exemplo da possibilidade de reais avanços institucionais em direção da plena consolidação democrática. Mas, apesar da politização do tema e de esta ter sido considerada uma Constituição “avançada” nos planos político e social, ao contrário da colombiana, seu texto continuou trabalhando com a diferença cultural como algo residual, como parte componente de uma identidade cultural única, aliás exaltada naquele contexto. Isso fez com que o reconhecimento dos direitos territoriais dos chamados “remanescentes de quilombos” fosse visto não como originário de uma diferença cultural no presente, mas no mesmo plano de outras *reparações de erros históricos*.

Apesar disso, enquanto na Colômbia o artigo 55 foi imediatamente feito objeto de debate, sendo regulamentado por meio da lei 70 em 1993, apenas dois anos depois da Constituição; no Brasil, o artigo 68 ficou um longo tempo sem provocar qualquer debate, só ganhando espaço político e repercussão social sete anos depois. Foi no ano de 1995, no bojo das comemorações do tricentenário de Zumbi dos Palmares, que os projetos para sua regulamentação foram apresentados e uma parcela mais expressiva de grupos da sociedade civil toma conhecimento de suas potencialidades quanto à resolução de conflitos fundiários ou fonte de maior atenção dos poderes públicos sobre populações carentes. Foi apenas depois desse ano também que a presença de demandas pelo reconhecimento como remanescentes de quilombos generalizou-se por comunidades de todos os estados do país.

Assim, de um lado, temos um processo de titulação que se sustenta na organização de “conselhos comunitários”, responsáveis por todo o trabalho de argumentação sobre a forma e extensão das áreas reivindicadas, que então é apresentado ao órgão fundiário nacional, o Incora, para dar lugar à demarcação oficial; de outro, temos um processo de “identificação” e “mapeamento” das comunidades por parte de diferentes agências estatais ou não, seguidas dos trabalhos de “perícia antropológica” ou “etnohistórica”, sobre os quais as “associações comunitárias”, criadas por exigência do modelo de titulação e, muitas vezes, no bojo do próprio processo de identificação, têm pouco controle. Enquanto na Colômbia é previsto aos “conselhos comunitários” um lugar entre

as agências responsáveis pela tomada de decisão quanto ao desenvolvimento de sua região;¹¹ no Brasil, as “associações comunitárias” não têm fóruns regionais, reunindo-se apenas anualmente em uma nacional de caráter informal, que não desempenha papel normativo sobre as “associações” ou representativo frente ao Estado.

Analogias

Há, porém, uma série de convergências e analogias entre essas situações nacionais. Em ambas a experiência histórica de fuga da escravidão, tornada símbolo de uma desejada negação radical da ordem vigente, é reapropriada pela militância política negra nos anos 60 e 70. Na busca por vocabulários e paradigmas próprios, capazes de as retirar da dependência das palavras de ordem do movimento negro norte americano, os movimentos negros no Brasil e na Colômbia, ambos exclusivamente urbanos, tomam os quilombos, mocambos, cimarrones e palenques como sua fonte de inspiração original. As metáforas do “quilombismo” e do “cimarronismo” são associadas a uma pequena mitologia cujo foco ou imagem síntese é a de uma grande comunidade de negros fugidos, notabilizada por sua capacidade de resistência ao assédio militar ou econômico da sociedade colonial e nacional e pela suposta reprodução de um modo de vida africano na América: no caso brasileiro, o Quilombo dos Palmares, no caso colombiano, o Palenque de San Basílio.

Finalmente, na década de 1990, essa metáfora ganha força normativa ao longo dos respectivos processos de revisão daqueles ordenamentos jurídicos nacionais, dando origem, em conexão com demandas de grupos rurais, a novas categorias de direito fundiário e, associadas a elas, a novas categorias populacionais. Tal ganho no plano normativo imprime, porém, perdas no plano simbólico, ao

¹¹ O Projeto de Zoneamento Ecológico da Região do Pacífico Colombiano, por exemplo, coordenado pelo IGAC, no marco do Programa Ambiental de Manejo dos Recursos Naturais do Ministério do Meio Ambiente colombiano, tinha por objetivo promover a participação comunitária e institucional das comunidades negras e indígenas no processo de zoneamento, na busca de consenso e instrumentos práticos. Esses objetivos respondiam às necessidades impostas por uma outra lei, decorrente daquelas inovações, a lei 99 de 1993, segundo a qual aquelas comunidades ascendiam ao estatuto de cofomuladoras de planos, programas e projetos de desenvolvimento que incidissem em seus territórios, de forma análoga às administrações municipais (Vargas, 1999).

restringir o campo de significados dado àquela simbologia pelos movimentos negros (sempre urbanos), mais poética ou ideológica que sociológica.

Se o vazio de conhecimento qualificado sobre a situação das comunidades negras rurais é mais evidente no caso Brasileiro que no colombiano, as citadas formas “tradicionais”, supostas pelos legisladores colombianos, não são descritas ou suficientemente definidas nem na Constituição, nem na sua legislação complementar. Isso faz com que tal legislação, tanto no Brasil quanto na Colômbia, ao mesmo tempo em que abre um novo campo de direitos, abra também um vazio conceitual que coincide com um novo campo de investimento das ciências sociais.

Em função da novidade que representa para tais Estados Nacionais e para seus movimentos negros, a territorialidade negra rural passa a ser abordada a partir de um modelo pré-existente e consagrado na legislação nacional e internacional: o modelo indígena ou indigenista. Com isso, a tais comunidades negras rurais passam a ser atribuídas qualidades e problemas que até então restringiam-se às populações aborígenes, associadas à imagem de “guardiãs da terra”: laços de ancestralidade, uma cultura própria, tradições e costumes, ocupação coletiva da terra e formas de produção tradicionais, questões relativas à autonomia política e econômica etc. O que define substantivamente o universo de interlocutores, mediadores, especialistas e agências de Estado, não sem conflito com relação ao âmbito das respectivas competências, todas ainda em adaptação a esse novo e híbrido objeto de intervenção.

A dificuldade de contato entre as comunidades contempladas por esses “novos direitos” e o seu restrito acesso à educação formal, entre outros fatores, presentes tanto no Brasil quanto na Colômbia, condicionam o amplo conhecimento por elas das novas possibilidades abertas. Além disso, a dificuldade de organização de suas próprias agências de representação, a morosidade no surgimento de lideranças de destaque regional ou nacional, a carência de recursos para viabilizar a organização comunitária ou multicomunitária, têm levado à sua dependência das entidades governamentais ou não governamentais de apoio (mediação) e financiamento. Tais entidades, por sua vez, podem assumir um caráter mais ou menos assistencialista, desenvolvimentista, racializante etc., em função da vinculação de suas pautas de trabalho às pautas das agências humanitárias e de cooperação internacionais, responsáveis por suas fontes de recursos. Isso faz com que o perfil que tais mobilizações negras rurais assumem deve ser compre-

endido não apenas como a manifestação de demandas intestinas, que teriam sido caladas durante todos esses anos passados, mas também, em uma parte considerável, como produto dessa conexão entre micro e macro processos, resultantes de relações globalizadas. Um ponto que, apesar de tudo que já foi dito sobre a globalização, ainda é difícil de abordar sociológica ou etnologicamente.

Como corolário das considerações anteriores, parece confirmada adequação e mesmo a funcionalidade dessas novas formas de organização sócio-econômica e de resolução de conflitos, baseadas em microcoletividades relativamente autônomas, a uma estratégia muito mais ampla, hoje designada como *neoliberal*. Como sugere C. Gros (1994), o modelo de Estado preconizado por ela seria o de uma agência bem mais distanciada das questões locais, repassadora de responsabilidades, com limitadas funções de regulação do fluxo de capitais e conflitos em que tais coletividades passariam a estar inseridas.

Tal adequação e funcionalidade se dariam em dois sentidos. Primeiro, tais movimentos seriam uma resposta às novas necessidades de organização social impostas pela dificuldade das organizações camponesas se manterem no plano nacional em termos de um sindicalismo combativo. Daí também uma importante inversão na prática dos movimentos indígenas atuais: em lugar de surgirem como tentativas de uma volta ao passado, se apresentam como demandas por modernização e por inclusão social, via educação, saúde e apoio à produção. Segundo, como sugere Gros, nesse novo modelo de Estado o reconhecimento das organizações indígenas (e negras rurais) permitiria reduzir a intervenção estatal, tornando-a uma intervenção de ‘baixa intensidade’, frente a qual as próprias comunidades seriam obrigadas uma contra-partida até então inexistente. Isso aliviaria a carga de conflito normalmente depositada sobre o Estado quando este intervém diretamente, administrando recursos ou executando projetos. Explicaria também porque as organizações indígenas não são concessões, mas exigências desse novo Estado: quando elas não existem é preciso criá-las.

Finalmente, a etnização dos conflitos fundiários em que tais populações negras estão envolvidas pode ser vista sob duas perspectivas que, como no caso indígena, correspondem aproximadamente a duas escalas de observação. Em uma, apoiada em um recorte muito genérico e internacionalista, há a produção de uma macro-identidade que se opõe à das populações brancas européias ou europeizadas, que ultrapassa fronteiras nacionais e recortes etnológicos para ligar grupos muito distintos, sob categorias correntes como a de “povos tradi-

onais”, “populações étnicas” ou mesmo “povos autóctones”, como que em uma recaptura, com os sinais invertidos, da categoria de “primitivos”.

Em outra, voltada ao plano local, há a produção de identidades excludentes, que reúnem e separam populações vizinhas, por meio de pertencimentos culturais e territoriais demarcados por particularidades aparentemente substantivas, como cor, origem, cultura material, língua etc. Digo “aparentemente substantivas” porque sabemos que, nesses casos, ainda que se faça referência a fatos e experiências reais e diferenças concretas, as fronteiras que elas demarcam não estão predeterminadas por tais experiências e diferenças. Elas dependem sobretudo de uma casuística, definida em função dos novos recursos materiais e simbólicos disponibilizados, assim como das categorias classificatórias que lhes servem como referência.

Temos assim, um movimento de recuperação das diferenças culturais que leva simultaneamente a amplas conexões verticais, entre grupos muito diferentes por todo o globo, mas também ao particularismo horizontal, quando geram, alimentam ou acirram minúsculos conflitos fronteiriços e identitários. Uma paradoxal composição entre tendências globais e paroquiais, frente a qual o Estado e a política nacionais assumem posturas ambíguas. Os *novos direitos* (indígenas nas décadas de 60 e 70 e negros nos anos 90) têm por efeito promover uma confusão ou sobreposição entre identidade e terra que leva ao desequilíbrio do regime de relações estabelecido ao longo de uma secular história de convivência.

O mesmo regime que promove o direito a territórios de uso comum e consuetudinário, também promove a indistinção entre algo essencialmente relacional, mutável e plástico como as *identidades sociais*, de um lado e, de outro, algo que tende a ser fixo, substantivo e delimitado por fronteiras precisas, como a *terra*. Nesse segundo caso, não se trata nem mesmo do amplo conceito de *território*, ao qual todas essas iniciativas parecem remeter, mas da sua cristalização jurídico-administrativa na forma de “áreas reservadas” (ou *resguardos*) que, por norma estatal, devem ser exclusivas a pessoas de uma mesma “identificação”. Uma mimetização e cristalização de *identidades* e *territórios* que têm implicações políticas importantes, como a promoção de práticas de exclusão pautadas em critérios substantivos (apresentados como étnicos) e formalmente estabelecidos, onde antes existia o compartilhamento de territórios vizinhos ou sobrepostos, administrado por meio de um complexo jogo de compensações entre laços rituais, parentesco e alianças conjunturais.

Referências

ANDRADE, Tânia. *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: Imesp, 1997.

ARRUTI, José. Maurício A. Agenciamentos políticos da “mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó In: REESINK, E.; CARVALHO, M. R. (Org.). *Negros em áreas indígenas*. Salvador: EdUFBA. No prelo.

ARRUTI, José. Maurício A. Territórios negros tradicionais: entre a memória e o desejo. (Edição e apresentação do Encarte). *Revista Tempo e Presença*: Nova Fase, ano 20, n. 298, p. 15-18, mar./abr. 1998a.

ARRUTI, José. Maurício A. Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse. *Genèses: Sciences Sociales et Histoire*, n. 32, p. 28-50, sept. 1998b. (Dossier: Anthropologie et Histoire Politique).

ARRUTI, José. Maurício A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997a.

ARRUTI, José. Maurício A. Por uma história à contraluz: as sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o Mocambo. *Palmares em Revista*, n. 1/1, Brasília: Fundação Cultural Palmares, p.71-96, 1997b.

CAMACHO, Juana. “Todos tenemos derecho a su parte”: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana. In: CAMACHO, J.; RESTREPO, E. (Ed.). *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Santa Fé de Bogotá: F. Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropología, 1999. p. 107-130.

CORTÉS, Hernán. Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico narinense. In: CAMACHO, J.; RESTREPO, E. (Ed.). *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Santa Fé de Bogotá: F. Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropología, 1999. p. 131-142.

GROS, Christian. Identites indiennes, identites nouvelles, quelques reflexions à partir du cas colombien. 1994. Mimeografado. 31 p.

GROS, Christian. O movimento indigenista do nacional-populismo ao neo-liberalismo. *Cadernos CRH*, Salvador, n. 22, p. 164-180, jan./jun. 1995.

HOFFMANN, Odile. La loi de “negritudes” dans Colombia: l’application et l’interpretation. Comunicação ao Seminário Internacional *El Reto de la Diversidad: Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina*. Amsterdã, CEDLA/UVA, 12 p., 1998.

HOONAERT, Eduardo. A Missa dos Quilombos chegou tarde demais?. *Tempo e Presença*, n. 173, p. 12-13, jan./fev. 1982.

LOZONCZY, Anne-Marie. *Les saints et la forêt*: rituel, société et figures de l’échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie). Paris: L’Harmattan, 1997. 419 p.

MARIN, Rosa E. A. Terras e afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia. In: MARIN, Rosa E. A. *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995. p. 79-94.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Apresentação. In: CARNEIRO, Edson. *O Quilombo dos Palmares*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1988. (Brasiliana, 302).

OSLENDER, Ulrich. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. In: CAMACHO, J.; RESTREPO, E. (Ed.). *De montes, ríos y ciudades*: territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Santa Fé de Bogotá: F. Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropología, 1999. p. 25-48.

RESTREPO, Eduardo. Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. In: URIBE; RESTREPO, E. (Ed.). *Antropología en la modernidad*: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

STEIL, Carlos Alberto. A etnicização da política. *Tempo e Presença*, n. 298, p. 21-23, mar/abr. 1998. Suplemento Especial: Comunidades negras tradicionais – afirmação de direitos.

VARGAS, Patricia. Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico. In: CAMACHO, J.; RESTREPO, E. (Ed.). *De montes, ríos y ciudades*: territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Santa Fé de Bogotá: F. Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropología, 1999. p. 143-176.

WADE, Peter. Identités noires, identités indiennes en Colombia. *Cahiers des Ameriques Latines*, Paris, n. 17, p. 125-140, 1994.

WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press, 1997.