

AS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS,
DIREITOS TERRITORIAIS, DESAFIOS
SITUACIONAIS E O OFÍCIO DO(A)
ANTROPÓLOGO(A)

Aderval Costa Filho

Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia,
da Universidade Federal de Minas Gerais;
coordenador do Comitê Quilombos da
Associação Brasileira de Antropologia (Gestão 2015-2016).

Desde o movimento Constituinte, o termo quilombo vem sendo explorado, tanto em termos normativos, quanto em termos acadêmicos, políticos e administrativos, para que se defina “adequadamente” os sujeitos de direitos inscritos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. O desafio tem sido abarcar a enorme variedade de situações encontradas na realidade social brasileira, com predominância rural, mas também urbana, referidas ao que formalmente se designou como “comunidades remanescentes dos quilombos”.

À expectativa de formulação de critérios universais e objetivos para definição dos quilombos, os antropólogos e antropólogas, de maneira geral, têm respondido com descrições e análises de situações sociais específicas, defendendo mais do que um conceito geral, a qualificação da experiência de constituição dos grupos como arena propriamente política. Segundo Leite (2000):

Muitas vezes, preocupados em encontrar uma definição genérica de quilombo que se aplique a todos os casos, deixam de considerar que os processos de apropriação/expropriação somente guardam uma pertinência pela sua especificidade histórica. [...] Esperam por um único conceito de quilombo universalmente aplicável a todos os casos, ou que os antropólogos invistam mais nos laudos periciais e em torno de argumentos teóricos consensuais, capazes de definir, “de modo preciso”, se uma comunidade é ou não remanescente de quilombo. Esta tem sido mais uma armadilha, ou forma de prolatar a lei evitando (ou adiando) a arbitragem necessária em processos que envolvem também áreas que são ao mesmo tempo de interesse direto das elites econômicas (LEITE, 2000, p. 351).

Evitando-se, portanto, restringir o direito arduamente conquistado, bem como essencializar realidades e/ou frigorificar formas sociais, ou mesmo circunscrevê-las a períodos históricos específicos, as comunidades dos quilombos conformam espaços de liberdade, territórios de resistência que têm assegurado, em alguma medida, liberdade e autonomia na reprodução dos modos de fazer, criar e viver, o que não se coaduna, portanto, com relações de subordinação.

O Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia - ABA sobre Terra de Quilombo (O'DWYER, 2002), afirma que, contemporaneamente, o termo quilombo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente de várias comunidades negras em diferentes regiões do Brasil^[1]:

O termo não se refere mais a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio... (O'DWYER, 2002, p. 18).

Segundo Leite (2000, p. 348), o termo quilombo explicita a dominação “que se tentou exercer através do argumento da inferioridade da raça, dos estigmas e da exclusão social”, expressando hoje a necessidade “de parte da sociedade brasileira de mudar o olhar sobre si própria, de reconhecer as diferenças que são produzidas como raciais ou étnicas.” Segundo a autora:

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para [...] dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

O Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT^[2], em seu art. 2º, estabelece:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

As “comunidades remanescentes de quilombos” são, portanto, grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira; sua identidade é base de sua organização social, sua relação com os demais grupos e sua ação política. Mas

trata-se de uma categoria jurídico-formal que ao mesmo tempo retrata a realidade social e a constrói, ao classificar o mundo social no sistema jurídico. Segundo Eliane Cantarino O'Dwyer (2011):

A definição de unidades sociais feita pela legislação, segundo critérios gerais normativos, representa uma forma de conceber a realidade social e responde em parte pelas ações sociais orientadas por categorias jurídicas. A semântica jurídica que relaciona unidades sociais a territórios distintos constitui um sistema de classificação produzido no interior do Estado nacional e adquire seu pleno significado no contexto dos direitos vigentes no Brasil após a Constituição Federal de 1988. Tais classificações atuais inscritas na Constituição possibilitam “o gerenciamento da diferença e não sua eliminação” (Geertz 1999: 325), substituindo a uniformidade jurídica anterior por uma especificação de situações sociais e culturais inseridas em determinadas categorias definidas pela legislação (O'DWYER, 2011, p. 111).

Importante considerar que as comunidades dos quilombos estão inseridas no contexto dos “povos e comunidades tradicionais”, categoria relativamente nova, tanto na esfera governamental, quanto na esfera acadêmica ou social. Conforme definido pelo art. 3º do Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Uma vez reconhecida ou criada pelo poder público uma categoria de diferenciação para abarcar identidades coletivas tradicionais, não somente os grupos sociais relacionados passaram a ser incluídos política e socialmente, como também se estabelece um pacto entre o poder público e esses segmentos, que inclui obrigações *vis a vis*, estimulando a interlocução entre sociedade civil^[3] e governo, bem como o protagonismo social.

Cabe ressaltar que o “tradicional” aqui não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se

redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. “O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2006, p. 25-26).

Essas formas organizativas, portanto, pressupõem modos de vida próprios, existência de coletividades, sentimentos de pertença de seus membros, projetos políticos emancipatórios, e estão relacionadas às lutas sociais no meio rural brasileiro, mas também em contextos urbanos ou periurbanos, onde foram constituídos núcleos de resistência em espaços hoje disputados pela especulação imobiliária e expostos a processos de gentrificação^[4] e sucessivas perdas.

Em termos de reprodução social, há de se considerar também que as sociedades se constroem em interação umas com as outras. Nesse sentido, há elementos que unificam e outros que diferenciam, ressaltando características contrastivas^[5], sendo que a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro ou de fora” (BARTH, 2000, p. 31).

Para Barth (2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores.

No trato da etnicidade devemos levar em conta tanto a formação social, quanto a interação, inclusas as dimensões interculturais, intraculturais, interpessoais e intrapessoais. Ericksen (1991) chega a afirmar que não somente devemos tratar a relação entre o nível sistêmico de interação e o nível sistêmico da formação social, mas também que as diferenças que estão confirmadas na comunicação das diferenças étnicas variam entre contextos e podem ser comparáveis, e que estas variações devem ser entendidas como processos étnicos. Segundo o autor:

[...] a etnia é uma propriedade de uma formação social e um aspecto da interação; ambos os níveis sistêmicos devem ser compreendidos simultaneamente. (...) as diferenças étnicas implicam diferenças culturais que têm impacto intercultural, intracultural e intrapessoal, sobre a natureza das relações sociais (ERICKSEN, 1991, p. 131).

Devemos considerar também que as comunidades que se autoafirmam como “remanescentes dos quilombos” apresentam traços de campesinidade. Aspectos como autonomia relativa da coletividade frente à sociedade envolvente, a importância do grupo doméstico na organização da vida econômica e social, o caráter relativamente autárquico do seu sistema econômico, suas formas de sociabilidade e interconhecimento, a função decisiva das lideranças, a tônica na produção para o consumo e não para o reinvestimento, o regime de sucessão e a manutenção do patrimônio familiar/comunitário, dentre outros são pressupostos desses modos de vida enfatizados por vários autores (MENDRAS, 1978; WOLF, 2003; HEREDIA & GARCIA, 1971; SEYFERTH, 1985; WOORTMANN E., 1995).

Nesse sentido, nas situações sociais específicas referidas às comunidades dos quilombos não encontraremos em campo um tipo camponês puro, mas uma campesinidade em graus distintos, como nos afirma Woortmann K. (1990). Também a agricultura camponesa tradicional que marca em alguma medida as comunidades dos quilombos pode ser entendida como uma das formas sociais da agricultura familiar, que pressupõe relação entre propriedade, trabalho e família, particularidades quanto aos objetivos da atividade econômica, experiências de sociabilidade, inserção na sociedade global (WANDERLEY, 1996, p. 3).

Qualquer seja a variação encontrada em campo, há de se considerar, entretanto, que a manutenção de formas em alguma medida “camponesas” e/ou “quilombolas” pressupõe a manutenção de certa autonomia e liberdade no trato da produção e da reprodução social. Wanderley, ao retomar e problematizar a campesinidade, esclarece que a *autonomia* preceituada aqui é demográfica, social e econômica, assegurando a perpetuação do patrimônio grupal e a reprodução de suas formas sociais:

Neste último caso, ela [a autonomia dos grupos] se expressa pela capacidade de prover a subsistência do grupo familiar, em dois níveis complementares: a subsistência imediata, isto é, o atendimento das necessidades do grupo doméstico, e a reprodução da família pelas gerações subsequentes. Da conjugação desses dois objetivos resultam suas características fundamentais: a especificidade de seu sistema de produção e a centralidade da constituição do patrimônio familiar (WANDERLEY, 1996, p. 3).

Nessa perspectiva, ressalta-se a importância estrutural ou simbólica da terra, entendida aqui não como um objeto ou mercadoria, mas como expressão de uma moralidade; vista não na sua “exterioridade como um fator de produção, mas como algo pensado e

representado no contexto de valores éticos” (WOORTMANN K., 1990, p. 12). As relações específicas que esses grupos estabelecem com as áreas tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais conformam territorialidades etnicamente configuradas, como caracterizado em trabalho anterior:

O território sempre implica dimensões simbólicas. Nele estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento locais, ou seja, não há comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território. Com frequência, os territórios das comunidades dos quilombos ultrapassam as divisões político administrativas (municípios, estados). [...] Portanto, nesse contexto, é preciso considerar e respeitar a distribuição demográfica tradicional dessas comunidades, quaisquer sejam as unidades geopolíticas definidas pelo Estado (COSTA FILHO & MENDES, 2013, p. 10-11).

Segundo O’Dwyer (2011, p. 112), “a noção de território, que enfeixa a temática dos direitos atribuídos aos povos indígenas, aos remanescentes de quilombos”, e de outros povos e comunidades tradicionais “constitui uma metáfora geográfica, de referência prevalente nessa disciplina, ‘mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder’ (Foucault 1979: 157)”. Continua a referida autora:

Tal conceituação remete à questão do(s) território(s) como um campo de disputas no qual as ações conjuntas dos atores sociais se orientam pelo reconhecimento dos direitos, segundo acepção deles próprios, alguns juridicamente regulamentados, outros aos quais pretendem ainda vigência legal. Todavia, a ideia de espaço territorial não é estranha à reflexão antropológica que procura relacioná-lo à existência de outra série de espaços: sociais, de trocas, colonial e pós-colonial, do Estado-nação, linguísticos, culturais e religiosos (O’DWYER, 2011, p. 112).

Do ponto de vista histórico, cabe ressaltar que as comunidades dos quilombos são marcadas pela exclusão não somente por fatores etnicorraciais, mas, sobretudo, pela impossibilidade de acessar as terras por eles tradicionalmente ocupadas, em grande medida usurpadas por grileiros, fazendeiros, empresas, interesses desenvolvimentistas ou pelo próprio Estado. Desde a promulgação da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, a

chamada “Lei de Terras”, que estabelece a necessidade de registro cartorial e a compra e venda para configurar dominialidade, instaurou-se uma enorme diferença no acesso e manutenção da terra por comunitários no meio rural brasileiro. Segundo, Leite (2000):

Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia – e denuncia –, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra (LEITE, 2000, p. 335).

A Constituição Federal de 1891 transfere para os Estados as ditas “terras devolutas”, sobre as quais até então não havia sido reclamada a propriedade, reconhecendo o “direito de compra preferencial” pelos posseiros. Desde então houve um amplo processo de invasão das posses de comunitários e comunidades que, sem leitura e conhecimento das leis, sem recursos para pagar os serviços de medição e registro imobiliário, viram-se em desvantagem em relação aos cidadãos letrados, que conheciam o sistema instaurado e dispunham de alianças consolidadas. Nesse contexto, a presença de jagunços, destacamento de polícia, oficiais de justiça e advogados para defender interesses dessas classes mais abastadas, ilustram a desigualdade na correlação de forças entre invasores e comunidades quilombolas.

Hoje, tais formas de expropriação dos territórios e direitos abrangem interesses do agronegócio, processos de exploração minerária, criação de unidades de proteção integral sobre territórios tradicionais, construção de hidrelétricas, rodovias, hidrovias e portos, complexos turísticos no litoral e interiores brasileiros, especulação imobiliária e processos de gentrificação de grandes centros urbanos, dentre outras formas de expropriação e exclusão.

O Estado não passa ao largo desses interesses, figurando simultaneamente como o maior credor e o maior devedor da justiça, sobretudo no que tange aos direitos das comunidades etnicamente diferenciadas. Como diria O’Dwyer:

O estado brasileiro em nome de uma política desenvolvimentista modernizadora

e pela necessidade de composição com linhas políticas que representam os interesses da bancada ruralista no Congresso Nacional, tem sido atualmente tanto experimentado, quanto desfeito na reconfiguração de novas práticas de governança (O'DWYER, 2014, p. 85).

A autora evoca a noção de “margens do estado” de Talal Asad, em diálogo com Vee-na Das & Deborah Poole (2008), afirmando que “o sofrimento infringido ao outro só tem sido considerado condenável quando gratuito, mas justificável quanto está relacionado a um objetivo – desenvolvimentista neste caso – que se crê fonte de salvação da economia, da política e do Estado Nação” (p. 85).

Asad (2008) afirma então, após discussão sobre a ilegibilidade das normas legais, que para “identificar as margens do estado, devemos dirigir nossa atenção à incerteza onipresente da lei e à arbitrariedade da autoridade que busca assegurar a lei” (p. 61). São frequentes, portanto, as violações de direitos das comunidades dos quilombos pelo próprio Estado brasileiro.

Os processos de expropriação dos territórios tradicionais e das lutas pela sua recuperação têm sido consubstanciados no debate sobre *processos de territorialização*, que envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras tradicionalmente ocupadas, envolvendo tanto uma dimensão espacial concreta – *o território* – quanto também o conjunto de relações sociais e políticas, bem como representações sobre o espaço em que se dão essas relações.

Para João Pacheco de Oliveira Filho, a noção de territorialização está intimamente ligada ao contexto intersocietário no qual se constituem e se reproduzem os grupos étnicos e é definida, portanto:

Como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 20)

É nesse contexto que os antropólogos e antropólogas são chamados a atuar com peritos. Como referido em publicação anterior, os contextos que demandam perícia antropológica – notadamente a elaboração de relatório de identificação e delimitação ter-

ritorial, mas também estudos de impacto e laudos periciais^[6] - “são, por sua natureza, conflituosos, configurando a atuação do antropólogo e o próprio relatório/laudo como campo de disputas que, por um lado, reflete e/ou desencadeia processos de territorialização e autoafirmação étnica e, por outro, pode envolver riscos de retaliações ao trabalho pericial e ao próprio antropólogo” (COSTA FILHO, 2012, p. 332-333).

Dentre os desafios apresentados ao fazer antropológico nesses contextos, além das ameaças externas representadas pelos interesses e agentes econômicos desenvolvimentistas, dos entraves políticos e administrativos do próprio processo de regularização fundiária, pela falta de sensibilidade do judiciário, dentre outros, figuram também desafios inerentes à própria prática pericial: insuficiência dos prazos estabelecidos para capturar toda a dinâmica e complexidade social em estudo; exigências de instruções normativas, que primam pelo conhecimento objetivo dos fatos, fisicalidade ou provas materiais da presença e atividade tradicional; a própria delimitação territorial, que representa consubstancialização do pleito comunitário em limites cartográficos “definitivos”; dentre outros.

Temos também constatado em campo enorme desconhecimento sobre o processo de regularização fundiária – tanto de comunitários quanto de antagonistas – acrescido de fragilidades instauradas por longos períodos de exclusão, discriminação, subordinação, resultando em baixa autoestima grupal. São frequentes também.

[...] as apreensões de comunitários quanto à declaração tácita de seus interesses de recuperação de porções territoriais, hoje na mão de fazendeiros e grupos econômicos. Muitos eram até recentemente, ou ainda são, explorados ou “favorecidos” por tais invasores, que se apropriaram de seus territórios e recursos, e as relações de “boa vizinhança” têm assegurado a viabilidade econômica de famílias e do próprio grupo. Por sua vez, tais processos de regularização fundiária, extremamente complexos e morosos, uma vez deflagrados, resultam na suspensão gradual ou imediata de “favorecimentos” por parte daqueles e no acirramento de conflitos no nível local/regional (COSTA FILHO, 2012, p. 336).

Sabemos que os processos de autoidentificação são sempre processuais, e é comum famílias aderirem ao pleito somente após aferirem vantagens, o que por vezes costuma demorar. Por outro lado, às vezes algumas famílias encontram-se obnubiladas por macrointeresses econômicos e processos expropriatórios travestidos de vantagens empregatícias e infraestruturais. O desafio ao trabalho antropológico aqui é traduzir tais vivências, sem expor a vulnerabilidade situacional de algumas lideranças, famílias, ou seja,

evitar que tais situações pontuais resultem em prejuízo aos interesses do grupo como um todo e à sua posteridade. Neste contexto, como lidamos com variadas situações sociais, estamos diante de desafios não somente de ordem epistemológica e teórico-metodológica, mas também de ordem política.

Como diria Ramos: “No Brasil, como em outros países da América Latina, fazer antropologia é um ato político” (1990, p. 1). Segundo a autora, o engajamento político do antropólogo deve-se à tradição antropológica brasileira, sempre associada à preocupação de atuar em defesa das populações historicamente excluídas, o que têm conduzido a reflexão teórica e as linhas de pesquisa por caminhos que explicitam ou exploram mais a dinâmica das forças sociais em embate e ebulição do que a continuidade de sistemas homeostáticos (RAMOS, 1990, p. 2). Por isso, torna-se necessário sempre manter uma ponte permanentemente estendida entre o rigor profissional e o engajamento político, mesmo que corramos o risco de retaliações por parte daqueles que se sentem ameaçados pelo nosso trabalho.

Um exemplo claro de retaliação das elites agrárias, que explicita também receios quanto à força política das comunidades etnicamente diferenciadas, foi a instalação em novembro de 2015 na Câmara dos Deputados do Congresso Nacional, da Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA na demarcação de terras indígenas e de remanescentes dos quilombos^[7]. CPIs normalmente são instaladas com objetivos de investigação, ouvir depoimentos e tomar informações diretamente aos envolvidos, atendendo aos reclames populares; neste caso, a CPI atende a interesses da bancada ruralista e de setores hegemônicos brasileiros e visa obstacularizar ainda mais os processos de titulação dos territórios indígenas e quilombolas.

Estas e outras medidas explicitam posturas e práticas do Estado brasileiro^[8], que resultam em riscos e violações aos direitos conquistados e garantidos em Tratados e Convenções Internacionais^[9] de que o Brasil é parte e, sobretudo, pela Constituição Federal de 1988, imprimindo à ação governamental a marca do racismo institucional.

Bibliografia citada:

ABA. 2015. *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico / Associação Brasileira de Antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2006. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicio-*

nalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM.

ASSAD, Talal. 2008. “¿Dónde están los márgenes del estado?”. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 53-62.

BARTH, Fredrik. 2000. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: T. Lask (org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 25-67.

BATALLER, Maria Alba Sargatal. 2012. “O estudo da gentrificação”. *Revista Continentes (UFRRJ)*, 1(1): 1-29.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukúna*. São Paulo: Pioneira.

COSTA FILHO, Aderval. 2012. “Identificação e delimitação de territórios indígenas e quilombolas: conflitos e riscos na prática pericial antropológica”. In: A. Zhouri (org.), *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA. pp. 332-351.

_____. 2015. “Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”. In: E. Cerqueira et al. (Orgs.), *Os Povos e comunidades tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. pp. 77-98.

COSTA FILHO, Aderval & MENDES, Ana Beatriz Vianna. 2013. *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Belo Horizonte - MG: Superintendência de Comunicação Integrada/MPMG, (Material didático ou institucional - Cartilha). pp. 1-47.

DAS, Veena & POOLE, Deborah. 2008. “El Estado e sus márgenes. Etnografías Comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 19-52.

ERIKSEN, Thomas Hilland. 1991. “The cultural contexts of ethnic differences”. *Man*, 26(1): 127-144.

HEREDIA, Beatriz & GARCIA Jr, Afrânio. 1971. “Trabalho familiar e campesinato”. *América Latina*, 14 (1/2): 10-20.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. *Etnográfica*, IV(2): 333-354.

LITTLE, Paul E. 2002. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia DAN/UnB*, 322: 1-32.

MENDRAS, Henri. 1978. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. “Os quilombos e a prática profissional dos antropó-

logos”. In: E. O’Dwyer (Org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002. pp. 13-42.

_____. 2011. “Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo”. *Iberoamericana*, XI(42): 111-126.

_____. 2014. “Estratégias de redefinição do Estado no contexto de reconhecimento das Terras de Quilombos no Brasil”. *Novos Debates: fórum de debates em Antropologia*, 1(1): 80-86.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. “Uma etnologia dos índios misturados?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: J. Filho (Org.), *A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 11-39.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. “O antropólogo: ator político, figura jurídica”. In: *Série Antropologia DAN/UnB*, 92: 1-22.

SEYFERTH, Giralda. 1985. Herança e Estrutura Familiar Camponesa. *Boletim do Museu Nacional*, 59: 1-27.

WANDERLEY, Maria de Nazaré. 1996. “Raízes históricas do campesinato brasileiro”. *XX Encontro Anual da ANPOCS*. GT 17. Processos Sociais Agrários. Caxambu, MG. pp. 1-21.

WOLF, Eric. 2003. “Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar”. In: B. Feldman-Bianco; G. Ribeiro (orgs.), *Antropologia e Poder*. Brasília/São Paulo: Ed.Unb/Ed.Unicamp. pp. 117-144.

WOORTMANN, Ellen F. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. Brasília: Hucitec/EdUNB.

WOORTMANN, Klaas. 1990. “Com parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral”. *Anuário Antropológico/87*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB/Tempo Brasileiro. pp. 11-73

Aderval Costa Filho

Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia,
da Universidade Federal de Minas Gerais;
coordenador do Comitê Quilombos da
Associação Brasileira de Antropologia (Gestão 2015-2)
adervalcf@gmail.com

^[1]A definição proposta pela ABA representou um grande avanço teórico e prático para os estudos que permeiam a temática, corroborando várias outras contribuições teóricas então reinantes no sentido de abandonar definitivamente o conceito de quilombo definido em 1740 pelo Conselho Ultramarino, o qual definia como quilombo “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, guardando, portanto, flagrante conotação de combate a formas rebeldes e insurrecionais que oferecessem risco à manutenção da ordem pública.

^[2] Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT: “Aos Remanescentes Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

^[3] Atualmente são reconhecidas pelo Governo Federal mais de quinze categorias identitárias, que integram a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a saber: os povos indígenas, as comunidades quilombolas, os pescadores artesanais, os ribeirinhos, os povos ciganos, os povos de terreiro, os pantaneiros, os faxinalenses, as comunidades de fundos e fechos de pasto, os caiçaras, os geraizeiros, os pomeranos, as quebradeiras de coco babaçu, as catadoras de mangaba, os retireiros, dentre outros grupos sociais tradicionais. Sobre Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil, ver Costa Filho (2015).

^[4] Fenômeno fundamentalmente urbano que consiste em uma série de melhorias físicas ou materiais e mudanças imateriais – econômicas, sociais e culturais – que ocorrem em alguns centros urbanos antigos, os quais experimentam uma apreciável elevação de seu status. “Caracteriza-se normalmente pela ocupação dos centros das cidades por uma parte da classe média, de elevada remuneração, que desloca os habitantes da classe baixa, de menor remuneração, que viviam no centro urbano.” (BATALLER, 2012, p. 2). A gentrificação pode ser entendida como expressão espacial de uma profunda mudança social, resultando em processos de exclusão de grupos e famílias vulnerabilizados.

^[5] Também devemos considerar que o problema da contrastividade cultural (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972) não depende de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade foram aqueles apresentados e apontados pelos nativos, bem como apreendidos pela “perspicácia antropológica”, no processo dialógico do trabalho de campo.

^[6] Para uma maior compreensão do fazer antropológico no contexto dos laudos periciais, bem como conhecer o posicionamento político da Associação Brasileira de Antropologia sobre os ataques aos direitos étnicos no Brasil e ao trabalho do(a) antropólogo(a), leia o “Protocolo de Brasília/Laudos Antropológicos: Condições para o exercício de um trabalho científico”, elaborado em Agosto de 2015 e publicado como e-Book em novembro de 2015 (ABA, 2015).

^[7] A instalação da CPI foi fruto de requerimento, datado de 16 de abril de 2015, pelos Deputados Federais Alceu Moreira (PMDB-RS), Luis Carlos Heinze (PP-RS) Nilson Leitão (PSDB-MT), Valdir Colatto (PMDB-SC) e Marcos Montes (PSD-MG).

^[8] No meu entendimento, a referida CPI se coaduna com a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, em trâmite no Supremo Tribunal Federal (STF), ajuizada em 2004 pelo antigo PFL (hoje DEM), que questiona a constitucionalidade do Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades

dos quilombos, de que trata o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Coaduna-se também com Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, de autoria do ex-deputado pelo estado de Roraima, Almir Sá, que transfere a competência da União na demarcação das terras indígenas, titulação de territórios quilombolas e a criação de unidades de conservação ambiental para o Congresso Nacional.

^[9] Com destaque para a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT que, dentre outras garantias, estabelece o critério de autodefinição e reconhece os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que as comunidades tradicionalmente ocupam (Art. 14 e Incisos), estabelecendo que os governos deverão adotar as medidas cabíveis para a garantia e proteção efetiva dos seus direitos territoriais.