



A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Neilson Silva Mendes¹

Universidade Estadual de Goiás

Uruaçu, Goiás, Brasil

neilson.mendes@gmail.com

Dulce Portilho Maciel²

Universidade Estadual de Goiás

Anápolis, Goiás, Brasil

dportilho@uol.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é verificar a existência das comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, em especial, localizar as que estão em território goiano. O intento é analisá-las como unidades políticas. Além disso, perceber como a constituição da memória e da identidade podem servir aos interesses políticos de seus membros. Isto é, como as articulações culturais podem determinar as ações políticas do grupo. Para tanto, lançamos mão dos conceitos de memória, identidade e projeto. Verificamos também a legitimidade dos quilombolas de acordo com a legislação Federal.

Palavras-Chave: Memória. Identidade. Estratégia política. Território

¹ Graduado em história, mestrando em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado e professor efetivo na Universidade Estadual de Goiás – UEG de Uruaçu - GO, bolsista de pós-graduação – mestrado FAPEG.

² Professora Doutora em História, docente do programa de pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado

Introdução

As comunidades quilombolas no Brasil são Certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). O país abriga centenas de territórios quilombolas. De acordo com a FCP existem 1.500 territórios quilombolas certificados no país. Entre os anos de 2004 e 2013, a região norte recebeu 198 certificações distribuídas nos estados de Amapá, Pará, Rondônia e Tocantins; a região nordeste recebeu 1.123 certificações de territórios quilombolas em todos os estados; a região Sudeste recebeu 276, também em todos os estados; a região Sul, nos três estados, teve 137 certificações quilombolas; a região Centro Oeste recebeu 110 certificações nos três estados. Entre estes, o estado de Goiás conta com 23 territórios quilombolas reconhecidos, sendo inclusive uma comunidade Urbana em Uruaçu, Norte do Estado.³

Os quilombolas no Brasil, até o final do regime monárquico (1889), foram criminalizados, depois, continuaram sendo entendidos como seres fugitivos pelo grande público. Demorou muito até que o Estado reconhecesse essa categoria de brasileiros como detentora de direitos e garantias constitucionais. Entretanto, diante das confusões conceituais para se definir o que é um território quilombola, o principal critério passou a ser o auto reconhecimento de grupos “étnico-raciais” com histórica relação peculiar com o território ocupado. Nesse sentido, a memória coletiva é importante, pois é nela que se pode encontrar os fundamentos de pertença e, por consequência, afirmar-se a identidade quilombola. Este é o princípio básico observado pelo Estado brasileiro para a concessão de acesso a direitos territoriais quilombolas.

O Brasil dispõe de legislação que assegura direitos às comunidades quilombolas, determina procedimentos administrativos para a demarcação e regularização dos territórios ocupados por essas comunidades. As leis que assegura aos quilombolas o tratamento como uma categoria com acesso a direitos fundamenta-se no Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), nos artigos nº 215 e nº 216, ambos tem como referência 1988, as convenções internacionais, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT), de nº 169 e no Decreto nº 4.887/2003, na Instrução Normativa nº 49 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)

³ Dados extraídos do site da Fundação Cultural Palmares.

Portarias, Nº 127 e 342 de 2008 e na portaria da Fundação Cultural Palmares (FCP) nº 98/2007. Se atualmente a legislação parece adequada, não foi sempre assim, o Decreto 3.912/2001 legitimava as comunidades que se localizasse entre um espaço temporal rígido – 1.888 a 1988 –, mas esse Decreto foi substituído pelo Decreto nº 4.887, de 2003.

Debruçar sobre a história dos quilombos no Brasil, em especial dos seus remanescentes, é salutar, na medida em que há muitas questões não respondidas. No que tange a este trabalho, a preocupação é verificar nas experiências históricas desses grupos, a construção da memória, com vistas à apropriação do passado. A pressuposição é de que tais elementos consistem em estratégias políticas, para o reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas, na sua luta por acesso a políticas voltadas para a solução de seus problemas históricos.

A investigação que se fará toma como pano de fundo os conceitos de reconhecimento (identidade), memória e comunidade. Estas categorias são fundadas na legislação brasileira para a questão em foco. Compreende-se, com base nesta legislação, que a pertença legitimada pela auto identificação é que dá aos quilombolas a possibilidade de manter sua trajetória histórica, levando em conta suas diferenças em relação a outros grupos da sociedade.

1. O Uso da Memória na Construção da Identidade: estratégia política por direitos e reconhecimento

A identidade é proteção, é ferramenta de luta. Por isso, os fundamentos da identidade precisam ser inventados e atualizadas. Nesse caso, a memória, as tradições poderiam surgir como categorias instrumentais, na medida em que as identidades fundadas nesses elementos servem como estratégia política. Não queremos dizer com isso que o quilombola está representando, e sim que está usando as ferramentas que de fato possui componentes de sua identidade, peça chave na busca de seus direitos e na realização de suas conquistas. São ferramentas simbólicas.

A identidade coletiva, constituída a partir de elementos endógenos de um grupo quilombola, serve para estabelecer seus laços internos e fundamentar os paradigmas para o contato com a sociedade externa ao grupo, sobretudo com as instituições

governamentais. São estas que proporcionam o reconhecimento de uma identidade peculiar ao grupo e os direitos que lhes são próprios.

Os elementos de que se compõe a identidade quilombola estão ligados a uma trajetória de resistência, a uma relação singular com a exploração da terra, a ligação com a cultura ancestral e a histórica marginalização social que conferiu aos territórios quilombolas um longo processo de subalternização. Agora, depois da Constituição federal de 1988, os elementos que constituem as identidades dos grupos quilombolas lhes servem de estratégia política para a conquista de seus direitos.

Isto posto, algumas questões são importante para pensar os elementos culturais inerentes aos territórios quilombolas, como mediadores na relação política com o Estado. Para que um grupo precisa assumir uma identidade coletiva? Como e com que finalidade as identidades são construídas? Em que referenciais a identidade se funda para dar unidade ao grupo? O que é a identidade? O que ela não é? E para que ela serve?

Cristian Meier nos oferece uma resposta à última indagação: “O que é, pois identidade? Eu diria – de forma muito grosseira, e para me limitar apenas no seu âmbito de uso cotidiano – que ela é resposta a pergunta: “quem sou eu?”” (Meier, 1991, p. 330)

Não se trata de uma resposta definitiva, mas, sim, de uma resposta que é ponto de partida, ou seja, na medida em que “quem sou” pode orientar “meu engajamento”. E Méier prossegue: “Entretanto: Identidade, todavia, não existe apenas no singular mas simultaneamente no plural. Em outras palavras: não existe apenas a “identidade – eu”, mas também a “identidade – nós”. (Idem, p. 31) É esta última que interessa.

Diante disso, a pergunta “para que um grupo precisa de identidade”? carece de uma resposta. Se a identidade é coletiva, ela deve fazer algum sentido para o grupo que a assume. E esse sentido não existe gratuitamente, ele deve ter uma finalidade. Nas palavras de Méier, “ela pode, ao mesmo tempo, constituir-se para cada ser, quando ameaçado, numa fonte de energia ou, em determinadas situações, uma fonte de limitações”. (1991, p. 334) Essa fonte de energia pode ser a proteção que o indivíduo busca, constrói e encontra no seu grupo.

Que sentido faria a identificação do “eu” com o “nós” se esta não fosse de alguma forma um instrumento de negociação, dentro e fora do coletivo de pertença?

Hall citando Ernest Renan disse que três coisas constituem o princípio espiritual da unidade de uma nação: “a posse em comum de um rico legado de memórias..., o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar, de uma forma indivisa, a herança que se recebeu”. (Renan, 1990 *apud*. Hall, 2005, p. 58)

A identidade tem a ver não só com a necessidade de pertença, vincula o sujeito ao grupo. Hall discute identidade nacional. Entretanto, uma nação, apesar de seus símbolos de pertença englobante, é portadora de uma pluralidade identitária, as quais podem até ser conflitantes. Gênero, classe, região, etnia, são exemplos de identidades que coexistem com a identidade nacional.

Se essa identidade é, como já se afirmou, fonte de energia, de proteção, ela pode ser também “fonte de limitação”. Mas nesse caso, a alimentação é externa, é imposta, na medida em que, refere-se aqui a grupos cujos direitos foram historicamente negados. Mas, essa negação é também um elemento da identidade e eis, talvez aí, a força das sociedades remanescentes de quilombo, a luta pela própria existência material e identitária.

Mas, se a identidade coletiva é simplesmente uma resposta ao que somos esta resposta não é necessariamente só afirmativa, por exemplo: somos quilombolas, ela pode ser também negativa, não somos quilombolas. Nesse caso, a diferença é também categoria definidora, não uma prerrogativa apenas da identificação; é, nesse caso, também da diferenciação. Conforme salienta Tomaz Tadeu da Silva:

A identidade tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva linguística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo de hierarquias; elas são disputadas. (2000, p. 81)

Assim, identificar-se é de alguma maneira estar num campo conflituoso. “Sou isso, logo, não sou aquilo”. E nesse embate, afirmação negação, é que a identidade pode servir de negociação.

E aí, o que “sou”, tem um conjunto de antecedentes, tem uma coletividade de experiências que podem me servir de ferramental na defesa de minha fronteira cultural e material. A identidade coletiva pode servir a esse propósito, proteger e jogar, barganhar, negociar com aqueles que não são o “nós” ao qual pertencemos.

A identidade quando assumida pelo grupo tem um propósito ou propósitos? Essa pergunta é importante, na medida em que ela procura alguma instrumentalidade nas

identidades. De acordo com Silva “Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora...” (Silva, 2000, p. 82).

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos... (Hall, 2003, p. 108-109)

Se existe um propósito em assumir uma identidade coletiva e certamente há, ele não inicia obviamente no jogo político, e sim na afirmação da pertença, de “onde” via de regra é evocada na história, a qual pode atestar um passado, em que o grupo está ligado. É o reconhecimento da pertença que, dependendo das circunstâncias, pode servir de estratégia política, de negociação.

Como a análise da identidade objetiva compreender sua construção em territórios quilombolas, os quais compõem um lado “fraco”, na medida em que se trata de um grupo cujos direitos sempre foram conquistados a custa de muita luta. Uma frase de Michel de Certeau pode ser elucidativa para o que estamos tentando dizer: “Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ‘ocasiões’. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas.” (CERTEAU, 1998, p. 47).

As forças estranhas estão certamente na diferença, traduzida em uma parte da sociedade que acessa privilégios, aos quais os quilombolas não tem acesso e, para tê-lo, uma luta histórica é exigida. Quanto aos acontecimentos, acredita-se que certamente são usados os da própria trajetória histórica dos territórios quilombolas.

Se as experiências históricas são importantes, o passado, no caso em tela, é fundamental. Assim, junto com a identidade resultante de uma historicidade própria, por isso mesmo em constante construção, a memória pode também conferir um elemento fundamental nas relações de poder entre os povos remanescentes quilombolas e o Estado.

Na perspectiva de Gilberto Velho (1994), a memória e o projeto compõem o quadro identitário do grupo. É preciso entender, pois, de que forma a memória atua nesse processo de negociação.

Antes, porém, é preciso olhar para a memória como um elemento basilar para a formação da pertença, para a afirmação do “nós”. Entende-se a memória como uma

construção, cujo fim é o indicativo da identidade. E ambas resultam, como já se referiu, de uma construção histórica. Essas duas categorias só serão trabalhadas como categorias coletivas. Voltando então à memória, conforme Velho: “Assim a memória socialmente significativa é a da unidade englobante, havendo pouca ênfase ou reconhecimento da noção de biografia no sentido moderno”. (1994, p. 99)

Esse aspecto acredita-se ser fundamental na análise do objeto, uma vez que analisaremos o quilombo como unidade política e como tal, ele é possível como “categoria de acesso a direitos” em razão da existência coletiva. E é justamente na coletividade que a memória ganha força e o projeto se funda como categoria de negociação. A memória é uma construção de “restos” do passado, fragmentada, elaborada e atualizada pelo grupo. E aí, o projeto encontra, muitas vezes, o ponto de saída de sua elaboração.

Isto, porque o projeto não só adentra o grupo como categoria de luta, mas porque é ele também fundador de identidades, quando o passado, a memória, sozinhos, não são suficientes para formular a pertença, fazendo desta um ponto de partida para a negociação. O projeto, enquanto expectativa posta como necessária ao grupo deixa de ser simples categoria formadora da identidade e torna-se, junto com esta e a memória, uma referência de proteção e de negociação para a coletividade. Projeto, nas palavras de Gilberto Velho:

... existe no mundo da intersubjetividade. Por mais velado ou secreto que possa ser, ele é expresso em conceitos, palavras, categorias, que pressupõem a existência do outro. Mas, sobretudo, o projeto é o instrumento básico de negociação da realidade com outros atores, indivíduos ou coletivos. Assim, ele existe, fundamentalmente, como meio de comunicação, como maneira de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações para o mundo. (*Idem*, p. 103)

Se, por um lado, a memória é elemento retrospectivo nesse processo de formação da identidade, posto que, “uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio de acontecimentos históricos”. (WOODWARD, 2000 p. 11). Por seu turno, o projeto converge o grupo, unindo-o numa expectativa futura. Assim, como constituidores de identidade(s) ambos atuam nessa relação de negociação entre o “nós” e o “outros”.

A memória como referencial da construção do auto reconhecimento coletivo é meio, tem uma finalidade:

A memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de construir uma memória coletiva escrita, aqueles que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória (LE GOOF, 2003 p. 470).

Se identidade, como já dito, é proteção, a memória é poder. Não só porque ela ajuda a formular a consciência coletiva, mas porque ela pode ser ponto de partida do projeto coletivo. Por esta razão, entendemos a memória como mediadora no jogo político entre grupos distintos. Nas palavras de Gondar:

...deveremos dizer, simultaneamente, que a memória é um instrumento de poder – o que implica admitir que não há poder político sem controle da memória e do arquivo; e que a questão do esquecimento é política. Política que não se reduz a dimensão do Estado, mas que abrange todas as dimensões onde se verifica o embate de forças, um jogo de poder... (Gondar, 2000, p. 37)

A memória, nessa perspectiva, é fundamental no jogo de negociação, na medida em que ela compõe a teia que dá sentido à existência de um grupo. E é nesse conjunto de sentidos, calcado na trajetória da memória que torna a unidade um fator preponderante no processo de reconhecimento e de luta. E não se trata de um construir da memória por ela mesma, como já afirmado acima, ela não é fim, é meio; por isto: “Não podemos falar de memória, articulando-a à identidade, sem inseri-la num confronto de forças e sem levarmos em conta que a memória é, antes de mais nada, um instrumento de poder”. (Gondar, 2000, p. 37)

A memória é, segundo essa autora, “criadora do passado”, ela responde às necessidades e às expectativas políticas de um dado grupo. Isto é, ela é instrumento de engajamento político e pode revelar seus interesses; por esta razão, a entendemos como primordial à manutenção da pertença, não só porque ela ajuda a lembrar ao grupo quem e o que ele é, enquanto coletivo, mas porque ajuda o grupo a tomar posições diante do outro, travestido em etnia, classe ou mesmo no Estado. Ela

...desempenha um papel fundamental na maneira como os grupos sociais heterogêneos apreendem o mundo presente e reconstróem sua identidade, inserindo-se assim nas estratégias de reivindicação por um complexo direito ao reconhecimento... (Seixas, p. 41, 42)

E por fim, ela reafirma o pertencimento, leva o indivíduo a se reconhecer coletivamente, porque se sente integrado ao grupo, eis aí um ponto central da identidade, o pertencimento. ...“A atomização de uma memória geral em memória privada dá à lei da lembrança um intenso poder de coerção interior. Ela obriga cada um

a se lembrar e a reencontrar o pertencimento. Princípio e segredo da identidade”... (Nora, 1993, p. 15)

Por isso, recorre-se ao que afirma Maurice Halbwachs: “Mas não existe memória universal toda a memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo” (Halbwachs, 1990 p. 86). Isso remete à questão da territorialidade, uma vez que ela é fundamento da constituição e de atualização dessa memória. Por isso entende-se que existe uma memória, ou numerosas memórias quilombola(s).

Não só isso, entendemos ainda que a experiência quilombola, como experiência histórica, encontra seu sentido na memória, a qual não só constrói a identidade do grupo, como também lhe assegura poder. E, é a partir desses elementos que os grupos se fortalecem, num engajamento pelo reconhecimento e pela garantia dos seus direitos, os quais podem mantê-los com historicidade e trajetória próprias. E por fim: “a memória, na qual cresce a história, quer por sua vez alimentar, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertar e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 2003, p.471).

Assim, a memória e a identidade são fundamentais como meios, na medida em que fortalece o grupo e o deixa em condição, ainda que desigual – no caso dos quilombolas –, de lutar pela sua existência e liberdade, embora esta última seja difícil na prática, deve ser garantida como ideal.

2. Comunidades Quilombolas: reconhecimento de acesso a direitos e garantias constitucionais

Este trabalho, apesar de preliminar, pretende verificar a existência das comunidades quilombolas no Brasil, sob os aspectos jurídico e político. A pretensão principal é, todavia, entender como suas experiências históricas se consolidam, sobretudo no que diz respeito às lutas desses grupos, primeiro pelo reconhecimento, depois para serem legitimados e certificados como coletividades com direitos.

Além do mais, o que se procura entender é como os quilombolas, lançando mão da sua própria história, do construir de suas memórias, formam suas identidades e como essas categorias justificam e fundamentam suas estratégias políticas, na luta pela

manutenção de sua existência, sobretudo, de uma existência que possa continuar sua historicidade, sem ser varrida por essa atual “modernidade” englobante. Para tanto, é preciso analisar o processo histórico que nos legou essas comunidades, com características bastante singulares.

O quilombo que durante o período colonial e imperial era criminalizado, a partir da constituição de 1988 “... passou a ser considerado categoria de auto definição, voltada para reparar danos e garantir acesso a direitos”. (Matos, 2002 *apud* Brasil, s/d p. 13)

No período republicano, iniciado em 1889, o termo “quilombo” desaparece da base legal brasileira. Reaparece na Constituição de 1988, como categoria de acesso a direitos, numa perspectiva de sobrevivência, dando aos quilombos o caráter de “remanescentes”. São, portanto, cerca de cem anos transcorridos entre a abolição até a aprovação do Artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, cujo conteúdo reconhece os direitos territoriais das comunidades quilombolas. (BRASIL, s/d p. 13)

Segundo a Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura responsável pela certificação de territórios quilombolas, até 2013, mais de 1.500 comunidades quilombolas foram certificadas. Mas, certamente, o número de tais comunidades deve ser bem maior. A descrição de Martiniano J. Silva, abaixo, leva a crer que o número seja maior, faltando a muitas dessa comunidades, no entanto, o auto-reconhecimento:

Em Rio Verde, Sudoeste, não mais existe a popular “Rua do Cerrado”. Ali, até a poucas décadas, viviam somente pessoas da pele negra. Em Orizona, no Sudeste, o Corão é mais um bairro negro caminhando para o desaparecimento. Ali a língua é muito pobre comem muita verdura, frutas silvestre e canjicas, e as mulheres ainda usam longos vestidos. Moram em habitação de palha, tosca, pau-a-pique, mantendo como confraria a congada, liderada, como informa o professor Olímpio, por Argemira Conga, Pedro Machado e Joaquim Faustino, de apelido “Bido”. [...] o povoado Cerradão de mais ou menos cem negros, no município de Portelândia, Sudoeste, igualmente vai desaparecendo. Em morrinhos, no Sul, segundo o contista Alaor Barbosa, há um recanto, “Morro Velho”, tradicional lugarejo de festas afro-brasileiras, hoje com a população mestiçada.[...] Em Catalão, Sul goiano, a festa do rosário ainda vem sendo animadíssima, do mesmo modo que a de São José no mês de junho. (1974, p. 79)⁴

Certamente que não se pretende estabelecer os critérios para definição do que seja comunidade quilombola ou território quilombola. Apenas se conjectura, levando em conta a descrição que o autor faz das populações negras em diversas cidades goianas

⁴ Território quilombola será usado não em substituição a comunidade quilombola, mas para designar a ocupação rural de terras contínuas dessas comunidades. E, quando se tratar de quilombolas urbanos não usaremos o termos território quilombola.

e ao comparar com grupos quilombolas se vê inúmeras semelhanças, sobretudo no que diz respeito às práticas culturais, elementos com os quais Silva se ocupa em descrever. É nesse sentido que se pensa uma existência ainda maior de remanescentes, mas esse é um debate para outro momento; por hora, intenciona-se a identificar apenas as que são certificadas pela FCP como comunidades quilombolas.

A pretensão é não só quantificá-las, mas também analisar sua existência à luz da legislação em vigor, a fim de compreender a relação entre as sociedades quilombolas e sua histórica luta por direitos.

Para tanto, é preciso desmistificar o termo “quilombola”. A sociedade, em geral, ainda enxerga o quilombo levando em conta aquele conceito clássico de quilombo, definido ainda durante o período colonial. Qual seja, o quilombola é um “negro fugitivo” e o seu território um esconderijo.

Não só a sociedade faz confusão quanto ao que é ser quilombola e aquele que habita um território quilombola. A legislação mencionada abaixo restringe não só o significado, mas em sendo aplicada como está, inviabilizaria a certificação a muitos grupos, os quais devem gozar de todos os direitos inerentes aos remanescentes de quilombos, sem essa restrição a 1888:

... nº 3.912/2001 de que somente será reconhecida a titularidade sobre terras que “eram ocupadas por quilombolas em 1888”, vale dizer, ocupadas por quilombolas na data oficial da abolição da escravatura (promulgação da Lei Áurea) (Sundfeld, 2000, p. 70)

Todavia, o referido decreto fora substituído:

Na legislação infraconstitucional brasileira foi editado o Decreto nº 3.912/2001, que legitima as comunidades também a partir de reminiscências arqueológicas. O mesmo foi revogado pela entrada em vigor do Decreto nº 4.887, de 2003, em razão das várias críticas acerca de sua inconstitucionalidade. Dentre os vários pontos presentes em seu texto considerados inconstitucionais, havia a adoção de critérios temporais para definir as terras pertencentes a remanescentes de quilombos e a não existência de indenização de ocupantes não quilombolas das áreas. (Brasil, s/d. p. 16)

Desfeita a confusão jurídica, sobretudo quando permite o auto reconhecimento como critério para certificação, é preciso ainda conceituar “quilombolas”, Munanga e Gomes (2006) em razão da confusão ainda existente na cabeça das pessoas.

O quilombo não é refúgio de foragidos, mas uma sociedade, porém, não uma sociedade idealizada, reprodução ou recriação de uma África no Brasil. Pretende-se analisar os remanescentes quilombolas como unidades políticas e, como tais, marcadas por suas lutas, suas

contradições, seus anseios e, sobretudo, por suas experiências históricas, suas estratégias políticas na busca de reconhecimento e por garantia de seus direitos materiais e de preservação de sua herança cultural.

E também não se leva em conta as datas de 1888 ou 1988 como critério para a definição do que venha a ser terras quilombolas. Pois, conforme afirma a antropóloga Leinad Ayer de Oliveira: “As transformações sociais que dão significado à História dificilmente tem um começo definível, e as datas, na compreensão dos processos históricos, têm uma função meramente didática.” (Oliveira, *apud* Sundfeld, 2002, p. 71)

Já está claro para que a legislação já resolveu as confusões conceituais que certamente atrapalhariam o processo de reconhecimento dos diversos grupos remanescentes de quilombos. Todavia, há outra definição adotada pela Sociedade Brasileira de Antropologia para a qual quilombo é “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais tem fortes ligações com o passado”. (Negros do Ribeira, *apud*, Sundfeld, 2002, p.77).

Essa definição não nos parece adequada na medida em que, a partir dela, corre-se o risco de idealizar o que teria sido o quilombo ou o que ele poderia ou deveria ser hoje em dia. A definição acima ainda parece problemática porque se uma comunidade quilombola passa a produzir em escala comercial – deixando a subsistência –, deixaria de ser quilombola? Além do mais, o que seria definido como “manifestações com fortes ligações com o passado”? Este critério da ancestralidade seria perigoso porque se poderia cristalizar uma identidade quilombola e qualquer transformação ou atualização poderia roubar o título de comunidade quilombola. É preciso levar em conta que essas comunidades são históricas, e como tais, sujeitas a alterações a partir das relações internas e externas.

A datação, como se viu, é inadequada, bem como “a cultura de subsistência” ou a forte ligação com o passado, como define a Sociedade Brasileira de Antropologia, são referências frágeis, na medida em que os limites do que é ser quilombola estão prefixados. No caso da cultura de subsistência, por exemplo, não pode ser um critério seguro, pois se o território quilombola passa, como já foi dito acima, a produzir em escala comercial, com uso de insumos e máquinas modernas, deixaria a comunidade de ser quilombola? Crê-se que não, pois como qualquer outro grupo, os quilombolas também estão em constante movimento.

A referência utilizada aqui, talvez não seja definitiva, mas leva em conta aquilo que é mais caro para o sujeito histórico, seu auto reconhecimento. E esse reconhecer-se está ligado as suas memórias, as quais também são construídas, sempre levando em conta uma identidade em

trânsito. A ocupação do território é um elemento também fundamental, que junto com a auto identificação serão tomados como referenciais centrais no estudo das comunidades quilombolas.

... a territorialidade é um fator fundamental na identificação dos grupos tradicionais, entre os quais se inserem os quilombolas. Tal aspecto desvenda como cada grupo molda o espaço em que vive, e que se difere das formas tradicionais de apropriação dos recursos da natureza. São as terras de uso comum, em especial “as terras de preto”, cuja ocupação não é feita de forma individualizada, e sim em um regime de uso comum [...] que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relação à solidariedade e reciprocidade. (Negros da Ribeira, *apud* , Sundfeld 2002, p. 79).

Esse regime de uso coletivo reconhecido neste trabalho, é apenas um critério adotado neste artigo. Mas rejeita-se, por outro lado, a ideia de comunidade isolada, por entender que o movimento de ocupação do campo pode tirar do isolamento uma comunidade que vive distante ou ainda, porque o grupo quilombola pode muito bem manter algum tipo de relação de comércio ou de trabalho fora do seu arraial.

Mas a auto identificação é um marco bastante seguro, não só porque a legislação assim o define, mas porque a voz dos povos de territórios remanescentes de quilombo precisa ser ouvida, pois é mais importante entendê-los a partir da visão que eles tem e constroem do seu grupo. Porque,

O importante [...] não é como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define mas, sim, como os próprios sujeitos sociais se definem e quais os critérios políticos-organizativos que norteiam as suas práticas e mobilizações que forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos a partir dos próprios conflitos pelos próprios sujeitos e não necessariamente aqueles produtos de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. (Almeida, *apud* , Sundfeld, 2002, p. 80)

Entende-se que o critério identitário supera inclusive o da territorialidade, embora não o exclua. Ele é importante, primeiro, porque é endógeno, é uma identidade assumida pelo grupo; depois, porque a territorialidade sozinha poderia inviabilizar o reconhecimento e legitimação de quilombolas urbanos, os quais nem sempre estão em terras contínuas, tão pouco produzem coletivamente, nem tem propriedade coletiva, como ocorre nas áreas rurais.

A citação a seguir ajuda a entender a preocupação em definir, com clareza, o conceito de quilombo adotado pelos próprios quilombolas e também nesta pesquisa.

Costuma-se pensar o quilombo como “refúgio de negros escravos fugitivos”. De onde vem essa ideia? Trata-se de uma formulação que vem desde o período escravista. De acordo com o historiador Clóvis Moura, em 1740, o Conselho Ultramarino, órgão colonial responsável pelo controle central patrimonial, considerava quilombo “toda habitação de negros fugidos que passam de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos

levantados, nem se achem pilões neles.” apesar de terem se passado tantos anos, essa ideia distorcida de quilombo que ainda permanece entre nós. Insistir em tal conceito significa negar ou tornar invisível o verdadeiro sentido e a história dos quilombos. (Moura, *apud* Munanga e Gomes, 2006, p. 70)

Por esta razão, eles serão tratados aqui como unidades políticas. Nesse sentido, procurar-se-á entendê-los na sua dinâmica histórica, a partir das experiências vividas nesses lugares.

A relevância de se debater essa questão no Brasil é fundamental, na medida em que, diferentemente dos Estados Unidos. Conforme José Jorge de Carvalho: “Nos Estados Unidos, como vocês sabem, a modernidade foi um furacão que nada deixou em seu rastro. Não permitiu essas possibilidades de resistência.” (2000, p. 65) No Brasil, a escravidão legou um espaço herdeiro dos conflitos oriundos do modo de produção escravocrata, o qual possibilitou essas alternativas ao cativeiro. Por outro lado, o fim deste sistema, em 1888, não extinguiu, nem inviabilizou a existência de sociedades quilombolas.

O Brasil tem, atualmente, conforme a Fundação Cultural Palmares, mais de 1.500 territórios quilombolas certificados. A região Norte recebeu, entre 2004 e 2013, 198 certificações, assim distribuídas, segundo os Estados: Rondônia - 7, Pará - 133, Amapá - 31 e Tocantins - 27.

A região Nordeste recebeu, conforme aquela Fundação, entre os anos de 2004 e 2013, 1.123 certificações de comunidades quilombolas, do seguinte modo: Maranhão - 305 comunidades, Piauí - 64, Ceará - 38, Rio Grande do Norte - 21, Paraíba - 32, Pernambuco - 108, Alagoas - 61; Sergipe - 25 e Bahia - 469.

A região Sudeste, no mesmo período, recebeu 276 certificações de comunidades quilombolas, assim distribuídas: Espírito Santo - 30 comunidades quilombolas certificadas, Rio de Janeiro - 29, São Paulo - 46, Minas Gerais - 171.

A região sul recebeu, no referido período de tempo, 137 certificações quilombolas; assim: Paraná - 34 comunidades quilombolas certificadas, Santa Catarina - 11 e Rio Grande do Sul - 92.

A região Centro-Oeste recebeu, no mesmo período, 110 certificações, distribuídas do seguinte modo: Mato Grosso do Sul - 22 comunidades quilombolas certificadas, Mato Grosso - 65 e Goiás - 23.

Vejam-se na Tabela 1, abaixo, dados sobre a localização de territórios quilombolas no estado de Goiás, segundo municípios e datas de certificação.

Tabela 1

Estado	Município	Cód. IBGE	Comunidade	Data de publicação
GO	Nova Roma	5214903	Quilombo do Magalhães	04/06/2004
GO	Cavalcante/ Monte Alegre e Terezina de Goiás	5205307/5213509	Kalunga	19/04/2005
GO	Silvânia	5220603	Almeidas	25/05/2005
GO	Mineiros	5213103	Cedro	08/06/2013
GO	<u>São Luís do Norte</u>	5220157	Porto Leocádio	20/01/2006
GO	Santa Rita do Novo Destino	5219456	Pombal	25/04/2006
GO	Minaçu	5213087	Quilombola de Minaçu	12/05/2006
GO	Cidade Ocidental	5205497	Mesquita	07/06/2006
GO	Cromínia	5206503	Comunidade Quilombola Nossa Senhora Aparecida	07/06/2006
GO	Posse	5218300	Baco Pari	07/06/2006
GO	Monte Alegre de Goiás	5213509	Pelotas	28/07/2006
GO	Barro Alto	5203203	Fazenda Santo Antônio da Laguna	13/12/2006
GO	Mineiros	5213103	Buracão	08/06/2005
GO	Mineiros	5213103	Cedro	13/12/2006
GO	Aparecida de Goiânia	5201405	Jardim Cascata	02/03/2007
GO	Campos Belos	5204904	Brejão	13/03/2007
GO	Campos Belos	5204904	Taquarussu	13/03/2007
GO	São João D'Aliança	5220009	Forte	05/03/2008
GO	Goianésia	5208608	Tomás Cardoso	04/08/2008
GO	Barro Alto	5203203	Antônio Borges	09/12/2008
GO	Colinas do Sul	5205521	José de Coletto	05/05/2009
	Trindade	5221403	Vó Rita	05/05/2009
GO	Uruaçu	5221601	Urbana João Jorge Vieira	05/05/2009
GO	Cristalina/Paracatu	5206206	Inocência Pereira de Oliveira	24/03/2010
Total				30

É então, a reivindicação do direito a identidade quilombola, como necessidade de reprodução e manutenção da cultura, liga-se ao processo de ressignificação das culturas de matriz africana, em face da necessidade da reprodução física e cultural das comunidades quilombolas. A realização das premissas indenitárias, a manutenção de um modo de vida possibilitado por essas unidades outrora de resistência – de algum modo ainda continua sendo – só é possível com a garantia da posse territorial. Assim, a auto definição é o ponto de partida da garantia do título da terra, para garantia do sustento material, da reprodução cultural e física.

Por esta razão, considera-se essa quantidade de certificações quilombolas uma conquista emblemática da história do Brasil, na medida em que esses territórios desmistificam, dentre outras coisas, a aceitação passiva dos cativos no Brasil. Sabe-se, é certo, que nem todas as comunidades são uma continuidade de algum reduto de resistência a escravidão, todavia, é da resistência que nasce os quilombos.

É importante perceber em que medida o processo de reconhecimento, de identificação dos povos quilombolas, no que diz respeito a suas conquistas e garantias jurídicas, são conquistadas mediante estratégia política, construída em modalidades de apropriação do passado e construção da memória. Isto é, como o passado e a memória são apropriados como ferramenta política para conquistas e garantias jurídicas. Para entender isso, será preciso fazer uma análise da memória enquanto categoria produzida e atualizada a partir de uma consciência política.

Será preciso, em outra etapa da pesquisa, aprofundar conhecimento sobre as garantias constitucionais, as quais as comunidades quilombolas tem direito. Entender isso é importante, pois as garantias não representam conquistas imediatas, é preciso lutar por elas e talvez a memória, a identidade sejam duas ferramentas importantes na luta dessas comunidades. Por isso que se tentará olhar a construção de ambas como categorias políticas. Principalmente porque a maioria dessas comunidades carece de transferência de renda e assistência social, mas precisam lutar por isso. Caso se pudesse resumir, numa palavra, a história quilombola no país, essa palavra seria “luta.” Esse substantivo sintetiza uma arquitetura da resistência negra no Brasil, no passado e também no presente, dentro e fora das comunidades quilombolas.

Considerações Finais.

Levando em conta o exposto, consideramos que ser quilombola, não é simplesmente viver em uma comunidade negra rural. Primeiro porque a legislação reconhece a existência de quilombos urbanos no Brasil, depois, porque ser quilombola não é simplesmente estar vinculado a um território ocupado desde o século XIX ou em ocupação mais recente. Assim, não é o tempo, nem o território que legitima a pertença quilombola e sim, a auto definição. Ser quilombola, então é assumir essa identidade.

Constatou-se o importante passo dado pela legislação brasileira concernente a regularização dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos. Contudo, isto não quer dizer que a legislação irá garantir de fato o acesso dos quilombolas aos seus direitos primordiais, entretanto, a existência de Leis que corroboram com a especificidade social dos quilombolas é fundamental, na medida em que estabelecem os parâmetros e indicam os caminhos a percorrer a fim de ter acesso a direitos.

Além disso, verificou-se que as Leis que regem os direitos quilombolas não levam em conta somente a necessidade da produção material e física, mas também a reprodução e continuidade cultural do grupo. Isto é, o Estado brasileiro reconhece a singularidade das experiências históricas dos remanescentes de quilombo. Assim, pensar os remanescentes de quilombos e os quilombolas, é pensar um processo de construção marcado pela luta política. Assumir-se como quilombola é entrar nessa luta por direito a continuarem legalmente nas terras que ocupam, de onde tiram seu sustento, assim como a garantia de manutenção das práticas culturais próprias dessas comunidades.

Considera-se finalmente que todo esse processo legal de legitimação do reconhecimento e dos direitos quilombolas, não seria possível não fosse, como já se disse, a singularidade dessas comunidades em relação aos demais grupos da sociedade.

Assim, argumenta-se que os povos quilombolas buscam na própria cultura o ferramental necessário a sua continuidade. Entende-se, porém que essa continuidade não depende só deles. É preciso reivindicar a garantia de direitos. E, ser quilombola, como se viu, é, após 1988, é ter direitos assegurados, todavia é preciso lutar por eles.

Em vista disso, entende-se que o passado, a memória e a identidade são categorias com as quais esses grupos fortalecem o espírito de coletividade, pois isso é fundamental como estratégia política na luta por acesso aos seus direitos enquanto grupo distinto na sociedade.

Consideramos finalmente que a construção de uma memória, ponto de partida para a identidade do grupo, é fundamental como manutenção da liberdade de continuar sendo quilombola, além de legitimar o seu reconhecimento pelo Estado e pela sociedade.

Referências

- BRASIL, Comunidades Quilombolas Brasileiras: Regularização Fundiária e Políticas Públicas. Em <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf> acessado em 12 de julho de 2013.
- CARVALHO, José Jorge de. Revista Palmares, Brasília, DF, n. 5, 2000.
- CATROGA, Fernando. Os Passos do Homem Como Restolho do Tempo: Memória e Fim do Fim da História. Editora Almedina. 2009.
- CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998
- COSTA, Icleia Thisem Magalhães Costa. Jô Gonda. Memória e Espaço. Ed. Eletrônica. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- KABEGELE, Munanga e Gomes, Nilma Lino. O Negro no Brasil de Hoje. São Paulo: Global, 2006.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. tradução Bernardo Leitão 5º edição – Campinas SP: Editora da Unicamp, 20003.
- MEIER, Cristian. Sobre o conceito de identidade nacional. História: Questões e Debates, Curitiba 10 (18 – 19): 329 – 347, 1991.
- NORA, Pierre. Projeto em História nº10 revista do programa de estudos pós - graduados em História e do departamento de História. Entre Memória e História A problemática dos Lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. PUC/SP. Proj. História. São Paulo. Nº10. P.1-178. Dezembro /93.

PERICO, Rafael Echeverri. Identidade e Território no Brasil. Disponível em http://www.iica.int/Esp/regiones/sur/brasil/Lists/Publicacoes/Attachments/121/Identidade_e_Territ%C3%B3rio_no_Brasil.pdf, acessado em 30 de julho de 2013.

REVISTA PALMARES. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília, DF, 19 n. 5, 2000.

SEIXAS, Jacy. Percursos de Memória Em Terras de História: Problemáticas Atuais. In:- BRASCIANI, STELLA e NAXARA. Memória E (RES) Sentimento: Indagações Sobre Uma Questão Sensível. (ORG). Capinas: Editora da Unicamp, 2001.

SILVA, Martiniano José. Quilombos no Brasil Central: violência e resistência escrava. Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: – (org) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73 – 102.

SUNDELFO, Carlos Ari (org) Comunidades Quilombolas: Direito a Terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC, Ed. Abaré, 2002

VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. Revista Tempo Brasileiro, n.95, out./dez., 1988, p. 119-126. /Velho, G. Memória, Identidade e Projeto. In: __. Projetos e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar 1994, p.97-105.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (org) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 7 – 72.