

ENTREVISTA*

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA

GUILHERME MANSUR DIAS**

Tendo em vista seu trabalho de mestrado, que foi publicado com o título “Jorge Amado: política e literatura”, eu queria começar perguntando se o senhor encontra em Jorge Amado o germe de algumas das preocupações teóricas que veio a desenvolver posteriormente e que se tornaram norteadoras de sua trajetória intelectual, como, por exemplo, a questão da “raça”, a questão do “proletariado rural”.

No final do século XIX, Sílvio Romero asseverava, um pouco antes da Abolição, que “o negro não era uma máquina econômica”, como o sistema de plantation nos fazia pensar, e começava a se constituir enquanto “objeto da ciência” no Brasil. Edson Carneiro reproduziu essa assertiva mais de meio século depois, na *Antologia do negro brasileiro*¹. Ele abre o livro fazendo vista grossa para os elementos estigmatizantes presentes na formulação de Sílvio Romero e reiterando com o autor que o negro se transforma em objeto da ciência. Por que se faz essa discussão e surge esse interesse de o negro se tornar objeto da ciência? Porque, até então, os estudos de antropologia estavam referidos à antropologia biológica, marcados pelos determinismos biológicos e geográficos. Os primeiros passos das pesquisas antropológicas concerniam aos “tipos humanos” classificados a partir de medidas craniométricas, ou melhor, antropométricas. Um dos exemplos mais relevantes dessa perspectiva encontra-se no livro de Nina Rodrigues intitulado *As coletividades anormais*². Aí Nina Rodrigues narra como, no final do século XIX, examinou os crânios de Antônio Conselheiro e de Lucas da Feira, um ex-escravo que fugiu dos domínios de seu

* Esta entrevista faz parte do livro *A regularização fundiária de quilombos: outros olhares*, organizado por Givânia Maria da Silva e Guilherme Mansur Dias (no prelo). Agradecemos ao Inbra, a Guilherme Mansur Dias e a Alfredo Wagner Berno de Almeida por ter autorizado a publicação desta entrevista na *Ruris*.

** Antropólogo (Inbra, Unicamp). As perguntas foram formuladas com a colaboração de Paula Balduino, Marta Magalhães Clemente e Roberto Almeida, da Coordenação-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas do Inbra.

1 CARNEIRO, Edson de Souza. *Antologia do negro brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1950, p. 6.

2 RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Editora do Senado Federal, 2004.

senhor em 1828, em Feira de Santana, e organizou um grupo de escravos fugidos. Procedendo àquelas medidas cranométricas de Lucas da Feira, ele se opõe à observação de Lombroso, de que haveria nos criminosos uma tendência ao exagero dos índices étnicos. E constata que poderia tratar-se de um criminoso para a civilização europeia, mas para os africanos se tratava de um rei – e não de um escravo de raça supostamente inferior.

Então, é como se a conclusão do trabalho desdissesse o determinismo racial e os princípios hierárquicos de raça superior/raça inferior e desdissesse também todos os outros trabalhos que estavam em jogo naquele momento, nos estudos antropológicos inspirados em autores como Gobineau. Esse tipo de abordagem relativista representou, digamos assim, naquele final do século XIX, o início de uma profunda ruptura. Bacharéis em direito, como Sílvio Romero, e médicos, como Nina Rodrigues, que era da Escola de Medicina da Bahia, recolocavam os termos do pensamento antropológico colocando em questão a hegemonia das interpretações biologizantes. Recorde-se de que o campo do direito foi marcado por polêmicas acirradas, porquanto aglutinou inúmeros produtores intelectuais em torno do tema da escravidão e da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre. Mesmo considerando que muitos abolicionistas eram racistas, tem-se que as medidas libertárias defendidas por Joaquim Nabuco, Rui Barbosa e Evaristo de Moraes iriam opor-se àquelas de Perdigão Malheiro, Tobias Barreto e outros.

Tais discussões foram sendo deslocadas do campo jurídico-formal e cada vez mais reforçadas na produção literária. O ápice dessa projeção sobre o campo literário acontece em 1902 com *Os sertões*, de Euclides da Cunha. Predominavam na narrativa as metáforas geológicas, como: “o sertanejo é forte como uma rocha”. O quadro natural ainda era apresentado como determinante. Mas os agentes sociais, com formas organizativas próprias e por meio do conflito, começavam a se autonomizar.

Essa dimensão descritiva ganhou corpo na chamada

“literatura regional”, sobretudo no final dos anos 1920. Quando o chamado “romance social” (e também “romance proletário”) vai transcrever isso a partir de 1930, um dos temas que Jorge Amado elege é político e significa mais que interpretar o negro como objeto. Há, inclusive, um livro de Jorge Amado que vai reproduzir tais discussões dentro da própria Universidade de Medicina da Bahia. Então, isso foi um elemento de inspiração para ele. Mais do que isso, o “romance social” de Jorge Amado, sobretudo *Cacau* (1933), que poderia marcar uma diferença, é um romance que trata o negro como “proletariado rural”. Para Amado, ele estaria naquela transição de escravo para trabalhador rural, proletariado rural. Importa lembrar que esse gênero de romance consistiu numa forma descritiva de processos sociais e realidades localizadas por demais relevantes nos anos 1930. Jorge Amado, José Lins do Rego, Guimarães Rosa e Graciliano Ramos produziram, desse modo, uma literatura sociológica. Quer dizer: o que estava em jogo nesses “romances sociais” é que eles elegiam questões sociológicas, e uma dessas questões vai ser exatamente essa passagem do sistema de plantation, com trabalho escravo, para uma situação de emergência de campesinato. Aliás, o meu interesse pelos livros de Jorge Amado iniciou-se a partir de uma disciplina denominada “sociedades camponesas”, ministrada por Moacir Palmeira, em 1973, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.

A interpretação que Jorge Amado tem desse negro em *Cacau* (1933), *Suor* (1934), *Terras do sem-fim* (1943), *São Jorge dos Ilhéus* (1944) é que ele tinha as “raízes” presas à terra. Seus pés eram como “raízes” e seus braços eram como “galhos”. Era como se ele “antropomorfizasse” a natureza. Ele humanizava a natureza e, ao mesmo tempo, desumanizava o trabalhador, ao lhe emprestar todos os atributos da botânica: raízes, troncos, galhos. Sobressaíam todas essas metáforas botânicas. Então, ele, de certa forma, desumaniza aquele proletário rural. A libertação do negro, de escravo para objeto, leva, do ponto de

vista da modalidade de percepção, a um aprisionamento no plano descritivo. Ele vira refém da natureza. É como se ele fosse um sujeito “biologizado”. E esse seria um primeiro momento da produção literária de Jorge Amado.

No segundo momento, em que o Jorge Amado já está em uma fase transitória de “convertido ao catolicismo”, *País do carnaval* (1931), a um socialismo, com o *Romance de tese* (1933), vai-se dar a mudança. Quer dizer, se num primeiro momento aparece o negro como sujeito “biologizado”, num segundo momento há a tentativa de descrever o negro enquanto sujeito social. Um exemplo seria *Terras do sem-fim* (1943), que traça o combate, a luta e a morte – recuperando um pouco a terceira parte dos *Sertões* (1902), de Euclides da Cunha. Lembre-se de que a primeira parte, em *Os sertões*, se refere à “Terra”. Só depois que vem o “Homem”, ou seja, primeiro vem o fisiográfico, o meio natural, e só depois vem o agente social, finalizando com a terceira parte que é a “Luta”. Esse rígido esquema interpretativo de Euclides da Cunha ainda tem sua legitimidade sucessivamente atualizada.

Jorge Amado, num sentido próximo, aprisiona e depois promove a libertação. Então, dentro do trabalho dele, já nos anos de 1930 para 1940, verifica-se essa transição do sujeito “biologizado” para o sujeito social, ou, em outros termos, do sujeito atomizado, isolado, descrito pela metáfora botânica, para o sujeito social. A luta aqui é reinterpretada. Em *Seara vermelha*, que é de 1946, as três vertentes da desagregação da plantation açucareira nordestina acabam-se colocando, o que é bastante interessante. E quais seriam essas três vertentes? A primeira concerne ao messianismo, que é um pouco do que o Glauber Rocha mostra cinematograficamente através do beato Sebastião³; a segunda é representada pelo cangaço ou banditismo social em eterno confronto com as polícias militares; e a terceira é o quilombo. Os três irmãos do romance se distribuem entre a polícia, o cangaço e os beatos. Jorge Amado resume em uma família uma

3 ROCHA, Glauber. *Deus e o diabo na terra do sol*. Rio de Janeiro: Copacabana Filmes, 1964, ficção, longa-metragem, 35 mm, preto e branco, 125 min.

complexa transição sociológica. Um dos irmãos vai seguir o Conselheiro, o outro vai ser o que vai reprimir os messiânicos e um terceiro entra para o cangaço. São as três figuras externas, de certa maneira, à grande plantation açucareira. E todos vão para o sertão. Todo mundo se encontra no sertão. Lembre-se de que, no senso comum erudito, do qual essa versão de Jorge Amado seria uma variante, se tem uma ruptura em três tempos: quilombolas, messiânicos e cangaceiros. Aparecem simbolizados por Antônio Conselheiro e Canudos, Lampião e a guerra de movimento, e Ganga Zumba e Zumbi no Quilombo de Palmares. Seriam estes os três elementos de ruptura com a ordem das grandes plantações monocultoras baseadas na concentração fundiária e no trabalho escravo. Pode-se dizer que em Jorge Amado esse esquema explicativo é reatualizado. A leitura do Jorge Amado me ajudou muito a perceber as implicações sociológicas dessa transição essencial para a compreensão da sociedade brasileira.

Seus escritos e sua experiência profissional como antropólogo refletem uma longa e efetiva preocupação quanto aos antagonismos sociais em torno das modalidades de uso comum dos recursos naturais por diferentes grupos e povos tradicionais. Nesse sentido, o senhor coordenou e participou de inúmeros projetos relacionados, dentre outros, à migração de trabalhadores maranhenses e amazônicos para o Pará, à interpretação da decadência da lavoura maranhense no século XIX, à análise da estrutura agrária e colonização na fronteira amazônica, além, obviamente, daqueles relacionados à afirmação étnica das comunidades negras rurais. Eu queria saber quando e como se foi dando esse seu envolvimento com as comunidades tradicionais brasileiras e, particularmente, com as comunidades negras rurais.

Em julho de 1972, João Pacheco de Oliveira Filho, Terri Valle de Aquino e eu, alunos de pós-graduação em antropologia, fomos para a Baixada Maranhense participar de uma equipe

de pesquisa, como assistentes de campo de Regina Prado e Laís Mourão, que estavam produzindo suas dissertações. Quando chegamos à área de campo, nós nos dividimos pelas regiões correspondentes à pesquisa. Fui morar num povoado de beira campo. Esse povoado era considerado “terra de preto” e assim era designado pelos que a ele se referiam. De posse dessa informação prévia, eu me dirigi para esse povoado e lá fiquei morando na casa de uma das lideranças. Na primeira semana fui percebendo que, não obstante as famílias considerarem e fazerem livre uso dos recursos naturais, aquela área se tratava de um imóvel rural. Era uma grande propriedade, era um antigo engenho do período colonial. Era uma fazenda, inclusive com uma família proprietária, que consistia na viúva e nos filhos do sempre lembrado “senhor”. Eu não havia percebido isso no primeiro momento e não dispunha de uma informação prévia dessa ordem. Estava morando dentro de uma “propriedade”, numa casa localizada a menos de 300 metros da casa-grande, que era denominada “sobrado”, embora fosse de um só piso. As famílias tinham uma liberdade tamanha de se locomoverem e de terem acesso aos recursos que me dificultavam imaginar que constituísse uma propriedade privada de terceiros, ainda mais ali residentes. Mais dificultava isso o fato de o antigo senhor ter esposado uma das mulheres de uma família que havia sido escrava. Os moradores tinham ademais laços de parentesco com a senhora viúva, que era proprietária, e seus filhos. Era um engenho de fogo morto e eu não percebi que havia uma família proprietária. A rede de parentesco certamente dificultou isso. Só depois de alguns dias que eu percebi porque me perguntaram: Você não vai falar com o “pessoal do sobrado”? E foram eles mesmos que agenciaram essa aproximação. Porque a recomendação inicial de pesquisa que eu possuía não passava pelo proprietário.

E foi aí que eu comecei a perceber o que era uma “terra de preto”, o que caracterizava uma “terra de preto”. Ressaltava,

primeiro, uma autonomia no que produzir, onde plantar, o que plantar, quando plantar, como plantar, para quem vender, o que vender, o que escolher. E existia uma categoria que organizava toda aquela forma de vida ali e correspondia ao que chamavam “em comum” ou o uso comum dos diferentes recursos. Nesse povoado de beira campo, havia, assim, inúmeras situações de uso comum. Uma situação referia-se ao uso dos campos naturais onde estava todo o gado daqueles que ali moravam, que eram os descendentes das famílias de escravos que ali estavam e que dali nunca haviam saído. E o gado era criado sob um regime de uso comum. Quando você olhava, você via um rebanho só, mas os vaqueiros sabiam qual rês era de quem. Possuir uma ou mais reses era uma forma de manter uma reserva para qualquer emergência. Aliás, os escravos podiam possuir reses nessa região em meados do século XIX, ou seja, que já era uma situação permitida pelo sistema escravista. Essa autonomia, então, já brota, de certa maneira, no próprio sistema escravista. Alguns vão dizer que isso é “natural” da condição de um “campesinato escravo”. Alguns vão dizer ainda que já havia historicamente essa forma de uso comum, à qual aliás chamam de comunal e a consideram pré-capitalista. Outros vão afirmar que se trata de uma forma que emerge a partir das crises de mercado no próprio capitalismo. Para efeito de entendimento, evitando falsos debates, o que importa reter é que os escravos passavam a usufruir de um tempo cada vez mais livre, em que trabalhavam para si próprios, satisfazendo suas necessidades básicas e ampliando as possibilidades de comercializar a produção de alimentos. Sidney Mintz, em seu estudo clássico, no Caribe, aborda isso, e também Ciro Flamarion Cardoso, historiador, que recupera essa ideia de um “protocampesinato escravo” no sistema de plantation em crise.

O argumento é que esse tempo livre foi aumentando cada vez mais. Primeiro, era só o domingo, depois eram dois dias. Quando o algodão e a cana-de-açúcar estavam no preço mais elevado, aos

escravos não era permitido cuidar da sua reprodução. De outra parte, com a queda abrupta do preço, as famílias escravas tinham que se incumbir da produção de alimentos para sua reprodução. Então, quando o preço do algodão e da cana-de-açúcar subiam, a farinha, o peixe e os demais alimentos eram adquiridos fora dos limites da grande plantação. Quando o preço baixava, os proprietários permitiam que os escravos cuidassem de suas roças. Aumentava o tempo livre em que eles trabalhavam para si próprios. Trabalhavam um dia ou dois ou mais, consoante à extensão da crise, até haver casos de eles trabalharem um só dia para o patrão ou mesmo de recusarem as proibições de não mais colocarem cultivos alimentares. Isso representou a emergência de uma certa autonomia diante da autoridade do senhor de escravos, corroendo essa mesma autoridade e enfraquecendo as formas de imobilização da força de trabalho.

Ora, o povoado de beira campo era um lugar onde essa autonomia havia chegado a uma situação específica. Refiro-me ao fato de um descendente do proprietário se casar com uma descendente de escravos. As relações aparentemente se embaralhavam, sobretudo porquanto flexibilizaram a rigidez das normas senhoriais. Assim, embora exercessem autonomia, foi possível observar no trabalho de campo que os moradores do povoado tinham que pagar uma “joia” ou um “agrado”, também chamado “foro”, que era estipulado a partir da medição das áreas plantadas. Quem media as roças era um membro do próprio povoado, sem que houvesse por parte do “sobrado” qualquer verificação maior. Desse modo, comecei a repensar a noção de escravidão. A escravidão incidia sobre famílias e não necessariamente sobre indivíduos? O Brasil tinha uma escravidão na qual o escravo detinha um pecúlio?

No laudo antropológico sobre os quilombolas em Alcântara, por exemplo, há várias passagens em que mostro que havia ladrão roubando gado dos escravos, gado este que pastava nos campos naturais. Então, o primeiro contato foi esse trabalho de 1972. Eu

apontei uma forma própria de organização das famílias, uma situação de matrifocalidade acentuada, quer dizer, os homens circulavam e as mulheres permaneciam nas casas, os homens tinham mais de uma mulher e era uma situação em que os homens rodavam pelas casas. Então, isso me deu uma primeira ideia dessa categoria “terra de pretos” e de sua extensão. A noção de “uso comum” estava ligada a uma expressão identitária, na qual o preto era designativo daquele coletivo, ao mesmo tempo em que funcionava toponimicamente. Em fevereiro de 1975, concluí, em parceria com Laís Mourão, um texto intitulado “Questões agrárias no Maranhão”⁴, que buscava sintetizar as medidas de reestruturação formal do mercado de terras diante das distintas formas de apropriação da terra. Ampliei meus estudos, nesse mesmo ano, realizando trabalhos de campo no sertão central do Ceará, abrangendo outras situações de uso comum dos recursos naturais, como as chamadas “terras soltas”, em regiões de colonização antiga. O mesmo verifiquei logo depois em regiões de ocupação recente da pré-amazônia maranhense e no sul do Pará.

4 ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. Questões agrárias no Maranhão contemporâneo, *Pesquisa Antropológica*, Brasília, n. 9-10, p. 1-27, 1976.

Agora, eu queria que o senhor comentasse um pouco sobre sua participação no Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário. O Mirad foi um ministério de transição política que propôs o I Plano de Reforma Agrária da Nova República e acabou sendo extinto em 1988. No entanto, vários antropólogos foram chamados a trabalhar no Mirad, naquela época. Como foi a atuação daquelas pessoas, que conflitos surgiram e que barreiras tiveram de ser superadas naquele momento histórico?

Os caminhos foram caminhos diferenciados. Eu cheguei a Brasília em novembro de 1984. Já estava definido praticamente o que iria acontecer. Eu fui com a intenção de fazer uma avaliação da Funai, a convite de João Pacheco. Não obstante às tensões, produzimos um trabalho analisando os arquivos de

5 Posteriormente publicado por ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. A demarcação como afirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de. (Org.). *Indigenismo e territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 69-124.

6 Fundador da Associação Brasileira de Reforma Agrária (Abra) e autor de inúmeras publicações sobre a questão agrária no Brasil, José Gomes da Silva era presidente do Inbra em 1985.

terras e os projetos da Funai⁵. Ficamos dois meses perscrutando arquivos da instituição e produzimos esse trabalho com muita dificuldade. Quando se foi elaborar a proposta ao Plano Geral de Reforma Agrária, que foi em fevereiro e março de 1985, eu fui convidado pelo José Gomes da Silva⁶, em função desse trabalho em que tinha participado, sobre os arquivos da Funai. E nós, João Pacheco e eu, fomos convidados para compor o GT sobre terras indígenas. No entanto, com o processo de discussão, que começou a esquentar entre março e abril daquele ano, a questão dos conflitos agrários se acentuou em demasia. A esse tempo eu já havia trabalhado antes no Maranhão, no Ceará e no Pará, fazendo trabalhos bastante expressivos sobre conflitos agrários no âmbito da CPT (Comissão Pastoral da Terra) e dos STRs (Sindicatos de Trabalhadores Rurais) e detinha uma certa bagagem.

Mas, nos dois primeiros meses, fiquei discutindo tão somente as questões indígenas. No terceiro mês, já houve uma cisão e algumas pessoas não queriam mais continuar em Brasília. Pessoas vindas de São Paulo não queriam mais continuar e começamos a enfrentar os primeiros obstáculos. E os primeiros obstáculos eram relacionados à área preferencial para reforma agrária, a partir das desapropriações em Londrina. Houve uma tensão muito forte, pois estava sendo estruturada a UDR com uma postura beligerante. A essa altura eu estava no Mirad, eu não fiquei no Inbra. No Inbra, o Moacir Palmeira, com quem eu sempre mantive uma relação muito boa por ter sido meu orientador no período de mestrado, ficou na Divisão de Assuntos Fundiários. E, no Mirad, o ministro queria que se organizasse uma secretaria que abrangesse terras indígenas e conflitos. Nós acabamos então nos dividindo em coordenadorias. Uma Coordenadoria de Terras Indígenas e outra Coordenadoria de Conflitos Agrários. João Pacheco organizou a primeira e eu organizei a segunda.

Convidei alguns colegas nossos que foram para lá: Márcia Anita Sprandel, Maristela Andrade, Murilo Santos, Átila Roque, Célia Correia, Luís Fernando Linhares, Andréa Victor e Ana Paulina, dentre outros. Ambas as coordenadorias tinham uma modesta capacidade de intervenção pontual em qualquer lugar do país, rapidamente. Telefone aberto todo tempo, a cobrar. Tínhamos um livro de registros, as pessoas ligavam, nós anotávamos e dávamos as providências. Então, tínhamos uma situação próxima a um centro de decisão burocrático-administrativa, mas nunca renunciávamos à nossa capacidade operacional de ir para as áreas, fazer os relatórios de campo in loco. Nós produzíamos, a cada verificação, informações técnicas. Nós elaboramos algumas centenas de informações técnicas. E produzimos relatórios muito grandes. Inclusive alguns que foram para a ONU. E tratávamos de tudo que era relacionado a conflito de terras. Qualquer que fosse o conflito e não importasse onde. Então, montamos uma pequena engrenagem, mas com mecanismos de intervenção bastante ágeis.

Vocês conseguiram, naquela época, trazer para o âmbito do Mirad uma reflexão sobre a diversidade de ocupações das comunidades tradicionais no território brasileiro e sobre sua regularização fundiária?

Foi iniciada uma discussão. Havia uma ideia de se montar um banco de dados e um cadastro de glebas. E estava em discussão uma reorganização e revisão do cadastro do Incra. Eu tinha tido aquela experiência na “terra de preto”, tinha tido outra experiência em “terra de santo”, que era terra de irmandades religiosas. E pensava: Por que isso não está incluso? Não se trata de uma forma de apossamento legítima? Aí nós começamos a discutir as limitações da categoria “imóvel rural”. Será que não há alguma forma de ocupação – que certamente não é propriedade, mas ocupação – que seja uma “ocupação

especial”? Porque não eram só posseiros, eram “mais” do que isso. E aí no “especial” estava embutida a ideia do tradicional. Estava embutida uma ideia de ocupação que levava em conta fatores identitários, culturais. Havia uma presunção quanto a isso. E foi por aí que nós trabalhamos. E começamos a montar isso com vistas à composição de um cadastro de glebas, que seria montado em quatro anos e em que se aplicaria esses dados sobre “ocupação especial”. E às “ocupações especiais” correspondiam as chamadas “terras de preto”, as chamadas “terras de santo”, as “terras de índio”, que não eram terras indígenas, as chamadas “terras de ausentes”, as “terras de herdeiros”, sem formal de partilha, as “terras de patrimônio”. Nós tínhamos, assim, um protocolo do Incra com todas essas situações. Era só examinar o protocolo do Incra. Em uma olhada que dei, consegui reclassificar todo aquele material.

E esse material que foi produzido?

Esse material todo foi copiado e as cópias referidas distribuídas para todas as unidades da Federação. Tudo que foi despachado e que gerou processo foi apenso aos processos. E tudo que foi parado, que não deu andamento, foi deixado lá como “arquivo morto”. Então, restou dividido. Esse acervo não era um acervo fixo. Era um acervo relacional. Quer dizer, você tinha uma parte que dava início a processos administrativos. Você tinha uma parte que ia ou foi para as superintendências. E havia uma parte que não teve qualquer andamento.

Agora, outro ponto que eu gostaria de colocar é se o senhor teve participação nos debates da Assembleia Nacional Constituinte de 1988? Para o senhor, qual foi o papel das diferentes militâncias (movimento negro, intelectuais, lideranças políticas) na redação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)?

Nossa situação dentro do ministério só foi possível circunstancialmente e só durou até fevereiro de 1987 – foi quando nós saímos, organizamos nossa saída e não permitimos que nos colocassem para fora. As pressões sobre a Coordenadoria de Conflitos Agrários aumentaram por conta da discussão em torno da concessão de incentivos fiscais a imóveis rurais com registros de ocorrência de conflitos. Nós estávamos apontando falhas e sugerindo indeferimento em casos de comprovação de conflitos sociais e eles estavam deferindo o que nós indeferíamos! Por exemplo, uma fazenda que tem conflito com posseiros, onde houve registro de trabalho escravo ou que intrusa terras indígenas, não pode receber incentivo fiscal. Uma fazenda que tem conflito não pode receber nenhuma forma de incentivo creditício oficial. E isso estava sendo desrespeitado. E nós chamamos a atenção, pois estávamos indicando que havia problemas que impediam a concessão. Então, isso gerou uma tensão muito forte, com 200 situações na Sudam e Sudene, não menos do que isso. E nós fomos acusados de estar procrastinando a tramitação dos processos. E dizíamos que não, nós não estávamos procrastinando, estávamos indeferindo tecnicamente, porquanto havia irregularidades. Mediante nosso parecer técnico, cabia à autoridade administrativa tomar a ação que lhe aprouvesse.

Do nosso ponto de vista, o que estava ilegal, o que era uma situação ilegal, o que não tinha direito a incentivo creditício ou fiscal não tinha, e ponto final. Então, isso gerou um conflito inimaginável e nós tivemos que receber políticos, lobistas e “emissários”; portando, explicações quanto ao imóvel. O Jornal do Brasil publicou então uma reportagem imensa na época, mostrando quantos políticos haviam telefonado para o Incra, objetivando algum grau de ingerência quanto aos incentivos fiscais. Era uma coisa inimaginável... Quando não, chegamos a receber telefonemas da própria Presidência da República. Pessoas que se intitulavam ajudantes de ordem nos comunicavam o

seguinte: “De ordem do senhor Presidente...” Você imagina? Uma coisa totalmente indevida, pois o presidente deveria reportar-se ao ministro e este nos informar. A Coordenadoria de Conflitos Agrários funcionava no mesmo andar do gabinete do ministro e a via correta facilitaria a discussão. Mas não era assim. Agia-se ao arrepio da lei. Em virtude disso, sempre ignorei essas ordens verbais e as influências vindas de terceiros dispostos fora da cadeia hierárquica.

Mas o senhor estava em Brasília pouco antes da Constituinte...

De fato. E aí, o que ocorreu? Em 1986, ocorreu o I Encontro das Comunidades Negras Rurais no Maranhão. Havia uma certa mobilização. O falar em “terras de preto” pelos corredores em Brasília por si só já prenunciava uma determinação de existência e uma forma organizativa. Uma já dialogava com a outra. O que não havia e não houve naquele momento foi uma interpretação do movimento negro das “terras de preto” enquanto quilombos. Isso foi posterior. A “ressemantização” ocorreu ainda em 1988, mas posterior à Constituição. Estava ocorrendo em dois planos quase simultâneos. E o caso do Quilombo do Frechal, nesse sentido, foi bastante importante para nós, do mesmo modo que o Projeto Vida de Negro⁷ no Maranhão. Esse projeto começou no início de 1988, antes da Constituição. Quando nós fizemos o primeiro levantamento das áreas, foram apontadas quatrocentas áreas, e nós constatamos: temos uma grande quantidade de “terras de preto” no Maranhão e, em algumas áreas, isso aparecia na própria designação do topônimo “preto”. Por exemplo, Mandacaru dos Pretos, Outeiro dos Pretos, Santo Antonio dos Pretos, Bom Jesus dos Pretos, Jamary dos Pretos etc. Então, você tem um forma sufixal que concorria para definir a etnicidade daquela situação. Diante dessas 400 situações de terras de preto, passávamos a ter outra abordagem sobre a estrutura agrária do Maranhão.

7 Projeto desenvolvido a partir da década de 1980 no âmbito da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDDH) e do Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, com apoio da Fundação Ford.

Mas o que estava sendo discutido na Constituinte, por outro lado, não era isso. O exemplo que muitos do movimento negro tinham na cabeça, não todos, mas muitos, era o da figura idílica e heroica do quilombo. Não tratavam a atualidade do quilombo. Realmente, o termo que eles tinham na cabeça era o termo de uma abordagem evolucionista: “remanescente”, resíduo. E foi assim que os legisladores interpretaram. Mas isso representava também uma divisão interna do movimento negro, que era mais urbano e que estava operando com a noção de monumento. E não tinha muito essa feição identitária, porque continuava tratando a questão do campesinato negro em sindicatos. Isso não era entendido como étnico. E ainda se tinha uma abordagem “racial” consoante com teorias científicas relativamente superadas. Só houve essa abertura para entender o negro, no sentido político-organizativo, projetando uma identidade étnica em um momento posterior. E isso foi em meados de 1988 mesmo, quando a Constituição estava tendo sua elaboração definitiva.

Temos que atentar, nesse contexto das reconstituições, para os riscos das autobiografias. Todo narrador que se empenha numa reconstrução autobiográfica está sujeito a se ver como agente essencial nesse processo. E o ponto é tentarmos entender mais os processos sociais do que a versão que cada um tem de si próprio nesse processo. Eu acho que essa diferença é essencial porque vejo, não raras vezes, representações triunfalistas daquele momento. O que eu estou tentando é apontar para as dificuldades do que estava em jogo naquele momento. A meu ver preponderava uma divisão, não havia uma aproximação perfeita, não se coadunava aquela formulação idealizada e heroica de quilombo com as chamadas “terras de preto”. Não houve uma tradução imediata e transitiva. A noção de quilombo enquanto “escravos fugidos” prevaleceu inicialmente e não foi removida facilmente. As autoevidências falavam mais forte e eram difíceis de serem removidas. Só foi possível se juntar elementos de definição ressemantizada de quilombo, neutralizando as

visões evolucionistas, a partir da experiência do CCN (Centro de Cultura Negra) no Maranhão. Ali foi um laboratório. No próprio setembro de 1988, as experiências já apontavam para a relativização da monumentalidade e da noção de “negro fugido”. E foi dali que se imprimiu isso para fora, e a primeira discussão, lembro-me muito bem, foi com a Bahia, onde tinha um movimento negro mais estruturado e com maior poder de decisão política.

E sua participação no Projeto Vida de Negro foi naquela época também?

Sim, e ela foi acidental também. Porque eu estava vindo dessa experiência com as “terras de preto” via Mirad. Tinha produzido um trabalho que a revista Humanidades, da Universidade de Brasília, havia lançado, que era uma primeira versão em que ainda não falava do sentido completo de “uso comum”⁸. Estava trabalhando ainda com uma ideia de “uso comunal”. Não tínhamos ainda feito aquela distinção entre “comum”, “comunal”, “coletivo” e “comunitário”, que só consegui entender melhor posteriormente. Tratava-se de um período em que eu, particularmente, estava ainda muito ligado àquelas experiências anteriores e as determinações de existências se impunham aos conceitos teóricos.

Mas não fui chamado para o Projeto Vida de Negro no primeiro momento. O PVN foi aprovado pela Fundação Ford e a Fundação Ford colocou alguns senões. E um deles era que tivesse um antropólogo para acompanhar. Foram feitas gestões e o antropólogo indicado, no caso, fui eu. Então, eu entrei nessa contingência. Não fui o escolhido de antemão, fui aquele sobre quem recaiu a escolha. Mas eu fazia parte do processo de discussão que existia e não estava alheio. Isso me permitiu entrar sem condicionantes. O trabalho anterior sobre “ocupações especiais” deixou, de certa maneira, um lastro. As pessoas

8 ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito. *Humanidades*, Brasília, UnB, vol. 15, p. 42-29, 1987.

perceberam outras coisas que não estavam cabendo na ideia de imóvel rural, que não estavam cabendo dentro do cadastro e que havia outras formas de uso dos recursos que não estavam sendo convenientemente reconhecidas e que precisavam de reconhecimento jurídico-formal. Nesse sentido, nós ajudamos um pouco no esforço crítico.

Agora, falando um pouco do presente, eu queria sua opinião sobre as respostas que o Estado brasileiro tem dado às demandas do movimento quilombola, e, em especial, sobre a incumbência dada ao Incra para a regularização de territórios quilombolas.

Bom, eu coloquei muita ressalva nisso. Eu fui um dos que colocou ressalvas à maneira como isso foi passado para o Incra, embora aparentasse ser a única solução de operacionalidade naquele momento. Nesse sentido, eu discordei de maneira veemente de tantos outros que colocaram isso. Mas, do meu ponto de vista, havia o seguinte: o Estado tardiamente incorporou essa questão e incorporou de maneira incompleta. Essa questão não foi incorporada em 1989. Em 1991, nós tentamos de balde o reconhecimento de Frechal, consoante o artigo 68. Não conseguimos. Apenas em 1992 veio uma solução burocrático-administrativa. Ocorreu o reconhecimento de Frechal, mas como uma Reserva Extrativista Quilombo do Frechal. O Estado a reconhecia como reserva extrativista, mas não como quilombo nos termos do artigo 68. Mas não deixou de ser um reconhecimento indireto a partir da afirmação das pessoas e do dispositivo jurídico-formal de que ali era o quilombo do Frechal. No fundo do pensamento evolucionista, persistia a noção de Frechal como uma fazenda, um antigo engenho. Acompanhavam essa formulação um sem-número de indagações: “Como é que se tem um quilombo a 100 metros da casa-grande?”, “Se não há negros fugidos, não há quilombo?”, “Um quilombo se localiza em lugar afastado, remoto e distante?” Acompanhavam também

a formulação as assertivas evidentes: “O que agrupa escravos nos domínios da fazenda é a senzala”, “Quilombo é sempre onde não há fazenda” etc. O trabalho de pesquisa implicou examinar criticamente essas autoevidências e refutá-las.

Então, esse tipo de discussão retirou a espacialidade da ideia de quilombo. O quilombo é onde o grupo está e pode manter e exercer sua autonomia de decisão produtiva e de vida diante daqueles que querem subordiná-lo. E, nas discussões em Frechal, diziam: “O quilombo do Frechal não é aqui”, dizia o perito técnico da parte da empresa de construção, “nós temos um documento histórico que mostra que o quilombo do Frechal é lá e não aqui”. “Se vocês querem o reconhecimento do Frechal, vocês vão ter que sair daqui e ir para lá onde os documentos do século XIX dizem que se localizava o quilombo!”. Ao que dizíamos: “Lá é o quilombo do Frechal do século XVIII, mas as tropas de linha não foram lá, aprisionaram essas famílias negras e trouxeram para cá? Quando vocês trouxeram para cá, vocês “aquilombaram” a casa-grande. Porque o quilombo são os sujeitos sociais que se organizam e exercem sua autonomia, não é o lugar físico. Frechal sem as pessoas não é um quilombo! Definir pelo espaço físico frigerificaria aquele sentido de quilombo. A aceitação de que Frechal pudesse ser um quilombo foi também vital para esse processo de ressemantização. E isso foi em 1989 e 1990, para você ter ideia. E em 1992 foi o reconhecimento, em fevereiro, mas como Resex.

Nos estudos que abordam a questão quilombola no Brasil hoje, o senhor não percebe uma ênfase temática excessiva na relação identidade–território (até em função da própria demanda social existente)?

Eu acho que, com a ideia dos quilombos urbanos, nós conseguimos relativizar um pouco a ideia de prender o quilombo a uma situação de ruralidade ou confundir quilombo

com fazenda, tendo que distinguir a todo tempo quilombo de fazenda. Relativizando a dicotomia rural–urbano, o quilombo pode ser considerado um agrupamento de unidades residenciais, onde os grupos exercem autonomia através do direito à moradia – e têm, nesse ponto, um elemento essencial em sua reprodução física ou cultural –, ou pode ser uma unidade a partir de um conjunto de recursos naturais dos quais os sujeitos usufruem. Conseguir entender que se pode territorializar pelo modo de ser, pela língua, pelas unidades culturais, residenciais ou não, já foi um avanço, quer dizer, nós conseguimos retirar todos aqueles elementos “geografizantes” da ideia do território e projetamos o espaço social sobre o espaço físico. Conseguimos trazer para a ideia de identidade outros elementos que não dependiam de nascimento, de laços de sangue, de ancestralidade, de estar vinculado à mesma área, de partilhar de uma mesma religião, de uma mesma língua etc. Quer dizer, não há uma religião dos quilombolas, não há uma língua dos quilombolas, não há um ou mais traços físicos definidores do quilombola. Então se tem tentado refletir, mas é um desafio que não é muito fácil e que vai exigir para cada situação uma capacidade de relativizar e um procedimento dialético bastante profundo de relacionar, segundo a autorrepresentação dos próprios agentes sociais que se autodefinem como quilombola, os diversos elementos em jogo.

Bem, com relação aos paralelos entre a questão quilombola e a questão indígena ou de outros povos tradicionais, gostaria, primeiro, de saber como o senhor associa a movimentação política pela reivindicação de direitos das comunidades negras rurais com as movimentações de outros povos tradicionais.

Eu acho que a Constituição de 1988 foi muito importante porque ela renunciou a percepção de direitos territoriais desses grupos e tornou mais factíveis suas reivindicações. Por exemplo, a Conaq (Coordenação Nacional de Articulação das

Comunidades Negras Rurais) não foi a primeira organização dos povos tradicionais, a primeira foi indígena, através da UNI (União das Nações Indígenas) em 1979. A segunda organização foi a dos seringueiros. Os seringueiros percebem que não podiam ser reduzidos a uma mera ocupação econômica. Passam a se ver como uma categoria política de peso, cuja organização é de 1985. Então, apesar de os índios terem saído na frente ao trilharem suas reivindicações coletivas diante do Estado, o caráter plural da Constituição de 1988 facilitou a emergência dos outros povos e comunidades e criou condições de reconhecimento pelo Estado dessas novas identidades coletivas. Então, em 1989-1990, as quebradeiras de coco babaçu já se organizam também, já que antes elas não tinham nenhuma possibilidade jurídica de “emergir”. Do mesmo modo, no caso dos quilombolas, o fato de transformar “terras de preto” em quilombo tornou-se factível a partir da Constituição de 1988. Assim como o seringueiro, o castanheiro etc. A reivindicação desses grupos surgia como um corolário da aplicação legal. Então, a Constituição de 1988 foi muito vantajosa nesse sentido, favorecendo a diversidade social e o pluralismo jurídico.

Agora, em termos de abordagens teóricas no campo da antropologia, em que medida as discussões tecidas no âmbito da etnologia poderiam incrementar as discussões sobre a temática quilombola?

Com relação às abordagens teóricas, nós temos um problema ainda que concerne a uma análise crítica das tradições nesse domínio de conhecimento. No caso das comunidades negras, as duas tradições que nós temos remetem inicialmente a Franz Boas. Boas, distinguindo raça e cultura, teve dois orientandos principais referidos a essa situação brasileira: Melville Herskovitz, que orientou Richard Price, mas que orientou também Otávio da Costa Eduardo, que fez o primeiro

trabalho sobre comunidade negra rural em Santo Antônio dos Pretos, Codó, Maranhão; e Charles Wagley, que por sua vez orientou Eduardo Galvão e ambos estudaram Gurupá, Pará, onde observaram o que designaram de “lugar dos pretos” ou Jocojó. De maneira simplista, os classificadores assinalam que o primeiro privilegiou os fenômenos religiosos, enquanto o outro se voltou para as relações econômicas. Arthur Ramos, Nunes Pereira, René Ribeiro e outros mantiveram-se vinculados a Herskovitz. Wagley procurou com Galvão outra intervenção e fizeram dos museus centros de produção científica, formando a partir daí os seus epígonos. Pode-se afirmar, grosso modo, que a antropologia no Brasil para tratar dessa temática conhece uma bifurcação a partir de um só autor-fonte. E tal bifurcação persistiu até os anos 1980, estruturando um domínio de reflexões complexas, que constitui, por assim dizer, uma pré-história social do conceito de quilombo, levando-se em conta as pesquisas antropológicas a partir de 1988.

O “lugar dos pretos” ou topônimo designativo de uma etnicidade só vai aparecer incidentalmente no trabalho de Wagley e Galvão, tal como deixam entrever seus cadernos de campo. Quando ele aparece nos epígonos de Herskovitz, ele aparece sob uma forma “afro-religiosa”, que consistia numa interpretação do que era a identidade. A identidade, nesse caso, era religiosa e inclusive o poder político era transmitido via religião e a língua se preservava nos cânticos e orações. Foi essa a “tradição cultural” expoente desses estudos. Então, para se falar de negro, falava-se de religião. Para mim, foi um pouco difícil no início da pesquisa no PVN porque ou “negro era visto do prisma da religião” ou negro era um elemento submerso dentro de categorias econômicas. Identidade e território ficavam ancorados nesses esquemas interpretativos. A definição da fronteira do grupo e a busca do “eu” tinham seus itinerários cartografados. Cada um a seu modo, conjugando os efeitos de lugar com aqueles do sagrado. Em certa medida, os esforços

iniciais de ressemantização do conceito de quilombo, afastando qualquer concepção fixa de identidade, tiveram que enfrentar o peso dessa bifurcação, que, em alguns momentos, foi (e é) acionada como uma pinça, que, comprimindo, inibia (inibe) a sua dinâmica e o seu sentido relacional.

Isso se teria dado de forma diferente com os indígenas...

Exatamente. Se bem que, nesse momento, a abordagem evolucionista dizia que os índios estavam acabando e que estava surgindo um tipo intermediário, que era o “caboclo”, que era resultante de uma aculturação também chamada de processo de “assimilação”. Nesse sentido, acho que os censos desde 1872 ajudaram indiretamente os autores a pensarem isso pela via quantitativa. Em 1872, segundo o primeiro censo brasileiro, em termos da população total, havia 19,68% de negros no Brasil. No censo de 1991, quase 120 anos depois, só havia 5,01% de negros. Aliás, a categoria censitária refere-se a “pretos”. A sociedade brasileira estaria, então, passando por um processo de “embranquecimento”. O negro estava virando um tipo intermediário – indo para caboclo ou pardo e o índio também estava virando pardo, e daí embranqueceria. A categoria pardo acabou-se transformando em uma categoria residual, que recebia, idealmente, contingentes de ambos os lados. Com isso, você tinha um modelo de assimilação, baseado nas três raças, que resolvia o problema da composição étnica da sociedade brasileira.

Depois de 1988, começam a surgir algumas questões que colocam em dúvida as aplicações usuais dos direitos republicanos universais da Revolução Francesa. E começam a aparecer grupos de difícil “enquadramento”. Tem-se uma sociedade plural, uma diversidade social reconhecidamente mais ampla e, em decorrência, formas de classificação mais abrangentes do que se imaginava. Abre-se uma situação de lutas entre classificadores

e há conflitos continuados. Começam a ganhar corpo as vozes dominantes das autoevidências, circunstancialmente abaladas, que buscam reinstaurar o arbitrário das classificações preconcebidas. Logo sentenciam: “eles não são índios” ou “estão inventando que são índios”; “eles não são quilombolas, estão inventando que são quilombolas”; “elas não são quebradeiras, estão fingindo que são quebradeiras”. Começa a existir aquele que tem necessidade de definir “o que é” para, a partir dessa definição do que é, poder dizer que os outros não são. As falas se investem de autoridade ou buscam no Judiciário o endosso da legitimidade de sua fala, como no caso da Adin nº 3.239 do PFL contra o decreto nº 4.887, visando desautorizar a autodefinição tal como preconizada na Convenção nº 169. Nesse caso, nós temos uma situação muito particular na sociedade brasileira, que seria um refinamento jurídico-formal da exclusão pela reedição disfarçada de uma forma sutil de limpeza étnica. Os procedimentos técnicos têm, portanto, que lidar com os novos conceitos de etnia e território que confrontam essas visões preconcebidas.

Então, aproveito para fazer uma questão inspirada em um ensaio intitulado Narrativas agrárias e a morte do campesinato⁹, em que o professor Mauro Almeida argumenta que a categoria campesinato, como parte de uma história da modernização e como categoria que subsumia uma enorme variedade de objetos locais sob uma única linguagem teórica, foi desconstruída e transfigurada para a política agrária e, em particular, para a ideia de reforma agrária. Segundo o autor, o que está em curso hoje é uma nova reforma agrária de certo modo transfigurada em uma pluralidade de movimentos e de questões e trazendo consigo novos recortes da luta pela redistribuição do espaço natural-humano. Para ele, esse movimento significa a recuperação da diversidade social e política muitas vezes reprimida no passado e das novas alianças dos movimentos que antes eram englobados no “guarda-chuva” do ruralismo. O que o senhor acha dessa interpretação?

9 ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte do campesinato, *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, Unicamp, v. 2, p. 157-186, 2007.

Bem, enquanto você falava, eu fiquei recordando de quantos trabalhos publicados em inglês falaram, no início dos anos 1990, no fim do campesinato ou na reconceitualização do campesinato. Isso se colocou de forma muito forte durante um certo tempo. Entretanto, eu sempre tive muitas dúvidas porque, para mim, campesinato consiste num conceito teórico, numa forma de entendimento e num instrumento analítico, antes que sujeito a uma determinação de existência. Por exemplo, se você consultar Raymond Firth, em *Malay fishermen – Their peasant economy*, ele inclui no significado de camponês os pescadores. Se você consultar Eric Wolf, ele alerta que o sem-terra não é camponês, porquanto seria camponês aquele que possui terra. Conforme o instrumento analítico acionado, os autores incluem ou excluem determinados agentes sociais. Robert Redfield, em *The little community and peasant society and culture*, achava que o camponês, como tipo humano, requer cidade para ele surgir. Tem que existir a cidade para ter campesinato. Para ele, os povos “primitivos” não seriam camponeses. Haveria uma relação estrutural entre a comunidade rural e a cidade em termos políticos, econômicos e religiosos. Aquela ideia dele de “folk urbano” é construída a partir daí. Trata-se de um conceito.

Quando nós vamos falar do fim do campesinato, do que se trata realmente, do fim da possibilidade desse conceito e seus múltiplos significados ou do fim de um grupo com existência determinada? O que morre é o campesinato, grupo que eu estou observando empiricamente, ou é o campesinato produto de instrumentos analíticos que me ajudam a compreender e interpretar grupos que eu estou empiricamente observando? Essa distinção tem que ser refinada, contornando os riscos de estarmos substantivando.

A provocação do ensaio é justamente por aí e as provocações de Mauro Almeida também problematizam essa distinção...

Retomando, vale frisar que Wolf limita o conceito de camponês aos produtores agrícolas que têm terra. Sem-terra não seria camponês para ele. Ele exclui, portanto, assalariado rural, pescador, artesão, extrativistas etc. porque, para ele, campesinato está ligado ao cultivo da terra. Já para Firth, não haveria necessidade de ter cultivo da terra. O elemento natural pode ser a água! O território do camponês, enquanto espaço físico, pode ser um território aquático. Se houver uma unidade familiar, trabalho em cooperação simples, produção em pequena escala, equipamentos simples, organização de mercado segmentado e relações econômicas não subordinando outros, empregados de maneira permanente, haverá campesinato. Para Firth, você tem campesinato com os pescadores. Já para Kearney o camponês tem sido constantemente reinventado. Foster, por sua vez, não faz uso de critério ocupacional para definir o camponês. Elege um critério estrutural e relacional, ou seja, não se detém no que produzem, mas como e para quem. Para ele, nem todos os agricultores são camponeses, não seriam camponeses os farmers norte-americanos nem os agricultores europeus atrelados a uma economia de mercado.

Todas essas interpretações são conceitos, são instrumentos analíticos que podem ser acionados para se estudar empiricamente determinados grupos. E esse arsenal de relações não pode ser abandonado, ou seja, seu fim não pode ser simplesmente decretado. Mas eu concordo que o termo camponês consistiu também, na sociedade brasileira, numa personificação do coletivo. Pelo critério político, você designava como camponês os mobilizáveis pelas Ligas Camponesas, de Francisco Julião, mas por esse mesmo critério chamava de lavradores aqueles que estavam trabalhando com a Ultab (União dos Lavradores e Trabalhadores do Brasil), ligada ao Partido Comunista. O significado de camponês aparece no âmbito dessas mobilizações como ligado a um critério político-organizativo.

Hoje, o camponês não aparece mais explicado por tal critério e são muitos os que leem isso como o fim do campesinato. No momento atual, considerando-se as formas organizativas, pode-se dizer que, a não ser o “movimento das mulheres camponesas”, os outros movimentos não utilizam a categoria como critério político-organizativo. Esses movimentos estariam utilizando outras categorias, sobretudo aquelas derivadas de processos de autodefinição e de construção de identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais.

O que parece que “morre” é uma forma de interpretar. Agora, quem se opõe à emergência de novas identidades coletivas insiste em dizer que os quilombolas, na verdade, seriam a continuidade do campesinato ou, mais particularmente, do campesinato negro. Outros asseveram que com o fim do campesinato é que emergiram os quilombolas. Parece-me que esses termos estariam em planos de abstração diferentes. O “fim do campesinato” estaria num plano teórico, enquanto a “emergência” dos quilombolas está referida a um processo real e vinculada a um plano político-organizativo. São situações distintas. Quer dizer, “a quebradeira não apareceu com o fim do camponês”, um não substitui o outro, como uma realidade empiricamente observável não substitui um conceito teórico.

Sabemos que há hoje uma demanda crescente de atuação de antropólogos no Estado, principalmente nas regiões onde há ações que afetam comunidades tradicionais. Eu queria saber sua opinião sobre a atuação desse profissional no Estado. O senhor acha importante a experiência do antropólogo com laudos, relatórios, pareceres? Como o senhor vê a relação entre conhecimento científico e conhecimento aplicado?

Eu acho, primeiramente, que a leitura de monografias clássicas ajuda muito a resolver problemas teóricos. Esteja no

Incrá ou não esteja, penso que os antropólogos têm que fazer um aperfeiçoamento de tudo que eles puderem produzir e fazer um esforço no sentido de produzirem de uma forma mais crítica. Tudo que for possível trabalhar de uma maneira mais crítica, fazê-lo.

Bem, o que ocorre é que, nos Estados Unidos, na Segunda Guerra Mundial, se criou essa relação entre a antropologia e os organismos públicos e os antropólogos foram trabalhar nessas “ações” públicas. E já naquele período, do ponto de vista do Estado, fica explícita uma ideia, que é muito comum hoje, de que os antropólogos podem contribuir na resolução de conflitos. Percebe-se a prevalência de uma visão aplicada e utilitarista da antropologia. E essa ideia parece-me uma ideia deveras conservadora! Imaginar o antropólogo como artífice do diálogo e da mediação e como proponente de soluções são ideias conservadoras. Embora muitos antropólogos acreditem que possam fazer isso, faz-se necessário relativizar. Relativizar as formulações que acreditam que podem “levar” para o grupo alguma categoria e forma de mobilização.

Tal pré-noção permeia muito as organizações voluntárias da sociedade civil, as organizações não governamentais, os políticos, as assessorias técnicas de movimentos que imaginam e superestimam o poder do antropólogo, pois trabalham ainda com uma abordagem iluminista de “farol”, de especialista etc. A ideia mesma de perito é pré-weberiana. Tem-se uma compreensão absoluta dos direitos universais e republicanos. E sabemos que não é exatamente assim. Os caminhos que os grupos têm para perceber as suas condições reais de existência podem não passar pelo antropólogo e pelos demais candidatos a mediadores. Os antropólogos correm o risco de superestimarem a si mesmos e são tentados a superestimar os que possuem a pretensão de mediadores, nessa farsa de intelectuais iluminados que sabem o caminho. Tendem a se autorrepresentar com essa metáfora do farol, não levando em conta por vezes os desfechos das cisões

internas entre lideranças. Quer dizer, essa ilusão de participação e da imprescindibilidade de seus atos de mediação tem que ser colocada em xeque.

Quando o antropólogo entra para o serviço público, isso pode tender a se agravar, porquanto se investe da fala do poder. Em virtude disso, a primeira exigência para quem entra para o serviço público é aquela que Bourdieu sublinha bem, que é a reflexividade. Foucault vai atalhar: De que lugar institucional está produzindo? Quais as implicações desse lugar institucional? Quais os critérios de competência e saber desse lugar institucional? A ABA chamou recentemente esse lugar de “extramuros”¹⁰, mas será que se trata realmente daquilo que está fora da universidade? Será que não tem uma ponta da universidade que tem extrema atração por apresentar soluções para aplicação de políticas públicas?

Nesse sentido, eu me lembro muito do Luiz de Castro Faria dizer, quando houve o primeiro concurso do Ministério Público Federal (não sei nem se estou autorizado a falar isso em termos da memória dele), que não lhe parecia razoável ter um “antropólogo do Incra”, um “antropólogo da Procuradoria”, um da Funai etc. Porque esse antropólogo dividido nos meandros do serviço público pode comprometer os critérios de competência do saber. Ele pode ser presa fácil da manualização. Ele vai ficar tentado por um manual. Você imagina a instrução normativa nº 20 do Incra pensada de forma “manualesca”, como uma manualização¹¹. E ele vai ser tentado a seguir ou impelir outros a seguirem aquelas prerrogativas. E, quando você começa a cumprir os preceitos de um manual, você começa a deixar de ser antropólogo, porque o antropólogo, pela sua própria definição, é antagônico a qualquer ideia de manual. A manualização aprisiona o conflito, frigorifica o conceito e esteriliza a capacidade criativa e intelectual. Ela é outro componente mais burocrático da ação do antropólogo do que um componente científico. Então, o antropólogo que está

10 SILVA, Gláucia (Org.). *Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: ABA, Paralelo15, 2008.

11 Ironicamente, a entrevista foi concedida um pouco antes da publicação da instrução normativa nº 49/2008 do Incra, que revogou a instrução normativa nº20/2005, tornando o Relatório Antropológico uma peça bastante “manualesca”.

nessa estrutura vai ficar sempre numa situação pendular entre a burocracia e a ciência, entre o conceito teórico e a noção empírica, entre o cumprimento à norma manualesca e a esperança de que a universidade lhes dê um guia. O mesmo que era esperado da antropologia do século XIX, que tinha aquele guia do Real Instituto Britânico de Antropologia. Só que os antropólogos de hoje estão esperando que alguém lhes dê isso, que a universidade lhes dê isso, que a ABA lhes dê isso. Que alguém vai dar o guia para ser resolvido o problema dessa perícia, desse parecer etc.

E nós vemos cada vez maior a dificuldade institucional dos nossos organismos representativos de traduzir isso. Não conseguem traduzir. Então, aquilo que era para ser uma ponte com a sociedade transforma-se num fosso intransponível. Esse é que é o grande problema. Nós não estamos em uma cidadela isolada que a ilusão de ciência nos dá. Mas tampouco estamos no meio do redemoinho como o personagem do Guimarães Rosa, que imagina que, no meio do redemoinho, está cortando a luta do bem com o mal, dos bandidos com os mocinhos, dos usurpadores contra os usurpados, dos colonizadores contra os colonizados. Nós não estamos no meio desse redemoinho senão por uma imaginação, por uma ilusão do rigor que atribuímos a nós mesmos. Então, para mim, este é o grande dilema hoje, o grande dilema desse trabalho que se faz no Estado.

Além disso, o grau de exigência do trabalho do antropólogo vai aumentar e está aumentando terrivelmente. Eu confesso que comecei a estudar coisas que nunca pensei que fosse estudar. E comecei a imaginar que estou entendendo de coisas que nunca pensei que fosse entender. E não sou bom nisso! Meus alunos que trabalham comigo são muito superiores a mim em lidar com GPS, em lidar com a programação de ARCGIS 9.2 e com a operacionalidade que todo trabalho de campo tem que ter. Porque nós, para nos livrarmos também dos auxiliares técnicos, previstos no Código de Processo Civil, que representam as disciplinas e competências sempre a serviço do grande empreendimento, nós

temos que começar a ter esses atributos intelectuais para poder responder aos quesitos com maior acuidade e rigor.

E com isso nós ficamos numa certa solidão. Nosso campo, geralmente, enquanto perito, é de uma solidão extrema. Por que como é que você vai responder a isso tudo? Você se embaralha. Tem a norma legal, tem a norma agrônômica, tem a norma que seria própria de um linguista, enfim, nós ficamos geralmente confusos. E na solidão do campo você tem que responder a isso. Então, a indicação para um trabalho de perícia, de laudo, de parecer, ela não é mais como se fazia anteriormente a indicação de terras indígenas. Há uma diferença de procedimento entre o que está sendo colocado agora para povos e comunidades tradicionais e o que foi colocado para as terras indígenas pré-1988. Há uma diferença essencial. E o grau de exigência hoje é maior, não tenha dúvida. E a antropologia está sofrendo uma inflexão nisso, porque ela passa a comportar dentro de seu domínio outros elementos e conceitos que ela não abarcava. E fatalmente isso leva a um dissenso cada vez mais acentuado entre os antropólogos. Imagina quem se aferrou a manuais, aprendeu daquele jeito e só consegue trabalhar daquele jeito. As colisões são, então, permanentes e, se você não se recoloca, você vai ficando. E nós temos vivido isso de uma maneira muito intensa em nosso trabalho. E basta, em relação à mesma situação, colocar os dois laudos. Provocaria risos, como diz o Foucault lendo Borges na “enciclopédia chinesa”...¹²

12 Cf. FOUCAULT, Michel, Prefácio, In: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

O senhor poderia falar um pouco mais sobre essa diferença entre os laudos antigos da Funai e os laudos e relatórios de hoje?

Não creio que possa acrescentar alguma coisa. Os laudos da Funai tinham um *modus operandi* que funcionava bem para fins burocráticos. Por isso que qualquer um podia ser um “antropólogo”, de tão manualizado que era. Quem é que compunha os GTs de identificação? Às vezes era um “prático”

que elaborava o relatório. Mas havia um manual para isso. Começava com referências históricas, utilizando certos autores clássicos, utilizando fontes documentais e arquivísticas etc. E agora não é bem assim. Como é que você vai demonstrar que esse quilombo era quilombo desde o século XVIII? Você não tem o documento, você tem que relativizar o documento. Você tem que dar uma ênfase à memória oral. Você tem que relativizar o estatuto jurídico: mostrar que o sistema jurídico do período colonial é distinto do período republicano e é distinto do período monárquico. E muitos interpretam monárquico como colonial. Então, você tem que produzir inúmeras rupturas e, às vezes, as nossas pernas são curtas para as tantas rupturas que esse tipo de empreendimento exige.

Agora, seria importante o senhor falar um pouco sobre a Amazônia. Como o senhor vê as recentes incursões do governo federal no sentido de criar um novo corpo de políticas específicas voltadas para a região amazônica, dentre elas a regularização fundiária das ocupações e posses?

Eu fiquei muito admirado com as reações oficiais, nessa altura do campeonato. Você imagina: quando nós fomos discutir só quilombo, que seria uma coisa mais “simples”, o argumento prevalecente entre todos os que estavam interessados foi retirar a questão da regularização dos quilombos da Fundação Palmares, porque não havia condições de criar um órgão para tratar especificamente desse tipo de regularização fundiária. E transferir tudo para o Incra, porque o Incra seria o lugar ideal da operacionalidade. Agora, na hora de discutir operacionalidades de ações fundiárias, estão falando em tirar tudo do Incra e colocar num novo instituto de terras para a Amazônia¹³. Ora, num curto espaço de tempo, de 2003, quando foi essa discussão que gerou o decreto nº 4.887, para 2008, ou seja, em cinco anos, nós saímos de uma posição em que o Incra podia tudo para aquela de agora,

13 Na época da entrevista, estava em discussão no Poder Executivo a criação do Instituto de Regularização Fundiária da Amazônia (Irfan), que seria encarregado da regularização de terras na Amazônia legal. Apesar de esse instituto não ter sido efetivamente criado, as discussões em torno de sua implementação resultaram na medida provisória nº 458, de 10/2/2009, que dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, no âmbito da Amazônia legal. As concepções para a regularização fundiária na Amazônia discutidas no âmbito do Irfan estão presentes atualmente no programa Terra Legal do governo federal.

em que o Incra não pode nada. São muito rápidas as oscilações entre extremos e isso nem sempre significa eficácia ou vontade política de fazer.

Eu não concordei em 2003, levantei muitos senões. Agora, após a Adin do PFL, estou defendendo o decreto nº 4.887 com unhas e dentes. A minha posição está mudando diante das alterações nas posições conservadoras. Minha posição mudou diante do novo contexto. E, nessa nova discussão, me vejo defendendo algo que antes era indefensável. Tenho vivido os absurdos desses deslocamentos extremos! Porque, de certa maneira, esse Instituto de Regularização Fundiária da Amazônia, o Irfam, ele seria pré-decreto nº 4.887/2003 dos quilombos, seria reconhecer tudo sem Incra. É a situação que existia antes da questão dos quilombos ser passada para o Incra. E me vem as indagações: Se havia essa disposição e essa vontade política institucional, por que não foi feito? Antes, a crítica incidia sobre um ritmo lento. Tudo foi passado para o Incra sob o imperativo da agilização e, como sabemos, morreu pela boca. E agora?

Temos que reproduzir todas as perguntas de 2003. Porque em 2003 o Incra tinha sinal positivo e hoje, aparentemente, tem sinal negativo do poder central. Acho que nós temos que colocar isso no tempo e pensar nos efeitos das variações. Isso é essencial para se ter uma visão crítica. Senão estamos fadados a só acompanhar as nuances burocráticas e as cisões dentro dos aparatos dominantes. Assim, o trabalho científico sistemático vai a reboque desses que estão refletindo pelas contingências. Nosso procedimento tem mais fôlego porque há muitos anos que estamos trabalhando sistematicamente com essas questões agrárias. Não temos, pois, que ficar prisioneiros das circunstâncias ou reféns dos deslocamentos político-administrativos e das repetidas mudanças de competências orientadas pela imaginação burocrática. Temos que ter outra visão e acho que aí está nossa dificuldade, até em termos da nossa associação, de fomentar e fazer esse debate de maneira

aberta, pública. Isso não está sendo feito. Temos sido impelidos a discutir caso a caso, situação por situação.

O que ressalta nessa situação de agora é grilagem. Vamos todos discutir grilagem! Ninguém está discutindo terra de quilombo, ninguém está discutindo regularização fundiária de Resex. Agora, toda discussão feita é em torno da grilagem. No fundo, o que se procura hoje é acelerar a titulação de terras. Nesse sentido, não é muito diferente de 1984, embora tenha, entre 1984 e agora, o Consenso de Washington e a inspiração neoliberal. Sim, o problema concerne à reestruturação do mercado de terras. Por isso, estão voltados para transformar tudo rapidamente em mercadoria, neutralizando fatores étnicos e obrigações sociais. Se você for consultar o número de grupos norte-americanos e europeus que estão atuando na corretagem imobiliária no Brasil, irá verificar que se trata de um número elevado. Posso te enumerar esses grupos como vinculados à Brazil Iowa Farms LLC, à Ag. Brazil Inc. (que tem sede no Missouri), à Sotheby's – casa de leilões britânica. O mercado de terras encontra-se aquecido. A pressão sobre terras indígenas e quilombolas tem aumentado. Há uma tensão social que força a uma flexibilização dos direitos territoriais e questiona os direitos étnicos. Essa ordem de fatos coloca para nós a relevância de uma discussão na ABA e um tema de discussão dentro do Incra e dentro da Procuradoria da República, com os antropólogos.

Nesse contexto internacional, nós temos vários discursos em jogo. Ao mesmo tempo em que o saber tradicional é apresentado como “moeda de troca” no contexto da geopolítica mundial, o posicionamento recente de alguns integrantes do governo brasileiro é considerar a atividade das comunidades tradicionais como uma “eficácia relativa” no sentido de preservação da natureza etc. Não parece haver aí um descompasso entre a postura do Estado brasileiro e as perspectivas internacionais sobre o tema?

O que está em jogo hoje – e eu vejo isso de forma clara, é uma nova reestruturação formal do mercado de terras. A demanda tem aumentado, sobretudo no cerrado e na Amazônia. Inclusive, porque um dos setores norte-americanos que mais sofreu com a atual crise econômica foi o setor imobiliário. Parece existir uma tendência de realocação de ativos. As empresas americanas de corretagem têm interesse efetivo no mercado de terras. São eles que estão comprando terras aqui e as terras viraram um fator de atração desse capital volátil. Ilustra bem isso o dado de uma reportagem que saiu recentemente: de agosto do ano passado até agora, “Brasil vende seis Mônacos por dia para estrangeiros”¹⁴. Isso teria sido levantado a partir do cadastro de dados do Incra. Hoje, tem-se também a divulgação de uma avaliação da floresta amazônica estimada em mais ou menos 50 bilhões de dólares, a partir de compra de lotes na região. Essa realidade de “investimentos robustos” é que estaria orientando as iniciativas sobre o mercado de terras na Amazônia. E, diante disso, a ação fundiária oficial parece pálida em demasia.

14 Cf. Por dia, estrangeiro compra seis Mônacos de terra no país, *Folha de S.Paulo*, 7/7/2008, Caderno Brasil.

Agora, por outro lado, muitas vezes, são os organismos multilaterais os canais de pressão dos movimentos sociais diante do governo brasileiro. Por exemplo, recentemente, lideranças de dez organizações quilombolas encaminharam à sede da OIT, em Genebra, uma comunicação na qual afirmam que o governo federal não tem respeitado os termos da Convenção 169. O senhor acha que as agências multilaterais podem ajudar a pressionar o governo na efetivação dos direitos sociais e territoriais das comunidades tradicionais?

Os organismos multilaterais podem exercer uma pressão relativa, mas isso não é suficiente. E nem é o principal da discussão. É um fator de pressão, mas essa discussão tem que ser travada dentro do Executivo. Caso contrário, vai perdurar

essa situação que Boaventura de Souza Santos está chamando de “judicialização da política”. Tudo vai para o STF, quando os outros poderes se mantêm inibidos. Mas não é exatamente tudo que tem que ir para o STF! Se o Executivo estivesse demarcando e titulando a contento, se as demarcações e titulações fossem feitas, o quadro poderia ser outro. Agora, se o Incra não demarca, não titula e os conflitos perduram, tem-se o risco de mais e mais ações avolumarem-se no STF. Imagine: não titula e vai para o STF. Que fosse, então, para o STF depois da titulação. Como está, parece-me insustentável a médio prazo. E tudo sugere procrastinação, porque o instrumento está sendo questionado. Ora, questionar o resultado do instrumento é uma coisa, outra bem diferente é questionar o instrumento. E como é difícil defender um instrumento que demarcou praticamente nada. Essa responsabilidade é do Executivo. E as discussões têm que ser travadas no âmbito do Executivo.

Agora, acho que poderíamos encerrar falando um pouco do projeto. Queria que o senhor nos contasse mais detalhadamente das realizações do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e também seus planos para o futuro do projeto...

A partir de 2000, nós começamos a fazer algumas reflexões sobre o esforço cada vez maior dessas identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais – para manter a independência e autonomia dos grupos. É justamente quando começam a se formar as representações. Formam-se as organizações das quebradeiras de coco babaçu. A Conaq (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais) se forma um pouco depois e, ainda, um pouco depois o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens). Inicia a ganhar corpo tudo aquilo que tinha sido conquistado em 1989, 1991 e 1992, enfim, nos períodos anteriores. Então, fomos percebendo que essas identidades emergentes estavam ganhando muita

força e as formas organizativas objetivadas nesses movimentos começaram a fazer outro tipo de esforço que as tornaram mais visíveis.

E, ao notar isso, percebemos que alguma coisa de novo estava ocorrendo. E fizemos uma primeira experiência com as quebradeiras que se revelou bastante profícua. Nós fizemos um mapeamento social com as quebradeiras, percorrendo as áreas e vendo que elas estavam com grande dificuldade para se impor. Elas foram se impondo pela via de uma lei estadual, de uso comum dos babaçuais, que nem estava previsto na Constituição, mas reforçava um pleito legal. E começamos a perceber isso também de uma maneira mais dilatada: ciganos, piaçabeiros, peconheiros¹⁵, enfim, várias mobilizações que não estavam passando por partido político, que não estavam passando por agremiações políticas conhecidas, mas eram o reforço de formas identitárias. E começamos a achar que poderíamos criar um projeto científico para traduzir isso. Entre 1999 e 2000, quando produzimos os mapas da cidade de Belém, elaborei o projeto e fiquei até 2003 tentando viabilizá-lo. Em 2004, Joaquim Shiraishi, Cynthia Carvalho Martins e eu iniciamos esse trabalho com as quebradeiras e, em 2005, já conseguimos um aporte maior por parte da Fundação Ford e pudemos iniciar esse trabalho em uma escala maior. Começamos essas cartografias antropológicas pela Amazônia.

No fim de 2005, já estávamos com solicitações diversas. Muitos grupos emergentes estavam se colocando na cena política como os faxinais, do Paraná, e as comunidades de fundos de pasto, da Bahia. E começamos a perceber que havia outras realidades em jogo. E o Projeto Nova Cartografia Social começou a tentar dar conta do mapeamento social e da diversidade que estava em jogo e das formas organizativas que lhes eram correspondentes. Os instrumentos colocados nessa demanda era que “nós queremos ter nosso mapa” e “nós queremos uma forma de nos anunciar”. Utilizamos o pressuposto da autodefinição e

15 Peconheiros: denominação utilizada por comunidades que utilizam a peconha – um anel de tiras de envira – na coleta de cachos de açai.

daquilo que é relevante para o grupo e nos afirmamos nesses exercícios que poderão levar a uma síntese. De uma maneira breve, a história do projeto é mais ou menos essa.

A diversidade social confronta a ênfase desmedida na biodiversidade. Quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, piaçabeiros, peconheiros, artesãos, pescadores, castanheiros, seringueiros, ribeirinhos e moradores de lagos passaram a se colocar publicamente. Estamos também percebendo que tais identidades não são exclusivas. Um quilombola pode ser um ribeirinho. Isso não é excludente! A quebradeira pode ser ribeirinha, pode ser quilombola. O ribeirinho pode ser pescador. O pescador pode ser quilombola. Estamos, assim, acompanhando as combinações tal como os agentes sociais e as realidades localizadas se nos apresentam. O fazemos sem ficarmos tentados por um exercício de enquadrá-los em algum esquema de oposições simétricas e de articulações perfeitas. Não, nós estamos a trabalhar as designações tal qual se nos apresentam nos trabalhos de campo. O projeto trabalha sempre com autodefinição, recusa a personificação do coletivo e trabalha com o que os próprios agentes sociais consideram relevantes. Assim, cartografamos o que é relevante para eles! E não só cartografamos, mas ensinamos a eles as técnicas de cartografar aquilo que é relevante para eles. E nos colocamos como uma equipe que só interfere incidentalmente, e em último caso. Diferenciamo-nos, nesse sentido, de organizações e instituições de ações aplicadas. Nós não fazemos antropologia aplicada. Nós estamos propiciando elementos para uma reflexão sobre etnicidade, sobre os novos padrões de relação política e sobre os processos diferenciados de territorialização que se caracterizam hoje na sociedade brasileira.

Nós temos elaborados, nessa ordem, os fascículos – evitamos o termo “cartilha” para evitar justamente qualquer alusão à noção de manual – e cada grupo pode fazer, inclusive, mais de um fascículo. Afinal, os mapas são situacionais. Um

pode mesmo desdizer o outro. As quebradeiras, por exemplo, produziram seis fascículos. A situacionalidade impõe uma certa dinâmica. E também começamos a trabalhar com vários grupos que nem sequer eram cogitados, mas também estavam sendo colocados à margem. E começamos a inovar e ampliar essas formas. Movimentos sociais que agrupam deficientes físicos, movimentos de orientação sexual, de catadores, tudo isso passou a fazer parte do escopo do projeto. Nós não estamos preocupados em colocar um limite, em ter uma rigidez metodológica, confundindo rigor com rigidez. Nós estamos apostando nas diferentes formas organizativas que a emergência tem assumido e que levam à multiplicidade de identidades coletivas organizadas em movimento.

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA – Mestre (1978) e doutor (1993) em antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993), atualmente é professor colaborador da Universidade Federal do Amazonas e coordena o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (Fundação Ford/PPGSCA/Ufam). A entrevista foi realizada na sede do projeto, na cidade de Manaus, no dia 18 de setembro de 2008.