

UMA HISTÓRIA VELHA (RECENTE?) PARA UMA IDENTIDADE NOVA

Jordânia de Araújo SOUZA e Luiz Rivadávia Prestes ALMEIDA*

Algumas leituras a respeito de poder, de dominação, de identidade e de Sistemas de Representação nas quais foram abordadas teorias sobre como se constituem estas categorias, nos levaram a encetar uma análise de como se dão estas relações de poder e de dominação, a construção de identidades e de representações na realidade. Desenvolvemos, simultaneamente com estas discussões, uma pesquisa de campo que foi na cidade de Santa Luzia/PB, na qual propomos mostrar algumas das representações sociais nessa cidade, mais especificamente as relativas às relações de poder e de dominação surgidas das relações inter-étnicas que nela ocorrem e como a partir destas vem sendo construída uma identidade étnica quilombola.

É a partir de uma tentativa de aliar a teoria com a prática, que escolhemos textos que julgamos representativos sobre representações sociais. Os textos escolhidos foram: O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica, de Maria Cecília de Souza Minayo; A representação social: um conceito perdido, de Serge Moscovici; A sociedade como sistema de significação, de José Carlos Rodrigues; Representações individuais e representações coletivas, de Émile Durkheim e Algumas formas primitivas de classificação de Émile Durkheim e Marcel Mauss. A prática, mais especificamente, diz respeito a como negros e brancos se representam e representam um ao outro em Santa Luzia.

A estes textos vieram juntar-se Memória e identidade social e Memória, esquecimento e silêncio de Michael Pollak; Los dominados y el arte de la resistencia de James C. Scott; Sociologia da dominação de Max Weber e Formalismo sociológico e a teoria do conflito de Georg Simmel.

Deles retiramos aquilo que, pensamos, melhor expressa a idéia de representação social. Por exemplo, segundo Minayo (1995) as representações sociais, do ponto de vista das ciências sociais, são categorias do pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a. Ou ainda, segundo Moscovici (1972), elas correspondem, por um lado, a substância simbólica que entra na elaboração e, por outro, à prática que produz a dita substância, tal como a ciência ou os mitos correspondem a uma prática científica e mítica. Outro autor de

* Graduada e graduando em Ciências Sociais pela UFCG.

muito proveito para o entendimento deste conceito foi A. Schutz, para o qual o senso comum é o mesmo que representações sociais. Recorremos ainda a clássicos da sociologia como Durkheim, Weber, Mauss e Marx.

A nossa intenção não foi a de contrapor estes autores, pois pudemos perceber o quanto eles se complementam mais do que se opõem, mas sim pretendemos ver as idéias sobre representações sociais sob vários ângulos. Isto muito nos facilitou a sua apreensão nos sujeitos que foram alvos de nossos estudos. A pesquisa que já estávamos realizando em Santa Luzia trata da construção de identidades étnicas e estigma de cor. Nela, entre outras coisas, levantamos alguns elementos diacríticos e concepções a partir dos quais são elaboradas as idéias de quem é identificado e se identifica como negro ou como branco. Portanto, tratamos agora de ver como estas concepções e sinais diacríticos passam a compor as representações sociais e quais são algumas destas representações.

A pesquisa está se valendo, como formas de levantamento de dados, o método etnográfico, entrevistas e também nos valemos quase exaustivamente de imagens fotográficas da cidade e de seus habitantes. A partir destas imagens nos propomos, então, a mostrar algumas destas representações. Assim montamos uma exposição audiovisual que tenta mostrar por imagens e sons aspectos sociais relevantes da sociedade de Santa Luzia que deixam transparecer alguns elementos importantes de suas representações. Por exemplo, o lazer, as atividades econômicas, as crenças, a educação, as relações políticas, e os papéis de gênero. Todos eles, em conjunto ou em grupos aleatórios, compõem representações diversas de e em uma mesma sociedade, os quais, acreditamos, mostram o que é esta sociedade e a partir de que elementos ela se constrói, se expressa e se justifica.

Pensamos, numa primeira auto-avaliação, a partir de uma pré-estréia de uma mostra audiovisual, que conseguimos captar na pesquisa uma considerável parte das representações sociais em Santa Luzia, e conseguimos, também, mostrar através de um exemplo empírico as teorias sobre estas representações.

Representações Sociais

A ênfase dada no conceito de Representações Sociais se deve ao fato de que, tanto nas discussões como na pesquisa empírica, ele se nos apresentou quase como que sendo o resultado,

como que uma síntese das relações sociais, como que expressando as relações sociais de poder e de dominação; no entanto, é preciso esclarecer que não o estamos apresentando como uma síntese, como a expressão ou uma redução dos outros conceitos discutidos (poder, dominação e identidade).

Como termo filosófico as representações sociais significam a reprodução de uma percepção retida na lembrança ou do conteúdo do pensamento.

Nas ciências sócias representações sociais são categorias do pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a.

Num breve levantamento a respeito das discussões e conceituações a respeito de representações sociais, Minayo (1995) apresenta-nos algumas das principais definições sobre este conceito, as quais foram o ponto de partida para nossas discussões e posterior tentativa de ligação com a realidade social.

Em resumo, a partir de Minayo, temos a concepção de Durkheim, para quem as representações coletivas traduzem a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não a dos indivíduos. Os símbolos com que ela se pensa mudam de acordo com a sua natureza. Se ela aceita ou condena certos modos de conduta, é porque entram em choque ou não com alguns dos seus sentimentos fundamentais, sentimentos estes que pertencem à sua constituição.

Bohannam, também arrolado por Minayo, considera que os termos “consciência” e “representações coletivas”, usados por Durkheim, recobrem o mesmo campo que a idéia de cultura para alguns antropólogos.

Por sua vez, Marcel Mauss considera que a sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e instituições. Fato e representação são dois níveis diferentes, e é preciso não reduzir a realidade à concepção que os homens fazem dela.

Para Weber a vida social é carregada de significação cultural. A significação é dada tanto pela base material quanto pelas idéias, numa relação em que ambas se condicionam mutuamente. Segundo ele as representações sociais são juízos de valor que os indivíduos dotados de vontade possuem. Escreve Minayo (1995:93) que “a partir da tese da recíproca influência entre os fundamentos materiais, as formas de organização político-social e o conteúdo das idéias, Weber teoriza sobre certa autonomia do mundo das representações.”. A idéia de Weber é que, para se

manterem, as sociedades precisam construir visões de mundo que sejam abrangentes e unitárias, concepções estas que geralmente são elaboradas pelos grupos dominantes.

Alfred Schutz é outro autor fundamental nos debates sobre representações sociais, para ele o senso comum é o mesmo que representações sociais, e da mesma forma que o conhecimento científico (constructo de segunda ordem), o senso comum envolve conjuntos de abstrações, formalizações e generalizações. Esses conjuntos são fatos construídos, interpretados a partir do mundo do dia-a-dia.

A compreensão do mundo se dá a partir de um estoque de experiências pessoais e de outros. E mais ainda, experiência e conhecimento são coisas diferentes. A primeira pode ser comum a um grande número de pessoas ao mesmo tempo. O segundo é individual, consiste na elaboração subjetiva e intersubjetiva da experiência vivida e funciona como um esquema de referência para o indivíduo. De acordo com Minayo, o que resume o pensamento explicado pelo autor é o teorema de W. J. Thomas, que considera que se algum grupo define uma situação como sendo real, então ela é real em suas conseqüências.

A dialética marxista é outra corrente importante na interpretação das representações sociais. Os idealistas alemães consideravam que as idéias eram produzidas e reproduzidas pelo próprio pensamento. As mudanças sociais adviriam da substituição das “falsas representações” por pensamentos “verdadeiros”. Para Marx o princípio básico do pensamento e da consciência é um determinado modo de vida dos indivíduos, condicionado pelo modo de produção de sua vida material. As representações, as idéias e os pensamentos são os conteúdos da consciência, que é determinada pela base material. Para ele as circunstâncias fazem os homens, mas os homens fazem as circunstâncias.

Dentro da corrente marxista A. Gramsci considera que somos todos homem-massa, dotados, de um lado, de elementos de incoerência e conservadorismo que povoam nossa consciência, mas, de outro lado, há possibilidades de sinais de mudança. Das idéias de Gramsci sobre as representações sociais se destacam três aspectos importantes:

- a) As representações sociais são reveladoras de aspectos de conformismo que possui uma abrangência segundo os diferentes grupos sociais (cada grupo tem seu próprio conformismo e ilusão).
- b) Há aspectos dinâmicos geradores de mudanças que coexistem com o conformismo no senso comum.

- c) “A concepção de mundo de uma época não é a filosofia de algum filósofo, grupo intelectual ou parcela das massas populares, mas uma combinação de todos, culminando numa direção na qual esta condensação se torna norma de ação coletiva.”

Ainda dentro da dialética marxista temos G. Lukács para o qual a visão de mundo não é um dado empírico, mas de um instrumento conceitual de trabalho, indispensável para se compreender as expressões imediatas do pensamento dos indivíduos.

É o conjunto de aspirações, de sentimentos e de idéias que reúne os membros de um grupo (em geral uma classe social) e as opõem aos outros grupos.

São estas, então, as idéias básicas que orientaram parte de nossas reflexões nas pesquisas de campo na cidade de Santa Luzia. Assim, achamos pertinente descrever como se efetua essas representações sociais em Santa Luzia, mais especificamente no que diz respeito às relações inter-étnicas entre negros e brancos.

Representações Sociais, da teoria à um estudo de caso

O motivo de darmos atenção a estas relações inter-étnicas, é o fato de que na zona rural desta cidade existe uma comunidade negra que recentemente foi auto-reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como comunidade quilombola. A partir deste fato as relações entre negros e brancos ganharam uma nova dimensão.

A 26 km da cidade de Santa Luzia localiza-se a comunidade rural de Olho D’água do Talhado, ou simplesmente Talhado. De acordo com histórias contadas pelos moradores, a origem da comunidade reside na chegada à região, em meados do século XIX, do negro José Bento Carneiro, fugindo de uma fazenda no Piauí. Outros contam que era ele um escravo alforriado que veio do Piauí com dois irmãos e teriam se instalado primeiro na Pitombeira (outra comunidade rural das proximidades); de lá se mudou para o Talhado junto com a esposa Cecília.

Nessa região, ainda hoje de difícil acesso, enquanto Zé Bento se dedicava à agricultura, Cecília encontrou um barro propício para a confecção de utensílios domésticos de cerâmica; esta arte passada de geração em geração, hoje é um traço característico da cultura do Talhado; sendo utilizado pelas moradoras do Talhado urbano como elemento de representação de sua identidade quilombola.

Em 1960, o jornalista e cineasta paraibano Linduarte Noronha, depois de anos de conversas com moradores da comunidade, filma no Talhado um documentário intitulado Aruanda. O tema do documentário é a origem, a paisagem e a vida dos moradores do Talhado. No início do documentário há um texto onde Linduarte escreve: “Os quilombos marcaram época na história econômica no Nordeste canavieiro. A luta entre escravos negros e colonizadores terminava às vezes em episódios épicos como Palmares”. Ainda no mesmo texto, ele escreve: “Olho d’água da Serra do Talhado... surgiu em meados do século passado quando o ex-escravo e madeireiro Zé Bento partiu com a família a procura da terra de ninguém, com o tempo o Talhado transformou-se num quilombo pacífico”. Esta é a primeira menção do Talhado como sendo um quilombo. Mas no texto de Linduarte está implícita a idéia de que o Talhado possa ter se constituído em algum momento de sua história em um quilombo que tenha empreendido lutas armadas. Não detectamos, em nossas pesquisas indícios que tal fato possa ter ocorrido. No entanto, ainda hoje, os negros do Talhado são vistos como pessoas violentas.

O São João de Santa Luzia é uma das festas juninas mais conhecidas da Paraíba. Contribui para esta fama a qualidade das bandas de forró que costumam animar esta festa. Algumas destas bandas são originárias da própria cidade e são formadas por membros do Talhado; a tradição de serem forrozeiros afamados vem de longa data.

Em 11 de outubro de 2004, foi entregue à comunidade, a Certidão de Auto-reconhecimento como comunidade quilombola. Em de 2006 e 2007, realizando trabalho de campo em Santa Luzia e na comunidade rural do Talhado, nos deparamos com depoimentos de moradores que nos contam sobre suas dúvidas a respeito de o Talhado ser uma comunidade descendente de ex-escravo. Alguns afirmam que o Talhado jamais foi um quilombo. Outros que nem sabem o que é um quilombo, e outros, ainda, que confundem quilombo com senzala. Há os que negam a identidade quilombola, mas não a ascendência negra; há os que negam as duas. Há os que se rejubilam com as duas. Há os que se sentem engrandecidos ao se descobrirem quilombolas. Enfim, hoje, começam a ser vistos pela comunidade branca como sendo quilombolas.

Através dessa breve explanação histórica de dados nos é possível elencar alguns elementos que servem e são utilizados pelos indivíduos que compõe a comunidade quilombola do Talhado como mecanismos de representação, de forma a se apresentarem aos outros por meio de suas diferenças e peculiaridades.

A trajetória de Zé Bento serve como uma hipótese de um mito fundador, pelo qual todos podem compartilhar uma origem comum.

A concepção de serem violentos é negada por quase todos eles. Em geral, admitem que dentro da comunidade há brigas devido a alguma bebedeira, mas não que são constantemente violentos.

A fama de serem exímios forrozeiros não é alimentada por eles mesmos porque esta é uma característica restrita apenas a um reduzido número de membros. Mas como característica da comunidade não é vista pelos próprios moradores como algo negativo.

Quanto à fama de suas mulheres serem exímias ceramistas, esta característica é a que realmente distingue a comunidade. É, poderíamos dizer, a sua “marca registrada”.

Os talhadinos, mesmo não possuindo um pleno conhecimento do significado do termo quilombola muitas vezes o utilizam para demarcar sua situação; a crescente atualização desse termo pelos moradores e descendentes do Talhado é devido as inúmeras discussões realizadas pelos políticos, autoridades intelectuais e pelos representantes da comunidade em torno dessa questão. No entanto, a designação “os negros do Talhado” talvez seja uma chave de representação pela qual os negros se qualificam e com a qual os brancos os denominam.

* * *

Depois de expostos estes elementos que ressaltam das relações inter-étnicas em Santa Luzia e a partir dos quais vem sendo construída a identidade quilombola dos moradores das comunidades do Talhado (urbana e rural), sentimos a necessidade de discutir a questão da legitimidade desta identidade quilombola a partir de dados históricos.

Devido à falta de documentos oficiais a respeito de Zé Bento e da ocupação da área onde está situado o Talhado rural, têm surgido dúvidas a respeito da veracidade das histórias sobre este personagem e sobre a comunidade. É questionado se seriam eles realmente descendentes de um ex-escravo fugido; se Zé Bento teria se instalado na serra para se esconder; se os outros negros que vieram se juntar a ele também estavam fugindo e se esconderam nas terras que hoje é o Talhado. Em outras palavras, o Talhado foi um quilombo? A questão, aqui, não é responder afirmativa ou negativamente a esta pergunta, mas sim compreender por que ela está sendo feita e quais as suas implicações.

Para uma parte daqueles que fazem esta indagação, ela se constitui, na verdade, numa afirmação, a de que o Talhado não foi um quilombo. Não há provas documentais e nem uma memória generalizada e detalhada (esta memória é possível após, mais ou menos um século e meio de existência?) a respeito disto... O que implica, portanto, no fato de que o Talhado não foi quilombo, e assim sendo, não seria possível, hoje, ser auto-reconhecido como uma comunidade remanescente de quilombo. Isto por sua vez, implica em um outro fato, o de que os membros destas comunidades (urbana e rural) estariam “equivocados” ao se denominarem (e serem denominados pelos de fora) de quilombolas.

A partir desta concepção é considerado que, se hoje ocorre a construção desta identidade quilombola, esta é uma construção falsa, artificial, porque não encontra respaldo em dados históricos concretos. E algumas indagações que se nos apresentaram nesta pesquisa a partir destas afirmações são: o que vêm a ser dados históricos concretos; a partir de quando um fato se torna histórico; quem define qual história é verdade ou mentira; quem e a partir do que é construída uma identidade?

A historiografia nos refere os diversos métodos utilizados pelas diferentes correntes da História. Desde a remota fundação desta ciência por Heródoto, os métodos, as técnicas e as fontes que amparam a construção da história têm se mostrado as mais diversas e contraditórias entre si; especialmente, a partir da moderna concepção positivista de ciência. Assim, a concepção de cunho comteano, baseada nos tais dados “concretos, objetivos, evidentes e por isso inquestionáveis”, a conhecida “história oficial (e oficiosa)”, apesar dos seus acertos e de sua contribuição para o desenvolvimento desta ciência, tem sido muito criticada, principalmente pela reivindicação de inquestionabilidade às suas conclusões “científicas” estabelecidas por suas provas documentais. Um dos questionamentos a ela é: se não há documentos, não há história? Michael Pollak (1992:8) considera que as críticas às fontes a partir das quais a história é contada, deve ser feita independente de ser ela oral ou escrita, e nos faz notar, com perspicácia, que “se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é.”

As considerações de Pollak (1992:4) ainda nos servem, também, para compreender que a história e as identidades são fenômenos (re)-construídos, ou melhor, em (re)-construção. De acordo com ele, um dos elementos da memória “a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a *memória é um fenômeno construído*.” Linduarte Noronha, segundo consta, realizou Aruanda depois de muitas entrevistas com os moradores da

região, a partir das quais, e também de indicações anteriores, considerou que o Talhado se constitui como um quilombo. Pode se argumentar, não sem razão, que esta foi, sem nenhum desmerecimento, uma pesquisa jornalística. Porém, como foi possível notar em conversas com alguns membros mais velhos da comunidade e contemporâneos do referido documentário, não foi registrada nenhuma contestação às afirmações contidas neste às referências à comunidade como sendo remanescente de quilombo. Mas admitimos que a falta de protestos à denominação de comunidade quilombola possa não expressar a discordância com esta denominação. Mas de qualquer forma, o que achamos importante ressaltar, é que depois da realização de Aruanda, com base em fatos históricos, ou não; comprováveis ou não; recalcados, inventados, reorganizados ou realmente inexistentes, ficou consolidada a idéia do Talhado como sendo uma comunidade remanescente de quilombo. Foi por isso que nos perguntamos anteriormente, a partir de quando um fato se torna histórico? E acrescentamos, a partir do quê? O que é realidade num fato histórico?

Isto tudo vêm a propósito de que atualmente a identidade quilombola dos moradores do Talhado está sendo construída a partir, entre outros elementos já citados, da noção de uma origem comum de seus moradores, ou seja, que a comunidade foi fundada por Zé Bento, um escravo que fugiu de uma fazenda no Piauí e veio se esconder na remota e inacessível serra de Santa Luzia. Esta história, este mito, ao menos isto temos certeza, não foi criado por Noronha, ainda que sem dúvida tenha ajudado a fixar na memória da comunidade e na nossa. E este fato recente, vai fazer apenas meio século, nos lembra que a história é feita e refeita a todo momento, e a história não fala mais apenas do passado, já temos, hoje, a história do tempo presente. Voltando ao Talhado, esta sua história caracteriza muito bem a idéia de mito fundador de uma comunidade, de um grupo étnico, que é muito bem definido por Weber (2004) como uma comunidade que possui uma crença em uma origem fundada nas semelhanças de costumes e/ou na aparência externa, bem como em suas memórias de colonização ou de migração, e estas lembranças, para a comunidade, são significativas para a sua continuidade, independente da objetividade destas crenças.

A partir disto podemos compreender o quanto memória, história e identidades são constantemente (re)-construídas em cada momento segundo a maneira, de cada um dos diversos atores e grupos sociais, de compreender os fatos a partir de pontos de vista específicos e segundo as relações sociais, de poder e dominação, e também cós contextos políticos nos quais aquelas

ocorrem. O Talhado não é diferente; a sua história não documentada nem por isso deixa de existir e é menos legítima. A identidade de seus moradores com silêncios, recalques, esquecimentos, lembranças fragmentadas e flutuantes, com elementos tradicionais, inventados, históricos, novos, recriados; não importa que adjetivos esta identidade, bem como sua história e memória, possam receber, é elaborada, como muito bem precisou Barth, exatamente a partir das inter-relações de seus membros com os membros da sociedade envolvente, aliás, principalmente a partir daquilo que é proposto pelos de fora da comunidade. Neste caso basta lembrar que, até onde se sabe, quase nunca os membros de um quilombo costumavam se afirmar como tais, pelo motivo de que precisavam esconder e proteger sua condição de escravos e de fugitivos.

Assim como no passado se negou todas as condições que tornariam o Talhado e outras comunidades semelhantes, fossem elas de remanescentes de quilombos ou de ex-escravos, dignas de todos os direitos concedidos a outras comunidades compostas majoritariamente por não-pretos, pode se estar fazendo o mesmo hoje ao se lhes negar a possibilidade do auto-reconhecimento como comunidades remanescente de quilombo. Agora, se quilombo histórico ou contemporâneo, esta é uma outra questão que não deve impedir o direito que cada comunidade tem de construir relacionalmente sua história e sua identidade.

A auto-representação quilombola

Podemos nos questionar qual o motivo dessa reserva, por parte dos negros, no uso da autodenominação de membro de uma comunidade remanescente de quilombo; mas não podemos cobrar que uma comunidade se utilize objetivamente de um conceito tão custoso à experiência brasileira e ao conhecimento acadêmico. Em um artigo intitulado “Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo”, publicado em 1998, José Maurício Arruti argumenta que muitas comunidades negras, que ultimamente vêm reivindicando o seu auto-reconhecimento como remanescentes de quilombos, apenas agora passaram a recuperar uma memória que ficou estava recalçada, nesta memória que rompe o silêncio do esquecimento, são gradativamente reveladas antigas ligações históricas com grupos de escravos que, em contextos e formas diversas, vivenciaram sua liberdade dentro da ordem escravista. Na comunidade do Talhado esta memória, segundo o momento e as pessoas que a evocam, a denominação da comunidade ora é a de “quilombo”, ora é a de “comunidade dos negros”. A repressão e o preconceito sofridos, geraram

medos que informam, segundo os interlocutores com que a comunidade se defronta, o que deve ser expresso ou ocultado, se eles querem ser vistos como descendentes de quilombolas ou preferem ser vistos como “uma comunidade descendente de negros libertos que conquistaram um pedaço de chão para si”. Este vai e vem da memória se torna compreensível quando lembramos das palavras de Pollak (1992:4), “a memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada.”.

O senso comum, no Brasil, ainda acredita piamente que há convivência harmônica entre negros, índios e brancos, e que o pertencimento a um destes grupos ocorre automaticamente a partir dos caracteres físicos dos indivíduos. Prevalece a crença de que as coisas são assim mesmo e de que tudo está em seu lugar, pois esta é a sua ordem natural. Ou seja, no Brasil não haveria racismo; as diferenças sociais (e econômicas, e culturais, e de temperamento, e...) são determinadas pelo que a natureza prescreveu para cada tipo racial; o social e o biológico se misturam indistintamente.

As questões étnicas no Brasil são desconhecidas por serem ignoradas, e são ignoradas porque são naturalizadas. Não são contextualizadas, parecem não ter uma dimensão social. Consideradas a partir de um ponto de vista histórico, este é fatalmente linear e estático. Por exemplo: os quilombos. Como é possível constatar em obras tais como a de O’Dwyer e Almeida, o conceito de quilombo, no meio acadêmico, era definido e empregado quase que exclusivamente por historiadores. A partir da Constituição de 1988, a concepção de quilombo adquire uma nova dimensão ao ser inscrita no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o qual conferiu direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estivessem ocupando suas terras.

O antropólogo Alfredo W. B. de Almeida, pesquisando sobre o conceito de quilombo, constatou que a maioria dos autores que escreveram a respeito deste, se limitaram a seu aspecto jurídico-formal, “um conceito que ficou, por assim dizer, frigorificado”, (Almeida, 2002:47). Apenas há pouco mais de duas décadas é que a concepção de quilombo passa a ser reformulada a partir de uma releitura, especialmente por antropólogos, à luz do atual contexto social e cultural dessas comunidades.

Os antropólogos através do Grupo de Trabalho da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) sobre Terra de Quilombo, reunido em 1994, definiram uma nova perspectiva a

respeito da questão quilombola, cujo grande avanço foi o de incorporar o ponto de vista dos grupos sociais diretamente interessados.

Mas uma parte considerável da população brasileira, incluindo nesta alguns membros de comunidades negras ou de quilombos, além de setores acadêmicos, ainda entende quilombo segundo o antigo conceito jurídico-formal, ainda que não exatamente com aqueles termos. Isto é facilmente constatável em uma rápida busca em livros didáticos, em dicionários da língua portuguesa e, até, como em nosso caso, em conversas com membros de comunidades quilombolas na Paraíba. No entanto, mais do que uma discussão acadêmica a respeito do conceito de quilombo, o que está em jogo é a organização, a continuidade, a qualidade de vida, o modo de ser e a posse de terras - entre outras questões não menos relevantes - das comunidades negras.

A mesma explicação é extensível à situação instaurada a respeito das questões sobre quilombos. Para a antropologia os quilombos são um fato real e atual. Para não-especialistas vigora o estereótipo de uma comunidade “perdida no mato, morando em palhoças e composta por ex-escravos ou descendentes destes”.

Assim, se disponibilizamos de várias perspectivas sobre a noção de quilombo, se o próprio meio acadêmico não possui um conceito fechado não podemos esperar que uma comunidade o tenha, eles elaboram e se utilizam outros mecanismos, outros elementos no processo de auto-identificação. As histórias são re-atualizadas, os mitos são recriados, as memórias são reavivadas ou esquecidas, as identidades são refeitas, e todas são resignificadas segundo as relações e as preocupações do contexto vigente.

O que pudemos ver sobre estas relações é que – acompanhando Weber, sem uma adesão exclusiva as suas idéias – é que realmente os significados, as formas como uma comunidade se representa são mesmo elaboradas pelo confronto das idéias que a própria comunidade tem de si em conjunto com as idéias que a sociedade envolvente tem sobre ela. E que estas representações são essenciais para a manutenção das comunidades como tais. A história de cada sociedade é o passado recriado pelos interesses daqueles que vivenciam o presente.

Bibliografia

- ALMEIDA**, A. W. B. de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.), Quilombos, identidade étnica e territorialidade, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ARRUTI**, J. M. A. Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo Suplemento especial de Tempo e Presença. Março/abril, 1998.
- BARTH**, F.. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. E. Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- CUNHA**, M. C. da. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense : Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- DURKHEIM**, E. Representações individuais e representações coletivas. IN: Sociologia e filosofia. São Paulo: Forense, 1970.
- MATTA**, R. da. "Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira". In: Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- MINAYO**, M. C. de S., O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. IN: **GUARESCHI**, P. & **JOVCHELOVITCH**, S. Textos em representações sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- MOSCOVICI**, S. A representação social: um conceito perdido. IN: Representação social na psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- O'DWYER**, E. C. (org.). Quilombos, identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA**, R. C. de. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1976.
- POLLAK**, M. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- POUTIGNAT**, P.; **STREIFF-FENART**, J. Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. E. Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- RODRIGUES**, J. C. O tabu do corpo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.
- SCOTT**, J. C. Los dominados y el arte de la resistencia, discursos ocultos. México, D.F.: Ediciones Era, 2000.
- WEBER**, M. Relações comunitárias étnicas. Cap. IV, pp. 267-277. In: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. v. I. Trad. R. Barbosa e K. E. Barbosa. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2004.