

SEGUNDA PARTE

LAUDOS DE  
“IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA E  
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS”



# ETNOGRAFIA E HISTÓRIA NO MOCAMBO: NOTAS SOBRE UMA "SITUAÇÃO DE PERÍCIA"

---

José Maurício P. Andion Arruti\*

## SITUAÇÃO DE PERÍCIA E IRONIA ANTROPOLÓGICA

A comunidade de Mocambo (Porto da Folha/SE) possui 150 famílias distribuídas por dois pequenos núcleos residenciais, localizados nas extremidades de uma tira de terras que começa na beira do rio São Francisco e se estende até cerca de uma légua, com pouco mais de um terço de légua de largura. Tais famílias estão na posse dessas terras há várias gerações, sob diferentes estatutos, somando no mínimo 150 anos. Em 1992, porém, uma família de proprietários e políticos bastante tradicional naquele município, os Brito, iniciou a ação de despejo daquelas famílias, submetendo-as a constrangimentos e violências quase diários, operados por força armada conjunta de jagunços e soldados da delegacia de Porto da Folha (SE) ou de Pão de Açúcar (AL). Em função dessas violências, a população do Mocambo começou uma mobilização política na qual, inicialmente, apresentou uma demanda por direitos trabalhistas, mais tarde transformada em reivindicação pela posse da terra e, finalmente, em reivindicação pelo seu reconhecimento como remanescente de quilombos.

---

\* Historiador (UFF), doutor em Antropologia (Museu Nacional-UFRJ) e pesquisador do CEBRAP.

A área reivindicada pelas famílias do Mocambo é fronteira à área dos índios Xocó, com os quais mantêm relações de parentesco, trocam dias de trabalho, partilham as cerimônias católicas e – até os anos de 1950 – o mesmo cemitério, localizado na área indígena. O próprio conflito do Mocambo teve início no ano seguinte ao que, depois de um processo extremamente conflituoso, os Xocó conseguiram a demarcação de suas terras, contra a pretensão de propriedade da mesma família Brito.

O conflito entre os Xocó e os Brito teve início no final dos anos de 1970, com intensa participação da equipe de missionários da diocese de Propriá (SE), sucedidos pelos missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que conseguiram seu reconhecimento como indígenas no início dos anos 80. No caso do conflito do Mocambo, o apoio veio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que, em 1994, entrou com o pedido de reconhecimento oficial, desencadeando o processo de identificação do Mocambo, completado em 1997, e a entrada em cena de uma longa série de novos personagens e discursos.

Assim, ao entrar em contato com o Mocambo, em 1995, eu o fazia por duas razões distintas. De um lado, em decorrência da decisão tomada pelas famílias da comunidade de acionar o “artigo 68” (ADCT/CF88) como forma de assegurar a posse sobre as terras que habitavam secularmente: eu fui o antropólogo indicado pela ABA para realizar o laudo pericial solicitado pela FCP para o reconhecimento oficial. De outro lado, em decorrência de um projeto pessoal de pesquisa, no qual eu pretendia investigar os processos de identificação étnica de comunidades quilombolas a partir de uma comparação com processos semelhantes ocorridos em comunidades indígenas, em especial as situadas no Nordeste<sup>33</sup>. Nesse projeto, eu havia selecionado uma série de situações estratégicas para análise, nas quais, para além da analogia entre os processos de identificação tomados de forma abstrata, existia uma comunicação direta entre comunidades negras e indígenas. O Mocambo e os Xocó constituíam uma dessas situações e a minha indicação para o trabalho estava associada à existência desse projeto.

Esse relativo desencontro entre interesses e expectativas sobre as funções que a pesquisa deveria desempenhar parecia prévia e satisfatoriamente contorna-

---

<sup>33</sup> O projeto a que me refiro foi transformado em um primeiro artigo sobre o tema (Arruti, 1997a), mais tarde desdobrado na introdução de minha tese de Doutorado (Arruti, 2002).

do pelo acordo tácito de que ela se desenvolveria em dois tempos: um imediato, em que os esforços do pesquisador seriam dirigidos para as funções práticas solicitadas pelos seus informantes, e outro de longo prazo, no qual, tendo feito “a sua parte”, o pesquisador poderia contar com a boa-vontade de seus informantes para dar continuidade à investigação, um tanto esotérica para eles.

De fato, essa parecia uma resposta razoável a um dos aspectos daquilo que Geertz (2001) chamou de “ironia antropológica”, ou seja, a percepção do desencontro de expectativas que marca o encontro antropológico e que acaba gerando fantasias, compensações e equívocos tanto por parte dos informantes quanto por parte dos antropólogos. O núcleo dos equívocos tramados nesta relação está, para Geertz, no fato do antropólogo (típico representante de um Primeiro Mundo desenvolvido e repleto de perspectivas) servir a seus informantes (típicos representantes de um Terceiro Mundo subdesenvolvido e obstruído por problemas praticamente incontornáveis<sup>34</sup>) como uma falsa promessa de ascensão social contida na própria relação estabelecida: “É essa assimetria radical de opiniões sobre as verdadeiras chances do informante [...], que dá ao trabalho de campo esse colorido moral muito especial que considero irônico” (Geertz, 2001: 38).

Seria interessante confrontar mais sistematicamente a “situação de perícia”<sup>35</sup> com os problemas levantados por Geertz ao falar da “ironia antropológica”, mas nos limites deste texto cabe-nos apenas – como forma de esboçar nossos próprios objetivos – apontar o deslocamento que a “situação de perícia” impõe ao problema. Primeiro, ao estabelecer uma espécie de contrato no qual essas expectativas são tornadas previamente claras e compatibilizadas. Segundo, ao moldar tais expectativas menos no plano da ascensão social dos indivíduos do que no da resolução de situações de conflito que envolvem a coletividade de referência desses informantes.

Assim, o trabalho antropológico deixa de ser “essencialmente irrelevante

<sup>34</sup> O fato de, nesse caso, estarmos inseridos no mesmo contexto nacional altera pouco o quadro, se tivermos em conta que tal assimetria se reproduz na relação entre o “Sul maravilha” e o “Nordeste”.

<sup>35</sup> Depois de ser objeto de debate em diversos fóruns (cujo marco inicial parece ter sido o Seminário Perícia Antropológica em Processos Judiciais, organizado em 1991 por Lúcia Luz, Orlando Sampaio Silva e Cecília M.V. Helm), dois trabalhos recentes atualizam a proposta de abordarmos a “situação de perícia” como uma situação e um contexto especiais do ponto-de-vista do trabalho antropológico em si: Oliveira (2002), no contexto indígena, e Leite (2002), no contexto quilombola.

para o destino dos informantes e movido por interesses que [...] não têm nada a ver com os deles” (idem), afastando-se de pelo menos um dos dilemas implicados na idéia de “ironia antropológica” formulada por Geertz e que se traduz na pergunta: “com base em quê tem ele [o antropólogo] o direito de esperar que essas pessoas o aceitem e o ajudem”? (Geertz, 2001:39). Poderíamos acrescentar ainda (e de forma um tanto otimista, por enquanto) que, ao responder a essa pergunta assumindo a função de produtor do discurso adequado à defesa dos direitos da coletividade que o recebe, o antropólogo também tem a oportunidade de propor um debate sobre o dilema desta relação que esteja menos centrado no indivíduo e em seus impasses morais, mas na história da formação deste indivíduo e de sua situação social.

Mas, se esse deslocamento, próprio à situação de perícia, elimina efetivamente um dos aspectos da “ironia”, conforme definida por Geertz, o seu impacto sobre a auto-representação da disciplina e seu conflito com suas normas de bom funcionamento levantam outros dilemas não menos irônicos. É sobre eles que procuramos nos debruçar nesse texto. Não temos, portanto, como objetivo, nem expor a argumentação que levou ao reconhecimento daquele grupo como remanescente de quilombos, nem explorar o quanto a situação Mocambo-Xocó contribui para uma reflexão mais ampla sobre os processos de identificação étnica no Nordeste – aspectos abordados em minha tese de doutorado (Arruti, 2002). Nossa intenção com este texto é fazer com que a “situação de perícia” saia do seu tradicional lugar de pano-de-fundo, sobre o qual se desenvolve uma pesquisa, para assumir o centro das nossas considerações. Isso nos parece importante na medida em que ela é uma situação privilegiada para a reflexão sobre a pesquisa desenvolvida em intenso diálogo não só com os campos político e jurídico (situação que nunca esteve ausente da história de nossa disciplina)<sup>36</sup>, mas com as demandas dos próprios “objetos” de estudo (aí, sim, temos algo relativamente recente), cada vez menos satisfeitos com o lugar de objeto que nosso *habitus* acadêmico continua lhes imputando.

Se a própria “situação de perícia” é hoje pouco excepcional para os antropólogos brasileiros – cada vez mais solicitados a realizarem pesquisas destinadas a se tornarem peças de processos judiciais e administrativos – ainda não são

<sup>36</sup> Sobre isso, o leitor deve consultar a coletânea organizada por L’Estoile, Neiburg e Sigaud (2002), da qual tomo de empréstimo a perspectiva mais ampla, esboçada na Introdução pelos organizadores.

muitos nem tampouco sistemáticos os esforços de análise dessas situações de pesquisa “por encomenda”, “engajada”, “operacional”, ou como quer que a chamemos. Temos entre nós alguns textos importantes dedicados ao tema, mas quase sempre de caráter normativo, faltando-nos o tipo de investimento crítico que se proponha aplicar sobre tais situações essa ferramenta própria da disciplina que é a descrição etnográfica. Mas devo alertar os leitores, este texto realiza menos que os seus objetivos declarados exigiriam. Trata-se de um esforço inicial e precário, apresentado aqui apenas porque, afinal, é necessário começar por algum lugar.

### **DISCURSO AUTORIZADO**

Começaremos recuando até as primeiras tentativas – fracassadas – de legitimação da demanda do Mocambo pelo seu reconhecimento como remanescente de quilombos, anteriores à chegada do antropólogo, mas fundamentais na definição do contexto em que se deu sua entrada em campo.

Em uma reunião do Fórum de Apoio ao Mocambo, em julho de 1994, o representante da Casa de Cultura Afro-Sergipana (CCAS) apresentou uma “carta-aberta à população”, na qual reunia idéias e questionamentos sobre a “problemática dos remanescentes de quilombos no estado de Sergipe”. Nela, manifestava sua preocupação com a inexistência de um órgão estadual responsável pelo reconhecimento daquelas comunidades, requisitava da Fundação Cultural Palmares (FCP) um estudo sobre as “variações regionais” das concepções dadas ao termo “quilombo” e questionava a necessidade daquela Fundação realizar estudos que atestassem a condição de “remanescentes de quilombos” das comunidades para que estas tivessem garantidos os seus direitos constitucionais.<sup>37</sup> Além dessa carta-aberta e apoiado em uma única visita ao Mocambo, o representante da CCAS adiantava um “parecer” de três folhas e 18 “considerandos” em que defendia a identificação do Mocambo como remanescente de quilombo, e que pode ser resumido nos seguintes tópicos: a região do Baixo São Francisco foi foco de insurreições e um refúgio de escravos vindos de regiões vizinhas, em função do período de desordens aberto pela ocupação holandesa; as populações indígenas foram, historicamente, aliadas dos negros aquilombados contra o branco inva-

---

<sup>37</sup> Comissão Pastoral da Terra. Relatório de Atividades do dia 13.07.1994 (CPT/RA: 13.07.94).

sor, e, sendo a organização dos quilombos muito variada – dependendo do espaço físico ocupado, da demografia e da capacidade de defesa –, no Baixo São Francisco eles “devem ter tido” um caráter predominantemente agrícola e de subsistência.

As seguintes observações gerais completavam o parecer: os “quilombos agrícolas” de Sergipe são de “grande projeção” (o documento cita os povoados de “Brejão dos Negros, Aguadas, Mussuca, Palmares, Itapicura etc.”), mas pouco conhecidos e ainda não mapeados, estando o Mocambo entre eles; a comunidade do Mocambo, atingida pela violência, se mobilizou coletivamente em defesa dos seus valores; o Mocambo mantém uma relação tradicional com os Xocó e “compartilha de valores culturais básicos, que se manifestam em uniformidade”, caracterizando-se como “comunidade biológica auto-reprodutora”, além de identificar-se e ser identificada como “uma categoria distinguível”.<sup>38</sup>

O parecer foi enviado ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como base da reivindicação de que sua superintendência estadual reconhecesse a legitimidade da posse da “Comunidade Negra do Mocambo”. Na resposta, porém, o órgão insistiu em que não existia, “em notas cartoriais, nenhum registro imobiliário que defina a dominialidade da área em *órgão* como remanescente originária de posse dos Quilombos”. Além de considerar que o citado parecer não possuía amparo jurídico para determinar ao órgão o reconhecimento da legitimidade argumentada, o procurador regional do INCRA avaliou que estava “fora de suas atribuições instituídas por lei atender à pretensão da Comunidade Negra”. Na leitura que este procurador fez do “artigo 68”, cabia ao Governo do estado a obrigação constitucional daquele reconhecimento. Além disso – informava –, a equipe de campo designada para apurar a existência de conflitos na região “não detectou [...] nenhuma anormalidade e/ou irregularidade capaz de caracterizar um ‘conflito’ ”.<sup>39</sup>

Em março de 1994, frente a essas primeiras dificuldades, o grupo de entidades de apoio ao Mocambo procurou o departamento de História da UFS, em busca de auxílio para o levantamento histórico dos quilombos e da rebeldia

<sup>38</sup> Casa de Cultura Afro-Sergipana. Parecer sobre a Comunidade Negra de Mocambo no Município de Porto da Folha. 25.02.94, por José Severo dos Santos.

<sup>39</sup> Procurador Regional do INCRA, 21.02.94: Carta ao Superintendente do INCRA.

escrava no estado de Sergipe. Reticentes, os professores falaram na possibilidade de uma pesquisa nos arquivos municipais, mas nenhuma iniciativa foi tomada.<sup>40</sup> Uma das professoras, diretamente ligada ao tema da escravidão e da cultura negra do estado e ela mesma integrante do movimento negro, explicou mais tarde suas razões para a recusa da demanda. Primeiro, de acordo com suas pesquisas, não teriam existido quilombos na região e, mesmo que eles tenham existido, não seria mais possível falar de “comunidades remanescentes”, seja de quilombos, seja de indígenas (referência aos Xocó), naquela região, todas já totalmente “deculturadas”. Segundo, em uma experiência anterior – quando a CCAS a procurou para realizar um estudo destinado ao tombamento de um terreiro de umbanda de Aracaju –, seu papel de especialista fora desrespeitado: apesar de desaconselhar o tombamento, com base na argumentação de que a realidade da religião é dinâmica, suas ponderações foram totalmente desconsideradas e o tombamento foi realizado sem qualquer outra consulta a ela.

Logo depois, a FCP respondeu as solicitações da CPT e da Procuradoria da República no Estado (PR/SE), prometendo o envio de técnicos ao local. Para demandas como esta, o órgão acabara de constituir uma subcomissão de Estudos e Pesquisas, formada por técnicos da FCP e do Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC). Assim, uma arquiteta da Fundação e duas técnicas do Instituto produziram um relatório de viagem, em que relatam a reunião de que participaram (junto com moradores da comunidade, um representante do Movimento de Defesa do Mocambo, o cacique Xocó, o vigário da paróquia e representantes do STR, da CPT e do Movimento Negro de Aracaju) e as conclusões a que chegaram depois da visita de um dia ao povoado do Mocambo: “Dos valores culturais, o que se pode observar é a ausência de tradições africanas, onde, ao que parece, restou apenas o que a comunidade chama de Samba de Coco” e “somente através do Laudo Antropológico e [da] conclusão da pesquisa documental é que se poderá melhor definir se o povoado é de fato remanescente de quilombo”.<sup>41</sup>

Assim, as três primeiras tentativas de produzir um argumento autorizado sobre o Mocambo foram frustradas por motivos diferentes, mas convergentes:

---

<sup>40</sup> CPT/RA: 01/04/94.

<sup>41</sup> Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo. Técnico Responsável: Maristela dos Santos (arquiteta). Brasília: Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas – FCP, 28.07.94.



ao discurso da militância faltava legitimidade técnica ou acadêmica; ao discurso acadêmico faltava adequação política, e ao discurso oficial-técnico faltava o saber específico necessário. E como nenhuma dessas faltas levava a considerar o discurso da própria comunidade sobre si mesma, isso criou grande expectativa sobre a definição oficial sobre qual seria, afinal, a palavra autorizada.

A notícia da assinatura do convênio entre a FCP e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para “definir as características de quilombos”, só chegou a Sergipe em maio de 1995. Seu efeito imediato, porém, foi negativo, ao dar o pretexto que o INCRA esperava para recuar das posições assumidas diante do Fórum de Apoio e respaldadas em uma perícia técnica do próprio órgão, que reconhecia a área em litígio como passível de reforma agrária. A “necessidade de caracterização” passou a ser citada por este órgão como um imperativo, e não mais como uma alternativa<sup>42</sup>, e sem a qual, aparentemente, o processo estava impedido de avançar. Foi neste contexto que a pesquisa sobre o Mocambo teve início.

Diante dessa complexa arena de atores e relações (porta-vozes eleitos pelo grupo, faccionalismos internos provocados pela mobilização política, agências estatais, da sociedade civil e da Igreja, além de um Fórum de Apoio), me inseri como um representante do campo acadêmico tomado como fonte de um discurso autorizado. Minha aceitação por essas agências e pela própria população do Mocambo estava inevitavelmente relacionada a essa suposta capacidade que tal pertencimento me conferia – a de abrir a via definitiva para a resolução não só do conflito fundiário vivido por aquela população, mas de todo um dilema territorial mais amplo. Uma resolução que o quadro jurídico e as contingências relativas à administração de atribuições e aos custos políticos internos ao aparelho do Estado haviam associado, de forma aparentemente inevitável, ao reconhecimento do Mocambo como “remanescente de quilombos”. Além disso, existia uma clara expectativa, por parte dos agentes envolvidos com a demanda do Mocambo, de que o laudo repetisse o trabalho realizado por Beatriz Góes Dantas para o reconhecimento oficial dos Xocó, no início da década de 1980. Esses eram planos em que a situação indígena se impunha como modelo de orientação da luta do Mocambo.

---

<sup>42</sup> CPT/RA: 02.05 e 20.06.95.

Aos poucos, no entanto, ficou claro que o trabalho junto ao Mocambo não poderia pautar-se pela produção de uma história documental do grupo ou de suas terras segundo o modelo Xocó – ainda que tampouco pudesse restringir-se ao “presente etnográfico”. Se a presença de um direito indígena à terra, por mais formal que tenha sido, permitiu a produção de documentação histórica, mais tarde convertida em uma “História indígena” de longo termo, isso não aconteceu no caso das populações originárias do estrato escravo, sendo necessário trabalhar a partir de outros recursos. A ausência de documentação histórica nos levou, portanto, ao trabalho com a narrativa memorial, mas de uma forma que inverteu o sucedido no caso indígena. Se, entre os Xocó, a história documental do antigo aldeamento missionário e de suas terras pôde ser convertida em uma História indígena que reorientou a memória cabocla, no caso do Mocambo foi a memória que provocou uma revisão crítica da história ou da falta desta.

#### A ESCRITA DA HISTÓRIA

*“Com efeito, a ciência histórica não pode desligar, inteiramente, a sua prática daquilo que escolheu como objeto, e tem como tarefa indefinida tornar precisos os modos sucessivos dessa articulação. [...] Sem dúvida, essa é a razão pela qual a história tomou o lugar dos mitos ‘primitivos’ ou das teologias antigas, desde que a civilização ocidental se definiu por uma práxis que envolve, igualmente, suas relações consigo mesma e com outras sociedades. O relato dessa relação de exclusão e de atração, de dominação ou de comunicação com o outro (posto preenchido alternadamente por uma vizinhança ou por um futuro) permite à nossa sociedade contar-se, ela própria, graças à história. Ela funciona como o faziam ou fazem ainda, em civilizações estrangeiras, os relatos de lutas cosmogônicas, confrontando um presente a uma origem.” (Michel de Certeau, 1982: 55)*

Em nossas primeiras conversas, os informantes do Mocambo não tinham certeza se seus tataravôs haviam chegado antes do capitão Zezé – conhecido na região como o primeiro proprietário das terras do Mocambo – ou se haviam chegado com ele. Mas, nos encontros seguintes, realizados alguns meses depois, seus depoimentos já apresentavam uma narrativa bem mais estabilizada e organizada sobre esse passado remoto dos “chiqueiros”. Em 1997, depois de já realizado o laudo e reconhecido o grupo, tudo levava a crer – incluindo lembranças (internas ao grupo) e evocações (internas e externas) – que os “chiqueiros” eram anteriores às fazendas e contemporâneos de frei Doroteu, administrador da mis-

são indígena na vizinha Ilha de São Pedro.

Entre o primeiro momento de incerteza e os seguintes, de certeza sobre a narrativa das origens, aquele conjunto de famílias passou por um intenso processo de mudança e que não pode ser reduzido a uma simples estratégia de legitimação, ainda que isso, obviamente, não seja estranho à situação. O problema está exatamente nessa obviedade. O utilitarismo que envolve os juízos correntes sobre o funcionamento da memória obscurece o fato de que sua plasticidade não responde apenas às estratégias do momento, mas também a um processo de consolidação gradativa, que deve fazer referência à coletividade. Isso significou tanto uma permanente consulta entre os detentores de uma memória de longo termo sobre a comunidade quanto um processo de ajustamento lógico, que preenchia as lacunas de conhecimento factual por meio de inferências a outros fatos confirmadores ou não de certas interpretações. Movimento observado, aliás, no trabalho de qualquer historiador, mesmo o mais crente na “verdade histórica”.

Por meio desses ajustes progressivos, diversas vezes apoiados na memória dos seus vizinhos – ex-“caboclos da Caiçara” –, já ordenada em uma “História indígena”<sup>43</sup>, a memória dos “negros” pôde localizar o momento preciso dessa “origem” da história: a chegada de D. Pedro e o engano que o teria levado a doar terras aos índios imaginando contemplar também a população negra, que ele teria avistado em primeiro lugar ao descer o São Francisco.

*O Imperador vinha de uma longa viagem pelo São Francisco quando chegou nessas beiras. À altura do Mocambo, percebeu, na beira do rio, uma “rama de gente” e resolveu parar, mas só encontrou lugar para encostar sua embarcação na Ilha de São Pedro. Ali conheceu o frei Doroteu, a aldeia dos índios e, sensibilizado pela precária situação dos “caboclos”, mandou demarcar as terras para eles imaginando que estivesse incluída a população que ele havia avistado inicialmente. Quando o engenheiro chegou para demarcar tais terras, estas foram divididas em uma “légua em quadro” para os índios e o restante para os fazendeiros, que então chegavam ali pela primeira vez. Como o engenheiro mediu a légua em quadro tomando como referência a ponta de baixo do aldeamento, a demarcação deixou de fora justamente o trecho em que os negros moravam e que fora avistado em primeiro lugar por D. Pedro (narrativa local anotada em caderno de campo).*

<sup>43</sup> Estabelecida pelo trabalho de Beatriz Góes Dantas (1980) e disseminadas pela militância diocesana e pelo missionarismo indigenista católico.

Note-se que, nesta narrativa, o “tudo começou” equivale a afirmar não a “origem” dos negros, mas o início de sua expropriação. Na representação da comunidade do Mocambo sobre o seu passado, a aparição de Dom Pedro marca o início de uma história cronológica que se desenvolve e se confunde com os sucessivos atos de delimitação territorial e de recorte de um espaço até então contínuo e usado de forma comum. A partição do tempo, condição da cronologia, é simultânea e tributária da partição do espaço, condição da expropriação. Enquanto o território indígena é delimitado e as fazendas são instaladas, os “chiqueiros” são cercados para dar lugar ao gado, até se extinguirem nas primeiras décadas do século XX. Alguns dos negros donos desses chiqueiros foram transformados em vaqueiros dos novos proprietários, substituindo o trato das “miúnças” pelo das vacas e em seguida, com o fim do trabalho e a repartição das terras, foram concentrados nos vilarejos de beira de rio como agregados das novas fazendas.

Era basicamente essa a narrativa de que dispúnhamos no momento de redação do laudo do Mocambo. É possível que, ao lado da etnografia do grupo, ela fosse suficiente para o seu reconhecimento pela FCP, segundo as exigências estabelecidas à época pelos pareceristas do órgão. Mas o laudo não se destina a um só tipo de leitor. Mais que um documento técnico, ele consiste em um discurso público – sobre a legitimidade da demanda de um grupo – posicionado em um campo de disputas de vários planos: aquele em que o grupo está envolvido, mas também o estabelecido pelas interlocuções criadas em torno da própria “situação de perícia”. Se as famílias do Mocambo enfrentavam a resistência de proprietários que tinham fortes laços políticos e que, eventualmente, poderiam mobilizar argumentos contrários diante da Justiça, também havia, como já fizemos referência, uma resistência (mais difusa e sustentada em argumentos acadêmicos) em considerar a possibilidade do Mocambo ser classificado como um quilombo.

Da mesma forma que para a questão indígena (Oliveira, 1993), poderíamos dizer que o termo “remanescente de quilombos” é uma forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado brasileiro e que circunscreve um espaço para as reivindicações (como aquelas por terra e por uma assistência diferenciada), no exercício da luta política por parte das comunidades negras e de suas organizações, baseada na auto-atribuição. Mas

uma resposta como essa, sustentada exclusivamente no sentido especializado<sup>44</sup> do termo “quilombo”, não responde – como Pacheco de Oliveira também apontou para o caso dos índios do Nordeste – à insatisfação mais ampla com um uso do termo não-coincidente com as representações correntes. E no caso das comunidades negras rurais há ainda alguns agravantes com relação à questão indígena.

O primeiro reside no fato de que – ao contrário da questão indígena, onde todos os procedimentos estão concentrados no órgão indigenista – os responsáveis pelo encaminhamento das questões relativas aos remanescentes de quilombos estão dispersos pelo heterogêneo campo dos operadores da Justiça, funcionários e técnicos governamentais, embebidos naquele largo e insatisfeito senso comum. O segundo agravante está em que a dicotomia entre o senso comum e o sentido especializado do termo não corresponde apenas à dicotomia entre um determinado estereótipo cultural e uma leitura histórica capaz de o desnaturalizar. No caso dos quilombos, o incômodo se encontra na própria acepção histórica do termo.

Por isso, brandir a “definição operacional” (O’Dwyer, 2000) em meio ao embate geral criado em torno das demandas apresentadas por esses grupos pode ser uma solução adequada em alguns casos, mas não em outros. Além disso, essa não parece ser a postura mais produtiva, do ponto-de-vista analítico, diante de um impasse interpretativo real. Prova disso é que, mesmo enunciando a “definição operacional” como uma forma de recusar (e não superar) os obstáculos relativos à historiografia os laudos sobre remanescentes de quilombos são produzidos quase invariavelmente – com maior ou menor competência, clareza e elaboração por parte dos seus autores – lançando mão de argumentos históricos. Assim, ao ser expulsa pela porta, a história retorna pela janela numa versão ingênua e positivista, quando não simplesmente hipotética (Price, 2000).

Daí uma inversão curiosa: se a história oral surge no interior da disciplina histórica como fonte de relativização, como matéria maleável, com um efeito crítico, que serve para afirmar as narrativas como pontos-de-vista relativos – e que acabam por desmontar qualquer pretensão à afirmação de verdades e até mesmo de fatos –, contraditoriamente, nos trabalhos de antropologia dedicados

---

<sup>44</sup> Vale dizer, “ressemantizado”, conforme Almeida (1996).

à realização de laudos, ela é tomada como substituto dos documentos, reivindicando para si a materialidade e uma validade que o universo escrito, histórico e jurídico sempre pretendeu de sua exclusividade, mas ao preço de repetir a mesma forma realista e pouco crítica que deveria criticar. O inconveniente dessa postura não está, evidentemente, na reivindicação de legitimidade histórica para a memória tomada como fonte, mas na possibilidade de se substituí uma substancialização por outra.

Foram essas preocupações que levaram o laudo sobre o Mocambo a assumir um diálogo direto com a tese que afirmava a “improbabilidade histórica” daquele grupo ser remanescente de quilombos. Essa tese se sustentava na conjunção de duas interpretações distintas sobre aspectos da história do negro em Sergipe. De um lado, aquela que afirmava que a importância econômica da escravidão teria declinado desde o início do século XIX e que os distúrbios provocados em Sergipe, ao longo desse século, tiveram origem em uma classe média negra ascendente e não no estrato escravo (Mott, 1986); de outro lado, a que assegurava terem os quilombos sergipanos conformado um “tipo” preciso, marcado pela volatilidade, pela falta de uma base territorial fixa (daí incapazes de constituir uma formação social permanente, da qual restassem “remanescentes”) e pela concentração no estreito limite da zona da mata (Moura, 1972), muito distante, portanto, da localização do Mocambo.

O diálogo com essa tese da “improbabilidade histórica” levou a um questionamento das próprias interpretações que a sustentavam. Pareceu fundamental, tanto do ponto-de-vista político quanto do ponto-de-vista da reflexão antropológica colocar em questão as afirmações de uma história pretensamente realista e científica, mas que se opunha às pretensões do Mocambo com base em um encadeamento apenas lógico de hipóteses, em uma manipulação deficiente dos documentos e em generalizações apressadas. Essa crítica foi operada em dois planos: um interno aos próprios registros históricos (releitura dos documentos já utilizados nas interpretações precedentes) e outro que confrontava tais interpretações com dados de natureza etnográfica.

Ao colocarmos os documentos em perspectiva e contexto foi possível demonstrar que, no caso do século XIX sergipano, a classificação e o registro histórico de grupos quilombolas estiveram estritamente vinculados ao perigo

imediatos que eles representavam para as classes proprietárias, e não ao simples fato de existirem, independentemente de suas variadas formas. As ações contra “quilombos”, “calhambolas”, “escravos fugidos” etc. não consistiam numa política sistemática de busca e registro, mas responderam, precariamente, às “queixas do povo” onde elas se faziam mais intensas, urgentes ou importantes, dadas as enormes e insistentemente reclamadas deficiências das forças policiais estaduais. O termo “quilombo” não era, por isso, um termo puramente descritivo, mas um classificador instrumental, utilizado para designar grupos que já haviam sido identificados como ameaça às áreas vitais para os proprietários. Quando afastados dessas áreas ou baseados em outras formas de subsistência que não o assalto a propriedades, eles saíam do raio de atenção e, portanto, de classificação e registro das forças repressivas.

O segundo plano da crítica foi orientado pela idéia de que só a paisagem vivida pelo historiador é capaz de propiciar a perspectiva de conjunto de que é necessário partir para a “inquirir os raros documentos” e pôr nossos problemas concretamente (Bloch, 1993). Assim, confrontamos à análise daquela tese os dados disponíveis sobre a existência de outras situações semelhantes ou comparáveis que poderiam jogar luz sobre a situação do Mocambo, retirando-a de sua aparente excepcionalidade. Produzimos um mapa onde eram confrontadas a localização das notícias de comunidades negras rurais contemporâneas e a localização dos antigos quilombos (ou denominações correlatas), levantadas em fontes oficiais. Esse confronto não só confirmou, mas ampliou as pistas registradas no primeiro plano da crítica, demonstrando a incongruência entre registros históricos e uma realidade contemporânea que o analista não poderia desconsiderar.

Não nos demoraremos na demonstração dessas críticas, já expostas com detalhe em outro lugar (Arruti, 1997b). O que importa destacar aqui é, justamente, que o trabalho com a memória histórica do Mocambo teve uma função eminentemente crítica. Em lugar de servir de base a uma interpretação histórica que avança de hipótese em hipótese, sua função fundamental foi a de esvaziar as hipóteses que sustentavam a tese da “improbabilidade histórica” e, mais amplamente, a de questionar a própria possibilidade de continuar trabalhando, ao menos no caso de Sergipe, com os mesmos parâmetros de verificação da existência de quilombos históricos. A crítica, ao apontar a precariedade das afirmações ditas históricas, assumiu a função de abrir um espaço de plausibilidade às argu-

mentações fundadas na memória. Uma argumentação que, no plano jurídico, pode ser traduzida pela expressão “benefício da dúvida”.

Até que eu seja alertado do contrário, essa estratégia parece ter alcançado seus objetivos. O que a estrutura argumentativa do laudo não previu (e, de fato, não podia prever ou evitar) foi sua captura por uma outra lógica de argumentação que, partindo dele, negava-o parcialmente. Um outro aspecto da “ironia antropológica”.

#### A APROPRIAÇÃO SOCIAL DA HISTÓRIA

Em maio de 1999 foi oferecido no Mocambo, pela CCAS, com o patrocínio da Secretaria de Educação e Cultura do Estado, o Curso de Resgate da Memória Cultural de Mocambo. Ainda que destinado a 30 professoras das escolas municipais dos povoados do Mocambo e vizinhos (Ranchinho, Ilha de São Pedro e Ilha do Ouro), com uma duração de seis dias consecutivos e em tempo integral (palestras, filmes, documentários, debates e apresentação de trabalhos de grupo), o curso foi acompanhado de perto pelo conjunto da comunidade do Mocambo, com participação efetiva de vários coordenadores da associação de moradores. Mesmo os que não se interessaram em assistir aos eventos de alguma forma acabaram envolvidos nas “pesquisas de campo” exigidas dos grupos de trabalho sobre os temas Estrutura e Organização do Mocambo, Sobrevivência e Perspectivas no Mocambo, O Negro, A Luta pelo Reconhecimento, Religiosidade e Tradição Popular, Cultura Negra, Ação Política, Desenvolvimento e Identidade Cultural e, finalmente, Antônio do Alto e a Resistência Negra.

Como resultado dessa imersão<sup>45</sup> e da fusão de certos consensos locais com noções muito genéricas e generalizantes, emergiu um discurso acerca do que deve ser (hipótese que se converteu em imperativo lógico) uma comunidade remanescente de quilombos, assim como uma narrativa sintética sobre sua própria história. Podemos resumir essa narrativa em três momentos cruciais. No primeiro, “a comunidade do Mocambo” é formada por “um pequeno

---

<sup>45</sup> A abertura do curso, por exemplo, contou com a presença do prefeito de Porto da Folha, que discursou sobre a importância do povoado como “Patrimônio Cultural da União” e prometeu a construção de um “Centro de Referência do Negro Remanescente de Quilombo” no Mocambo. De outro lado, ministrando o curso, um militante histórico do movimento negro de Aracaju proferiu longas “conferências” que se converteram em inflamados discursos sobre a negritude em Sergipe.



quilombo”, constituído de “fugitivos das senzalas dos senhores de engenhos” que, ao chegarem no local, se uniram aos índios para “trabalharem em conjunto”. No segundo, esse estado de liberdade original é rompido com a chegada do “homem branco”, em função da qual “eles voltaram a ser escravos”. No terceiro, a liberdade finalmente começa a ser reconquistada, em 1992, quando “os negros começaram a lutar por seus direitos”. O primeiro momento perde-se na bruma do tempo passado, sem datas, feito de certezas emprestadas de uma “História do negro” onde “distingue-se mal o que se passou efetivamente do que não pôde deixar de se passar, em nome da verdade das coisas” (P. Veyne, 1987: 22). Uma história que, apesar de não ser contada (não há memória sobre ela, nem documentação histórica), também não é negada, porque plausível. O último, datado com a precisão dos fatos vividos pessoalmente, é tomado como um novo momento fundador – “antes da remanescência os negros não tinham direito de trabalhar” (retirado do relatório final de um dos grupos de trabalho formados no curso da CCAS).

Duas observações sobre essa narrativa sintética. Ela tem a mesma estrutura de três momentos que marca a “história indígena” dos grupos emergentes da região, incluindo a origem imemorial. Estrutura que informa também a história dos Xocó, explicitamente citados no primeiro dos três momentos. Ela também figura como uma espécie de variante espontânea do “drama étnico em três atos” descrito por Maria de Lourdes Bandeira (1988): abandono dos brancos, criação de uma sociedade etnicamente igualitária e, por fim, o retorno expropriador dos brancos. No caso do drama que resume a história apropriada e formalizada ao longo do curso no Mocambo, no lugar de o “primeiro ato” ser marcado pelo abandono dos brancos, o dever ser quilombola (hipótese convertida em imperativo) lhe imprime a suposição da fuga, ainda que sem condições de figurá-la a partir da memória do grupo. Ao invés do último ato ser o da expropriação, é o do retorno à liberdade por meio da descoberta da “remanescência”.

Mas o dado fundamental sobre essa narrativa, diante dos nossos objetivos neste texto, é o de que ela foi montada a partir de uma releitura coletiva do laudo antropológico. Partes do texto foram reproduzidas e distribuídas para as professoras e autoridades presentes na abertura do curso, e algumas delas foram discutidas ao longo daqueles seis dias. Eu não estava presente nessas discussões e não foi possível recuperar com detalhe os caminhos dessa releitura, mas é fato que

isso deu um lugar e um sentido novos ao texto. O que era um texto dirigido ao Estado e ao campo acadêmico local, pautado na controvérsia e na crítica ao realismo documental – que advogava o “benefício da dúvida” histórica para afirmar a realidade do Moçambique como uma construção política –, converteu-se, ele mesmo, em uma peça lida de forma realista. O que era uma defesa do lugar da memória e do respeito ao seu processo de construção transformou-se em um substituto dela ou, na melhor das hipóteses, num guia para ela. Isso consolidava de forma inesperada a idéia de um “retorno” do trabalho antropológico ao grupo, mas de uma forma irônica, tão incômoda quanto etnograficamente interessante.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação de perícia está marcada por um padrão de relações que inclui muitos itens que, nas pesquisas estritamente acadêmicas, são pensados como desvios do modelo idealizado de relação com seu objeto e do exercício teórico. O número crescente de pesquisas desenvolvidas em ou a partir de situações de perícia, porém, tem feito com que o que era um desvio torne-se sistemático. É necessário, portanto, mudar o nosso olhar sobre tais situações etnográficas, atribuindo-lhes a positividade necessária para que sejam submetidas à análise. Este texto teve essa intenção: trazer para o centro aquilo que normalmente está nas bordas da etnografia (e da sua apresentação em artigos acadêmicos), para retirar dele algumas considerações que talvez possam alcançar alguma generalidade quando confrontada com outros exercícios semelhantes.

Passemos, portanto, a elas:

1. *Com relação ao “cânone antropológico”*. A entrada em campo é um momento especial em qualquer situação etnográfica, podendo ser decisiva na forma pela qual o antropólogo fará (ou deixará) representar a si mesmo ou à sua pesquisa diante do grupo, assim como na forma como ele será “capturado” pelas diferentes linhas de corte ou segmentação internas àquele campo social. A particularidade da situação de perícia passa justamente pelo fato dela estabelecer uma espécie de contrato cujos termos são estabelecidos antecipadamente ao contexto de entrada em si: ao entrar em campo para uma perícia ou para um laudo, ele já está vinculado, de um lado, a um determinado conjunto de demandas do grupo

(ou da fração do grupo ligada à tais demandas) e, de outro, comprometido com um padrão de persuasão discursiva próprio às instâncias do Estado, pautado pelos critérios de verdade e pela linguagem administrativos ou jurídicos. É fácil perceber o quanto esses dois compromissos são contraditórios entre si e com relação ao ideal acadêmico do exercício e do texto etnográficos. A descrição das relações de poder e compromisso implicadas nas condições de realização desse tipo de trabalho é, portanto, tão importante do ponto de vista antropológico quanto difícil de realizar do ponto de vista prático, já que isso impõe o risco de solapar a eficácia persuasiva da peça pericial diante dos interlocutores situados nos campos jurídico e administrativo.

Isso ocorre porque a particularidade (ou problemática) desse tipo de produção está no fato de seu valor não se realizar – ao menos a princípio – por meio da sua circulação no meio universitário (resenhas, citações e aulas). No caso dos trabalhos produzidos a partir de situações de perícia, ainda que aconteça em alguns casos que eles ganhem valor de circulação no meio universitário, seu valor primeiro passa (e é condicionado) por sua apropriação social, em especial a apropriação dos próprios grupos sobre os quais se escreve e de acordo com os quais se escreve.

Se as relações de poder estão presentes em qualquer situação etnográfica, não é nisso que reside a particularidade da situação de perícia, mas no fato de, nela, alguns dos sinais ou linhas de poder serem postos de ponta-cabeça. O perigo que se aponta é, justamente o dela inverter o pecado originário da disciplina sem se livrar da condenação: deixando de ser a continuação do colonialismo por outros meios, sob a situação de perícia, a antropologia passar a poder ser acusada de ser uma continuação da militância política por outros meios. Mas, se isso não a faz (como não a fez no passado) necessariamente menos antropológica, tampouco é possível descartar ou minimizar os efeitos desta inversão.

Se, desde meados do século XX, o contexto moral em que o trabalho etnográfico ocorre foi totalmente alterado – com o fim da suposição de que seus sujeitos e seus públicos fazem parte de mundos separados e sem comunicação (Geertz, 1989) –, a situação de perícia não representa uma aberração, mas um aprofundamento dessa problemática. Nela, as perguntas levantadas pelo novo contexto são parcialmente respondidas, por vezes de forma ainda bastante crua:

a quem devemos persuadir hoje, e quanto ao quê? A persuasão deve se operar via precisão factual, construção teórica ou captura imaginativa? (Geertz, 1989). Mas a cada resposta sucedem-se novas perguntas.

2. *Com relação ao diálogo com a história.* No caso concreto da minha experiência no Mocambo, ao entrar em campo foi preciso assumir (em função do lugar que me foi reservado naquele complexo campo de agentes) o desafio lançado ao discurso antropológico a partir do campo historiográfico. A maior ferramenta para isso foi o recurso à idéia de que uma condição fundamental que se deve respeitar, para inquirir os documentos e colocar corretamente os problemas relativos à reconstituição do movimento da História, é começar por “lê-la às avessas”. Sob um “método prudentemente regressivo”, recomendava Bloch no início dos anos de 1940, devemos partir da “paisagem de hoje”, das “zonas de relativa claridade”, para evitar “o risco de perder tempo à caça dos primórdios ou das causas de fenômenos que depois, à luz da experiência, se revelarão talvez imaginários”. Apesar de interessado estritamente no trabalho do historiador, Bloch nos apresenta uma consideração fundamental acerca do diálogo que se pode estabelecer entre História e Etnografia: “O acontecimento do presente interessa mais diretamente ainda à inteligência do passado. Seria, com efeito, erro grave julgar que a ordem adotada pelos historiadores em suas investigações tenha necessariamente de moldar-se pela dos acontecimentos. [...] Acontece com mais freqüência do que se pensa, que se tenha exatamente de vir até o presente para que a luz se faça” (Bloch, 1993 [1941]: 44-45).

Um dos papéis da etnografia – tão mais necessário quanto mais obscuro é o passado documental de uma dada realidade social – seria, portanto, o de problematizar a abordagem histórica, oferecendo-lhe novos temas, problemas e objetos, e não o de negá-la ou desconhecê-la. Isso faz com que o diálogo com a história não tenha que partir da pretensão de produzir uma comprovação objetiva e documental sustentada da “identidade do grupo” – afinal, um disparate sociológico, mesmo que a documentação histórica fosse farta –, mas uma leitura à contrapelo das “fontes” tradicionais, assim como a reconstituição dos agenciamentos discursivos e classificatórios que instituem o contínuo a partir do descontínuo e vice-versa.

3. *Com relação à “tradição oral”.* Até que a conjunção entre o que chamei de

um *ethos* do silêncio e um modo de lembrar eminentemente territorial ficassem claros, o trabalho etnográfico foi marcado pelo incômodo com a ausência do que a literatura etnológica e sociológica chama de “tradições orais” ou “memórias coletivas”. Aos diálogos ou entrevistas formais sobre o passado – fossem eles realizados na roça, nas soleiras das portas, nas mesas de almoço ou de jantar, nos banhos de rio, nas viagens de barco ou na feira em Pão de Açúcar (AL) – parecia faltar aquele texto oral de domínio comum, tradicional e anônimo (porque transmitido de geração para geração por mecanismos impessoais) e que, marcado por um certo realismo maravilhoso, justamente por se situar na intersecção entre mito e História, exerce a função de instaurador de uma origem para o grupo (Godoi, 1999: 109-110).

As histórias sobre o cangaço, o repertório dos sambas de coco, as narrativas sobre os espaços de trabalho (pastoreio, plantação de arroz, pescaria, produção de corda, retirada de madeira...) e de relações sociais (festas, casamentos por fuga, contatos com os caboclos...), constituíam um acervo de narrativas que não instituíam um texto sobre a origem, unidade, exclusividade e perpetuação do grupo, e muito menos sobre sua “resistência”, ainda que esses fossem pontos manifestos em seu discurso sobre o presente.

Esse incômodo tornou-se surpresa quando percebi que tal texto estava sendo elaborado contemporaneamente à minha presença e – não poderia deixar de reconhecer – em certa medida e de forma muito pouco clara para todos os envolvidos, em diálogo com ela. Minhas perguntas serviram como evocações às suas lembranças e minhas dúvidas (exigências lógicas de um olhar externo) funcionaram, involuntariamente, como marcos críticos de sua reconstrução memorial. O que naquele momento me pareciam lapsos de memória, lacunas de informação (que poderiam ser preenchidas pelo recurso a outras fontes) e incongruências factuais (que deveriam encontrar sua razão de ser em minha própria análise da simbólica do grupo), eram também as marcas de revisão de um texto em plena elaboração. Sem me dar conta, eu acompanhava em ato a sua redação.

4. *Com relação ao diálogo com o direito.* A produção da etnografia sob os imperativos de uma controvérsia (jurídico-administrativa) pode vir a ter, por sua vez, interessantes implicações sobre a própria definição do trabalho etnográfico. Nestes contextos, ele acaba se aproximando do que alguns autores têm apontado como uma marca de origem do método histórico moderno: a “proximidade da

função do historiador com a do advogado”, ainda que os primeiros insistam em “seus intermitentes desacordos com os objetivos” dos segundos, o que cria uma “estrutura de cumplicidade e de repúdio que parece estar implícita no desenvolvimento da historiografia profissional” (Bann, 1994: 38). O lugar atribuído à antropologia nos laudos periciais – onde se vê envolvida com o “método controverso”, com a “questão do julgamento” e com o “problema da prova”, entre outros protocolos do Direito – parece criar uma estrutura de cumplicidade e repúdio semelhante entre a Antropologia de um lado, e a História e o Direito de outro – agora curiosamente reunidos.

É neste sentido que o “benefício da dúvida” – artifício interpretativo que orientou parte de minha argumentação no laudo do Mocambo – pode ser lido como tributo pago a esse novo contexto. Mas creio que ele também desempenhou uma função teórica. Parecia necessário e possível realizar uma crítica interna daquela postura que, fundada em um modelo de “quilombo sergipano”, afirmava quase como um *a priori* a irrelevância ou improbabilidade histórica das comunidades negras sertanejas, ao mesmo tempo em que se alimentava e alimentava a idéia de uma “falsificação” ideológica intrínseca à memória. Devia ficar claro que a questão estaria colocada em outros termos, não só pela força de um argumento de autoridade (do “presente etnográfico”, por exemplo) que descarta o historicismo do senso comum, mas pela problematização dos seus pressupostos. Nesse contexto, a tarefa da memória não foi a de construir uma versão incontestada dos eventos do passado, funcionando da mesma forma realista com que se lança mão dos documentos. Pelo contrário, sua maior riqueza esteve associada à capacidade de desconstruir o realismo atribuído à documentação, eixo de um determinado regime de verdade.

5. *Com relação à “ironia antropológica”*. Finalmente, vinculado a este último tópico, pudemos experimentar a ironia de que fala Geertz, resultante do confronto entre as intenções do antropólogo e os usos sociais a que o seu trabalho serve. Mas de uma forma um tanto transformada com relação àquela que esse autor tinha em mente: depois de ter elaborado a crítica interna à ilusão de uma descrição realista, que funciona ao modo de uma História Natural, fui confrontado com a exigência de oferecer, aos sujeitos da minha etnografia, uma descrição que os objetivassem, ou, melhor dizendo, que os objetificassem.

A apropriação realista do laudo e sua função de guia da memória em processo de oficialização, ou seja, em vias de se tornar História, inverteram suas intenções declaradas. Por outro lado, foi assim que ele ganhou a função, socialmente relevante, de elevar a um outro plano a realidade vulgar que todos já conheciam. Nas conversas com as professoras que participaram do curso realizado pela CCAS no Mocambo, incluindo aí três professoras Xocó – uma delas sobrinha, outra noiva e outra meia-irmã de “mocambeiros” –, foi surpreendente ouvi-las dizer que não sabiam que no Mocambo havia negros, ou melhor, “descendência negra”. O curso (e a leitura fragmentada do laudo) lhes revelara que aquele “não era um povoado comum”, mas um povoado que tinha uma “cultura” e uma “descendência”. Um dos efeitos mais relevantes do laudo foi, portanto, perlocucionário: enunciar e renomear a realidade e, assim, destacá-la do *continuum* social. O simples fato de serem descritos lhes atribuiu uma distintividade que, antes, era atributo exclusivo dos seus vizinhos indígenas. Atribuiu o estatuto de cultura ao que até então era a simples cor da pele e um simples “samba de coco”. Atribuiu o estatuto de descendência ao que era uma origem brumosa, um passado informe e sem relevância. O Mocambo descobriu a “cultura negra” simultaneamente ao descobrir-se parte dela.

Gostaria que essas considerações, em grande medida ainda selvagens, feitas a partir da descrição da experiência de perícia junto ao Mocambo, não fossem lidas como qualquer defesa de um intervencionismo militante do antropólogo em seus contextos de trabalho de campo. Buscando ser fiel ao espírito da tarefa etnográfica, a intenção deste texto não é normativa ou valorativa. Não se defende a intervenção política do antropólogo ou a apropriação nativa do seu trabalho. O que pretendeu foi a descrição desses fenômenos (tanto a intervenção quanto a apropriação) como processos sociais, observáveis independentemente das auto-representações da disciplina antropológica. Porque ignorá-los pode servir bem à adequação do antropólogo àquelas auto-representações, ou, por outro lado, do seu discurso aos embates práticos diante da justiça e da administração de Estado, mas contribuí pouco – eu diria mesmo que impede – que a disciplina avance teoricamente. Sugiro que parte substancial de tais avanços pode estar associada ao enfrentamento direto desses novos problemas e contextos, ainda que tais questões não estivessem em pauta, entrando nela de forma tão barulhenta e deselegante.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. 1996. “Quilombos: sematologia face às novas identidades”. Em *Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN – PVN.

ARRUTI, José Maurício A. 1997a. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana – estudos de antropologia social*, 3/2, pp.

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

ARRUTI, José Maurício A. 2002. “Etnias Federais”: o processo de identificação de índios e quilombolas no Baixo São Francisco. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Tese de Doutorado.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. *Território Negro em Espaço Branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense.

BANN, Stephen. 1994. *As invenções da história – ensaios sobre a representação do passado*. Campinas: Unicamp.

BLOCH, Marc. 1993 [1941]. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Libraire Armand Collin.

CERTEAU, Michel de. 1982. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

DANTAS, Beatriz Góes e Dallari, Dalmo Abreu. 1980. *Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

GEERTZ, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona/Buenos Aires: ediciones Paidós.

GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LEITE, Ilka B. 2002. *O Legado do Testamento: a comunidade da Casca em perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC.



- L'ESTOILE, Benoit de, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs). 2002. *Antropologia, Império e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / FAPERJ.
- MOTT, Luiz R. B. 1986. *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC, 204p.
- MOURA, Clóvis. 1972. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Conquista.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. 1993. 'A viagem da volta' reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. Em *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. 2002. “O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo”. Em *Antropologia, Império e Estados Nacionais*. /org. por L'Estoile, Neiburg e Sigaud/ Rio de Janeiro: Relume Dumará / FAPERJ, pp. 253-277.
- O'DWYER, E. C. 2000. “Seminário Técnico de Mapeamento e Banco e Dados”, Revista Palmares, p. 70.
- PRICE, Richard. 2000. “Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações”. Afro-Ásia, n. 23. Salvador: CEAO.