

QUILOMBOS DE PINHEIRO, MA: ESSENCIALISMOS, RESSEMANTIZAÇÃO, ETNOGÊNESE E ALTERIDADE

THE QUILOMBOS OF PINHEIRO, MA: ESSENTIALISM,
REDETERMINATION, ETHNOGENESES AND OTHERNESS

Alipio Felipe Monteiro dos Santos

Universidade Federal do Maranhão
alipiomonteiro19@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem por objetivo desenvolver algumas considerações sobre a ressemantização do conceito de quilombos, em contraste aos essencialismos produzidos pelo discurso conceitual estático de cultura. O município de Pinheiro, Estado do Maranhão, e seus quilombos com suas características heterogênicas e etnogênicas constituem o impulso dessa reflexão. Ao discutir o panorama histórico de uma memória feita por cima sobre o negro e o quilombo no Brasil relacionada com o presente e os Estudos Culturais, entre-tecemos o conceito de Ética da Alteridade de Lévinas dialogando com a problemática do senso comum em não conceber como quilombolas certas comunidades em mobilidade cultural, propondo dois pontos de reflexão: primeiro, da compreensão de que cultura não é sinônimo de visão estática de mundo, e segundo, da prática de relação em desinteresse de Lévinas como primeira filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: quilombos de Pinheiro, etnogênese, alteridade.

ABSTRACT: This article aims to develop some considerations about the redeterminations of concept of quilombos, in contrast to essentialism produced by static conceptual discourse of culture. The municipality of Pinheiro, Estate of Maranhão, and their quilombos with its characteristics heterogenics and ethnogenics constitute the impetus of this reflection. When discussing the historical overview of a memory made from above about the black and the quilombo in Brazil related with the present and the Cultural Studies, inter-weave the concept of Ethics of the Other from Lévinas dialoguing with the issue of common sense not to conceive how quilombolas certain communities in cultural mobility, proposing two points for reflection: First, the understanding that culture is not synonymous of static view of the world, and second, the practice of relationship in disinterest of Lévinas as first philosophy.

KEYWORDS: quilombos of Pinheiro, ethnogeneses, otherness.

INTRODUÇÃO

Situado na microrregião da Baixada Maranhense, mesorregião do Norte Maranhense, Pinheiro possui uma população estimada em 82.374 habitantes, de acordo com o IBGE (2017). No plano de desenvolvimento econômico é considerado um polo comercial dentre os 19 municípios da Baixada (MARANHÃO, 2015), porém, mantém um índice de desenvolvimento humano (IDH) muito baixo, de 0.637 (IBGE, 2010).

O município de Pinheiro contabiliza 35 comunidades auto identificadas como quilombolas. Sua formação sócio territorial e histórica tem relações com a expansão dos latifúndios da parte ocidental do Estado, sobretudo dos municípios

mais antigos da Baixada Maranhense e Reentrâncias Maranhenses. Sobre a história do município de Pinheiro, Josias de Abreu nos relata:

Um fidalgo de Alcântara, cidade próspera a esse tempo, com grande colônia portuguesa, de nome Inácio Pinheiro, possuidor de avultados haveres, propôs-se a fundar colônias a fim de fazer jus a novos latifúndios.

Muito gordo, viajavam por terra, em rede, trazida pelos seus muitos escravos, chegando assim a esta localidade, então habitada por uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização. [...]. Aqui chegando, Inácio Pinheiro tomou posse da terra em seu nome, dando como colonos os próprios índios que a habitavam, batizando-a como o nome de Pinheiro, em sua honra (ABREU, 2006, p. 25).

Percebemos que o modelo escravista está na gênese da história do município, visto que, o latifundiário e capitão-mor Inácio José Pinheiro, trouxe consigo a mão de obra negra escravizada para o trabalho da lavoura em sua fazenda e início da (re) ocupação da região, empossando a terra dos grupos indígenas que habitavam a região. Esse modelo de ocupação, dominação e exploração de um município do Maranhão certamente não difere de outras histórias pelo Brasil.

Após esta simplista introdução social e histórica ao espaço pinheirense, nos dirigiremos ao ponto focal deste artigo, que é refletir sobre a maioria das comunidades quilombolas do município que não trazem consigo traços culturais ancestrais afro-brasileiros, como as práticas culturais de tambor de mina, tambor de crioula, boiadas, nem de religiões de matriz africanas, muito pelo contrário, mais da metade dessas comunidades praticam a religião cristã protestante, preferencialmente as pentecostais, inclusive lideranças locais, presidentes de associações e famílias inteiras. Logo, temos como resultado uma imagem caricatural que desenha uma ideia com os seguintes dizeres: seriam eles quilombolas de fato? Este questionamento é o que condiciona e estrutura o teor argumentativo deste artigo.

Tais observações são frutos de participações de projetos de iniciação científica onde realizaram-se inúmeras visitas à essas comunidades¹,

¹ Nomeadamente, o subprojeto de pesquisa “Quilombos Contemporâneos, Aspectos Conceituais, Políticos e Sociais” (2015, bolsista UFMA-Enxoval/CNPQ), o Projeto de Extensão, “Direitos quilombolas: mecanismos de acesso às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola” (2016, bolsista voluntário), e o projeto “Santana dos Pretos: territorialidade e políticas públicas em uma comunidade quilombola de

perdurando cerca de 3 anos, e da atual continuação e interesse pessoal visando continuação do progresso científico nas comunidades de Pinheiro. Além disso, utilizaremos de diálogos com bibliografias específicas sobre a ressemantização do conceito de quilombo, apoiado na lógica da etnogênese quilombola, ricamente discutida no campo das ciências sociais, e na Ética como filosofia primeira, tal qual pensa Emmanuel Lévinas prolongando uma discussão iniciada em produção monográfica individual¹.

História e Ressemantizações

A economia colonial intensificou o tráfico de escravos para o Brasil, povoando e construindo muitas cidades brasileiras pelo trabalho escravo negro. Das minerações, produtos tropicais, charqueadas, pecuária, ervais, extrativismo, algodão, engenho, açúcar, café e outras produções que foram base da economia nacional, o trabalho escravo fez parte da sua estrutura. Ele dinamizou o Brasil economicamente e socialmente (MOURA, 1989, p. 12). No Maranhão Colonial o tráfico transcorreu-se entre o séc. XVII e XVIII, sendo intensificado no final do centenário setecentista quando a Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão importou 41 mil “peças”, deixando o Maranhão com a mais alta porcentagem (55%) de população escrava do Império às vésperas da independência (ASSUNÇÃO, 1996, p. 434).

A busca pela liberdade através da resistência, da luta e das fugas é densamente documentada por comarcas, câmaras municipais, correspondências entre autoridades de diferentes províncias, autos de crimes, e outros, fartamente estudados por Maria Raimunda Araújo (2001), e por Mathias Röhrig Assunção (1996), em seus estudos no Maranhão ocidental oitocentista focados nos quilombos em seus aspectos sociais, econômicos e políticos.

Desde o conceito de quilombagem de Clóvis Moura (1989, p. 23): “uma constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro

Pinheiro, MA” (2016 e 2017, bolsista FAPEMA), foram esses projetos de iniciação, portanto, basilares na produção dessa reflexão posta em artigo.

¹ Monografia defendida e intitulada “*Memória, Identidade e Territorialidade da Comunidade Quilombola Santana dos Pretos, Pinheiro-MA*” (2018), que tratou de compreender como a comunidade quilombola mais ativa politicamente do município estudado se relaciona com sua história, sua definição própria e seu território comum, entretecendo três conceitos de maneira interdisciplinar, aliados à pesquisas de campo na comunidade e revisões em bibliografias e literaturas produzidas pela elite pinheirense, e em algumas documentações que tratam dos aspectos históricos e sociais dos quilombos da região da Baixada Maranhense.

organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais formas de rebeldia”, houve uma ampla discussão sobre o entendimento do conceito de quilombo na academia, com crescente ressignificação do termo, principalmente, pelo Movimento Negro Unificado que necessariamente, sua re-modelação de entendimento interpretativo perpassa também pelo ressignificado do termo “raça negra”.

Entoando o conceito de “raça” distinto de um valor biológico, o movimento negro a discussão sobre o conceito como “[...] imensamente importante nas interações sociológicas e, portanto, deve ser levada em conta nas análises sociológicas [e históricas]” (TELLES, 2003, p. 38). Da mesma maneira pensa Kabengele Munanga quando estabelece suas críticas à teoria de “mistura racial”, a famosa “mestiçagem”, quando assume que, geneticamente, todos somos africanos, todos somos ameríndios, entretanto, “[...] sabemos todos que o conteúdo da raça é social e político. Se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (MUNANGA, 2005-2006, p. 52).

A noção de quilombo, a partir disso, se coloca em outras perspectivas de entendimento que tendem a superar essencialismos estruturalmente estáticos. Como caso análogo, *Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989, 2002) compreende comunidades de quilombo para além do “acamponesamento”, de modo que coexistiam também os grupos urbanos que, independentes de posição geográfica, são grupos étnicos predominantemente constituídos por população negra e que mantem relações com a terra, laços de parentesco, ancestralidade escrava, território e tradições culturais próprias. A diversidade abrange ainda as “terras de santo”, “terras de índio”, “terras de preto”, “terras de parente” entre outras, que são administradas por uma comunidade de forma comum, ou seja, sem diferenciação e hierarquias entre as pessoas das comunidades, sendo terras ocupadas geralmente por quilombolas e indígenas em suas descendências.*

O próprio conceito de território entra em ressemantização ao absorver as múltiplas de territorialidades desenvolvidas pelos quilombolas contemporâneas, se considerarmos o contexto de identidade étnica em relação com o território, apossamento secular do território, adequação a critérios ecológicos de preservação dos recursos; memória e ações de agentes externos que impõe o risco de exclusão; mobilização política diante de conflitos entre outros. Haesbaert e seu conceito de multiterritorialidade perpassa um

entendimento claro às diversas formas de apropriação do território, onde “[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural” (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Sabe-se que esperar que as pessoas, seus modos e costumes, e sua perspectiva por sobre o mundo continuem intactas e imutáveis, é o mesmo que afirmar que a cultura é estática, em vez de destacar seu caráter dinâmico, onde “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas” (HALL, 2005, p. 12), havendo assim, uma transformação contínua das identidades. Bauman (2005, p. 33) assegura que “[...] no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam”.

Crucial compreender que a identidade cultural pós-moderna, caracterizada como instável e altamente transitória, pode influir em novos olhares para com as comunidades quilombolas contemporâneas, constituindo importante discussão sobre conflitos identitários na própria comunidade baseado em diferenças geracionais e diferentes visões de mundo.

A identidade quilombola, assim, pode se construir e reconstruir politicamente através de novas territorialidades, ampliando horizontes identitários à procura de novos direitos (HALL, 2005). A identidade e o poder não se opõem, como analisado por Carlos Ritter (2011, p. 99). Assim, o processo de adscrição quilombola de uma comunidade é um processo de produção e de organização de poder. Compreende-se que as deflagrações de resistência se apoiam na constante ressemantização do ser quilombo por tais dispositivos operacionais aqui resumidamente reconhecidos, para assim “[...] operar um movimento que converte um estigma em um símbolo de luta” (ARRUTI, 2006, p. 284).

Temos, portanto, uma complexidade identitária que não apreende a noção de quilombo, do que é ser quilombo em coletivo e/ou ser no contexto individual, de modo que fixar o conceito de quilombo seja em uma ideia de senso comum, ideia acadêmica ou em Lei Decreto do Estado,

é certamente propor a continuação histórica de um erro: cristalizar o conceito de cultura, e com isso, continuar o processo de invisibilidade e mudez dos quilombolas.

A auto identificação como princípio instituído legalmente pela Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, nos artigos 1º e 2º aprovado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1989, possibilitou um diálogo mais justo e honesto entre Estado democrático brasileiro e a diversidade das comunidades quilombolas. Entretanto, não faltam críticas quanto à atuação estatal frente ao processo de regulamentação territorial e efetivação de demais políticas públicas às comunidades quilombolas. Este dispositivo jurídico é claramente um avanço diante da memória construída de cima sobre os quilombos no Brasil, mesmo sendo um conceito estatizado, mas pelo menos, democratizado.

Memória quilombola construída de cima

Ao controlar e denominar o que era ser quilombola no Brasil, as elites brasileiras (principalmente oligárquicas e imperialistas), institucionalizaram uma única visão de mundo e dominaram relações de poder em hierarquias, além de construir uma imagem errônea dos negros africanos e suas culturas.

Por elite, entende-se que seja uma minoria que detém o poder para manter a dominação em determinada sociedade, sendo político, econômico, cultural ou simbólico (BOBBIO, 1991, p. 385). Tal elite empreende uma visão de mundo que elabora uma representação dominante da realidade. Este conceito de visão de mundo é empreendido por Chartier (2002, p. 40, 41) que o interpreta de Lukács, Goldmann e Löwy, discutindo uma história das ideias/mentalidades, tal qual Febvre pensava no conceito de aparelhagem mental, e Panofsky (mais adiante, também Bourdieu) apreendeu com o conceito de “habitus”.

A posse de capital jurídico, simbólico, cultural, econômico, moral, político e outros, fez das elites o próprio Estado. E.P. Thompson (1998), argumenta sobre o paternalismo como mecanismo de construção de uma sociedade de diferenças e opressão, que conserva privilégios criando diferentes formas de dependência. O autor de “Costumes em Comum” cita a própria sociedade escravocrata brasileira, onde a família (patriarcal) consegue ser o Estado, a Polícia, a Igreja, o Exército, a Jurisdição e outros, centralizando o poder e criando

políticas de dependência, “[...] a casa-grande está no ápice, e todas as linhas de comunicação convergem para a sua sala de jantar, o escritório da propriedade ou os canis” (THOMPSON, 1998, p. 30).

O pânico das revoltas e da quilombagem avassalava as elites. O movimento por liberdade em São Domingos, no Haiti, no mês de agosto de 1791 apavorava e permeava as mentalidades das elites escravocratas da época.

Todos os brasileiros, e, sobretudo os brancos, não percebem suficientemente, que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então, toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos, e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos (MOTT, 1982, p. 59).

Quem tinha acesso ao conhecimento e ao capital cultural, no caso ululante, a classe dominante, desejava intensamente abafar qualquer repercussão do Haiti por aqui. A opinião pública era manipulada e espalhavam-se as notícias mais horrendas da revolução haitiana, o que gerava aumento da força repressiva, dos castigos físicos e outras formas de dominação. Mott (1982, p. 57) revela que no Rio de Janeiro de 1805, um Ouvidor do Crime mandara arrancar dos peitos de alguns “cabras e crioulos forros” que tinham o retrato de Desallines, “Imperador dos Negros da Ilha de São Domingos” gravados; o “medo negro” foi um sentimento social visível após a revolução haitiana. Como pensa Antônio Gramsci (1991), os aparelhos de hegemonia do poder, sendo a imprensa nacional da época um destes, recheava-se de imparcialidades e alertas conservadoras. Tudo e todos relacionados ao haitianismo eram considerados violentos, arruaceiros e desprovidos de qualquer civilidade.

O município de Pinheiro compartilha da mesma história, onde a população de Pinheiro via o perigo iminente para quase toda a Baixada Maranhense, estando apavorada com “o levante dos negros amocambados em Maracaçumé, no município de Turiaçu” (VIVEIROS, 2007, p. 76). A memória oficial pinheirense se construiu diante da “bravura” e “honra” de alguns cidadãos que pegaram em armas contra o levante, “todavia, não abandonaram a vila: armaram-se como puderam e enfrentaram a situação” (VIVEIROS, 2007, p. 78).

Além do pânico nas elites, outra forma de articular e dominar a memória e o saber foi o uso de artifícios jurídicos contra o negro, o qual o Estado empreendeu sancionando a Lei de Terras em setembro de 1850. Pela lei, os negros e pobres foram expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para moradia e sustento, herdadas de várias maneiras, onde organizaram suas práticas e crenças étnicas e culturais.

Agindo como empecilho da compra ou da posse de terras por pessoas pobres, a Lei de Terras ocasionou um grande aumento no preço das terras servindo exclusivamente para produção agrícola exportadora, causando grande concentração de terras nas mãos de grandes proprietários rurais. Regina Gadelha (1989) demonstra essa perspectiva, analisando que a abolição do tráfico de escravos e a Lei de Terras foram tentativas para forçar uma relação da terra com os libertos da escravidão, através do vínculo do trabalho que tinha por base a exploração da mão de obra barata e dependente, impedindo a dispersão pelo território nacional e o acesso a propriedade pelos negros. Vê-se, portanto, a formação de um grupo que, na área rural era predominante, atribuindo um valor estritamente econômico à terra, sem laços sociais.

Com a abolição do tráfico em 1850 e a “Lei Áurea” em 1888, reforçou-se uma política imigratória de embranquecimento através de um pensamento racista brasileiro considerado científico. O Conde de Gobineau, por exemplo, considerava que a raça influenciava na qualidade das ações dos indivíduos, e propunha um estudo sobre eugenia e racismo científico que inclusive desqualificava o próprio uso do trabalho escravo negro. Após uma de suas visitas ao Brasil, escreve o seguinte: “Salvo o Imperador (D. Pedro II) não há ninguém neste deserto povoado de malandros [...] os brasileiros não passam de mulatos da mais baixa categoria: Uma população todo mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo” (GOBINEU apud RAEDERS, 1988, p. 89, 90).

O negro no Brasil foi: “[...] marcado e desvalorizado como *aparência*, na sua relação com a ‘sociedade brasileira’ o negro é *agente de contaminação*, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político” (ARRUTI, 1997, p. 10. Grifos do autor). Quando escravo, o negro não servia para ser livre, e quando livre, o negro não servia para ser cidadão.

Entendemos o conceito de alteridade em Emanuel Lévinas (2012) onde seria uma primeira forma de ver o mundo (uma filosofia primeira, partícipe no encontro) que parte pelo entendimento do Outro (Lévinas utiliza o conceito com inicial maiúscula, a título de diferenciação conceitual) em seu contexto, da importância cultural e de uma responsabilidade pelo Outro totalmente sintetizada em relação de desinteresse, e assim, rumo ao alcance de uma “Ética da Alteridade”. Lógico, a história da escravidão moderna rumou por trilhos ligeiramente opostos. Literalmente, possuímos uma história do negro construída por cima, quase não existindo se quer como o Outro.

O Outro, Etnogênese e Alteridade

Em nossa sociedade, nunca conseguimos compreender o Outro, ainda estamos presos em um “humanismo das luzes”, ou seja, originado da concepção de identidade que Stuart Hall (2005) denomina “sujeito do Iluminismo”, temos uma definição da problemática Identidade no campo sociológico, focado no indivíduo que possui por certame e singularidade o uso da razão, da habilidade de exercer reflexão e propor procedimentos objetivos e verificáveis através da argumentação ao outro indivíduo. Nessa consideração, os valores do humanismo universal, totalmente abstratos, é o que deve definir a identidade do sujeito do Iluminismo.

Tal universalismo sempre foi opinião majoritária de uma ciência ocidental que perdurou séculos de caracterização do Outro que lhe é totalmente diferente, como Edward W. Said fundamenta em “O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente” (1990), sobre a criação de narrativas relativas aos povos orientais, em especial ao árabe muçulmano do Norte da África, que estavam associadas à intenção de dominá-los. Usando o argumento foucaultiano de que todo saber é uma forma de poder, o autor de “O Orientalismo” afirmou que, ao conhecer o oriental em toda a sua cultura, o homem ocidental estava sendo o porta voz desta, como um pai adotivo que os guiaria à civilização, construindo uma relação de poder hierarquizada focada em obter benefícios próprios.

O direito da voz do Outro foi roubado sem diálogo que autorize tal poder. Guimarães Rocha (1988, p. 07) explica que: “Ao ‘outro’ negamos aquele mínimo de autonomia necessária para falar de si mesmo”. À ideia de uma cultura tida

como modelo e verdade, no centro de tudo, inclusive, da comparação com o que é diferente, chamamos de etnocentrismo. Esta forma de pensamento e sentimento (ROCHA, 1988) é discernível em inúmeras camadas do social, perpassando problemas étnicos, religiosos, de raça, de gênero, de sexo, nacionalista, políticos e outros.

Tal qual, o continente Africano pareceu sempre como sub humanizado, antidemocrático, atrasado, bárbaro, etc. nas diversas literaturas de narrativas únicas. Em tempos de uma ciência que pratica um darwinismo social, o consentimento sobre o Outro é essencial no papel do poder. Não se deve dar voz ao Outro. O Ocidente é quem tem, por prelação e de uma incumbência considerada muita das vezes inata, de dar voz e tutelar os povos atrasados, pois na linha da evolução social¹, todos devem passar por ela em algum ponto, e nisso, por muito se baseou todo um neoimperialismo ultra marítimo, a Partilha da África e da Ásia, a antropologia social, a filologia ocidental, a escravidão negra moderna etc.

Diante disso, como compreender a complexidade e heterogeneidade dos quilombos contemporâneos se insistimos em buscar “pequenas áfricas”, resquícios e apegos a restos? Como compreender tal ressemantização se ainda praticamos um darwinismo social velado e estruturado que solapa a identidade do Outro? Possamos considerar a dinamicidade da organização e relacionamento social em função de uma auto-organização em termos políticos, interessando “[...] analisar os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo [...] e entre estes e aqueles que não fazem” (ARRUTI, 1997, p. 26).

Tal perspectiva de Arruti parte da aplicação de um conhecimento interdisciplinar compreensivo acerca do processo de ressemantização do conceito de quilombo em prol de uma retomada, sempre heterogênea, para acessarem as políticas públicas do Estado, reconhecendo suas trajetórias históricas próprias, sociabilidades e territorialidades, para serem reconhecidos

¹ Trata-se da “marcha progressiva do espírito humano” que envolve o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato, e o estado científico ou positivo, fases obrigatórias que todos os povos deveriam percorrer para alcançar um estado de civilidade, de acordo com o pensamento de Augusto Comte (1991).

por mediadores e instituições autorizadas que nomeiam e

transferem poderes políticos, sociais e econômicos aos indivíduos etnogênicos.

Se entendermos a etnogênese como uma a constituição de uma identidade política produzida para suprir demandas de um projeto político comum (WEBER, 1991), estamos optando por deixar de lado concepções essencialistas de cultura que estagnam e cristalizam tal efeito em uma relação passado e presente, e esse é certamente um primeiro passo a ser dado. Logo, apesar de citarmos a mobilização política de tais identidades e memórias etnicamente, não entendemos de forma manipulada, manobrável e superficial tal assunção, como que construindo história partindo do nada¹. Acima disto, entendemos por noção étnica, a partir do pensamento de Fredrik Barth (2000) onde pensa-se o contexto intersocietário de relações em fronteiras como (re) organizador do grupo.

Carneiro da Cunha (1986, p. 116) parte da mesma perspectiva étnica de Barth, onde seu conceito de grupo étnico caracteriza-se: "formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem".

Logo, a interpelação é pela compreensão do que o antropólogo da memória Jöel Candau (2010, p. 52) denomina "sociotransmissores", sendo "[...] todas as coisas que compõem o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis tal como os objetos patrimoniais, seres animados, seus comportamentos e produções), que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva". Essas sociabilidades, além de engessar memória com identidade, patrimonializa a história e a identidade de um grupo.

Como podemos dessa forma, entender que as comunidades quilombolas são o que são sem questionarmos os fundamentos culturais e históricos aos

¹ Entende-se que não existe comunidade quilombola que inventa história de ascendência negra e escrava, manipulando acontecimentos históricos para angariar necessidades políticas contemporâneas, como entende Adelmir Fiabani (2005 apud MELLO, 2008). Marcelo Moura Mello, em sua prática dissertativa interdisciplinar entre antropologia e história, rebate os argumentos de Fiabani interpretando que "[...] as pessoas não se recordam a partir do nada; elas criam a partir de um repertório" (MELLO, 2008, p. 205). No estudo de tais comunidades de passados outorgados, obtusos e não oficiais, a oralidade é um novo suporte da memória, "suportes territoriais da memória" (MELLO, 2008, p. 205). Complementando, o trabalho de um historiador na contemporaneidade pós-Annales é reconstrução da subjetividade compreendendo tudo como um texto, como linguagem, um mergulho na lógica interna do evento em termo espacial (no social em todas as suas relações dentro do ambiente) e temporal (continuidade e descontinuidade) onde vestígios, restos ou testemunhos, são a matéria informativa normal do historiador (ARÓSTEGUI, 2006, p. 94).

quais nossa própria cultura se construiu? Nossa própria história feita de cima, feita por cima do Outro, do diferente, explica nossa condição de questionar quem é ou não, mesmo quando esse Outro se assumir enquanto ser que é. Almeida (2002, p. 67) sintetiza a discussão se preocupando com o Outro: “[...] a meu ver, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem”. Logo, impele-se pelo Outro acima até dos mecanismos institucionais, políticos ou academicistas que tomam para si a autorização de definir os critérios identitários do Outro, pois:

O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se autorepresentam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Em suma, o que o Almeida propõe cruza com a Ética da Alteridade proposta por Lévinas, cujo o qual acreditamos ser uma saída para o impasse aqui discutido. Por mais que estejamos em uma sociedade herdeira dos “valores das Luzes”, de um capitalismo racionalista desumano que engendrou sistemas políticos totalitários e fascistas, onde a promessa de que o progresso científico traria o bem-estar social, a perspectiva levisiana pode contribuir com respostas. Em Lévinas, é importante compreender como sua ética se torna uma responsabilidade para com o Outro, justamente por que antes mesmo de mim, eu sou um ser para o Outro, e por isso, Lévinas considera sua reflexão como de uma filosofia primeira (COSTA; CAETANO, p. 203).

Há sentido no Outro por que há uma consciência de Desejo do Outro, e esse, não é nem significação cultural, nem um dado já positivo, auto existente, este é primordialmente sentido. O importante, nesta leitura, é compreender que a Alteridade em Lévinas é um sentimento e pensamento que só entende o Outro, o estranho, o deslocado, por si mesmo, assim como o Rosto, que em Lévinas é: auto-consciência da subjetividade do Outro no Ser. O Outro é também Rosto, e

o Rosto é um primeiro discurso; o Rosto fala. Rosto é Sociedade (LÉVINAS, 2012, p. 51).

Falar que o Outro tem um Rosto, é assimilar que o Outro tem voz, opinião. Logo, se eu entendo que o Outro tem possibilidade de resposta e eu tenho possibilidade de conceber compreensão, eu pratico o humanismo áltero de Lévinas e crio em mim o “Desejo do Infinito” (um conceito que Lévinas utiliza com origem na filosofia de Descartes) de humanização contínua e nunca uma plenitude de querer abarcar por completo a compreensão do Outro, pois, no infinito não existe apreensão da totalidade. Da mesma forma, na cultura não existe apreensão do total em si, pois o movimento contínuo desse fenômeno não permite. Isto sendo, tratar o quilombola como resto histórico perpassado de puro tradicionalismo como se houvesse uma ontogênese do ser quilombola não é nem compreender a auto-definição e nem a alteridade, mas antes de tudo é desconsiderar o Outro em si mesmo, desestimar a sua própria existência, tomando somente como parâmetro a si mesmo e sua auto visão de mundo.

Nisso a Alteridade de Lévinas entra em jogo, sintetizada em: relação de desinteresse. Essa Ética é crítica, justamente por ser posterior a toda a filosofia, portanto, deve sobrepujar a violência humana e a qualquer linguagem, até mesmo o “espírito” em Hegel, ou seja, a cultura. Precedendo, assim, a própria linguagem que revela o Outro, sem conotação cultural alguma, “na nudez de seu Rosto [...] em se mostrar na sua simplicidade não histórica, na sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir ‘antes’ da história e ‘antes’ da cultura” (LÉVINAS, 2012, p. 58, 59).

Considerações finais

Ao observar a heterogeneidade e múltiplas identidades que por muito estão desenraizadas de visões essencialistas sobre o ser quilombola presente nas comunidades de Pinheiro (e certamente, não existem comunidades heterogêneas somente em Pinheiro pelo Estado Brasileiro) estamos na presença de dúvidas que levam ao debate dos estudos culturais perpassando o campo antropológico, social, político e econômico que se materializa no senso comum. A partir de um entendimento histórico sobre a construção de uma memória que impossibilitou a identidade dos negros no Brasil e obliterou os quilombos de uma

narrativa nacional, propomos a problemática da compreensão (ou do porquê foi e parece ser impossível a compreensão e respeito pelo Outro) do Outro em dois pontos.

O primeiro ponto é compreender que a cultura não é fixa, que as pessoas não se cristalizam no tempo, não sobrevivem de restos materiais e imateriais, ao menos não são obrigadas a isso. No cenário atual de quebra de valores onde nem as instituições são mais sólidas - considerando a teoria de Zygmunt Bauman, do conceito de modernidade líquida onde tudo é fluido perante uma sociedade individualizada¹ - não considerar tais alargamentos conceituais de quilombos, criticamente falando, é escolher permanecer no obsoleto social e cultural, e ironicamente falando, é escolher permanecer em uma espécie de campo medieval-ideológico.

Não obstante a falha do primeiro passo rumo à uma ética pela alteridade, o segundo ponto é tornar a consciência e visão de mundo de si e do Outro um corpo nu, destituir do real e do simbólico todos os valores construídos historicamente e culturalmente. Certamente esta é uma prática da qual não se tem dicas e profecias, com inexistência de qualquer receita pronta, sem materialidade alguma, e provavelmente, sem guru de autoajuda para indicar o caminho. Se não compreendermos a mutabilidade e diversificação de nossa própria história enquanto sociedades inter-relacionadas baseado nas diferenças, certamente, mais difícil ainda será lograr a uma alteridade ponderada em uma espécie de volta e recomposição dos ideais platônicos.

O Outro deve reconhecer e assumir seus próprios operacionalizadores intersocietários e seus próprios “sociotransmissores”, seja a fim de engessar sua identidade com sua memória e resgatar para patrimonializar ou não o seu passado, seja para remodelar a si próprio com reorganização do grupo e engajamento político identitário.

Finalizando, além da premissa cultural aqui discutida, outro estapafúrdio argumentativo do senso comum é espriar que o quilombola (assim como o indígena) vai deixar de ser quilombola por possuir carro ou moto, não andando mais a pé ou de bicicleta cargueira. Vai deixar de ser quilombola por morar em

¹ Referência as obras de Bauman intituladas “A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas” (2008), e “Modernidade Líquida” (2001).

casa digna com banheiro interno, como que se necessitassem morar em casa de taipa/pau-a-pique com fossa rudimentar externa. Ou se não possuir quintal com roça e não planta mandioca, como se eles estivessem deixando para trás a “cultura” deles. Ou se migrar da extrema pobreza ou pobreza para a classe média faz com que eles não sejam quilombolas, incorporando a noção de classe social como absoluta e determinante. Ser quilombola não é sinônimo de ser baixa renda ou possuir poucos imóveis e bens domésticos, o nome disso é desigualdade social, econômica e política, e a história explica.

REFERÊNCIAS

ABREU, Josias. **Coisas de Antanho**. Josias Abreu: org. por: José Jorge Leite Soares. São Luís, Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Terras de Preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. **Cadernos NAEA**. Belém, n. 7, p. 163 - 196, 1989.

ARAÚJO, Maria Raimunda. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139 - 156.

AROSTÉGUI, Júlio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução: Andrea Dori. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006 (Coleção Ciências Sociais).

ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana** 3(2), 1997, p. 7 - 38.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Quilombos Maranhenses In: GOMES, Flávio dos Santos. REIS, João José Reis. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433 - 466.

BARTH, Fredrik. “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: contracapa, 2000, p. 25 - 68.

BAUMAN, Zygmunt, 1995. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman**; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Linha Gráfica Editora, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: EDUSP, 1986.

CANDAU, Jöel. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. Revista **Memória em Rede**, Pelotas, v. 1, n. 1, dez. 2009/mar. 2010. Disponível em: <J Candau - Revista Memória em Rede, 2016 - periodicos.ufpel.edu.br> Acesso em: 30 jun. 2018.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude** / Roger Chartier. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo**. Catecismo positivista. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. Col. Os Pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova cultural, 1991.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A Concepção de Alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no Mundo Contemporâneo. **Revista Eletrônica Igarapé**; Nº 03, Mai. 2014 - ISSN 2238-7587. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape>. Acessado em: 20 Jan. 2018.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A Lei de Terras (1985) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. **Revista História**, São Paulo. p. 153-162, jan/jul. 1989. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599/20662>> Acesso em: 10 Abr. 2018.

GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10º ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAESBAERT, Rogério Costa. **O mito da desterritorialização**. Do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. 4.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MARANHÃO, Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN); Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos (IMESC). **Regiões de Desenvolvimento**: proposta de regionalização do Maranhão. São Luís: IMESC/SEPLAN, 2015a.

MELLO, Marcelo Moura. **Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural** / Marcelo Moura Mello. 2008. 293 f. Dissertação (Antropologia Social) - Campinas, SP: [s.n.], 2008. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281912>> acesso em: 30 Jun. 2018.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

MOTT, Luiz "A revolução dos negros do Haiti e o Brasil". **História: Questões e Debates**, Curitiba, 3(4) junho de 1982, p. 55 - 63.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13482/15300> Acesso em: 20 Jun. 2018.

RAEDERS, Georges. **O Inimigo Cordial do Brasil: O Conde de Gobineau no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RITTER, Carlos. Reflexões epistemológicas sobre os "territórios de identidade". **Revista Geografar**. Curitiba, v.6, n.1, p.95-109, jun./2011. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/21805>> Acesso em: 30 Jul. 2018.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é Etnocentrismo**. 5. ed. Brasília: Brasiliense, 1988.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente / Edward W. Said; tradução Tomás Rosa Bueno. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Alipio Felipe Monteiro dos Santos. **Memória, Identidade e Territorialidade da Comunidade Quilombola Santana dos Pretos, Pinheiro-MA** / Alipio Felipe Monteiro dos Santos. – Pinheiro, MA: [s. n.], 2018.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro, Relume Dumará-Fundação Ford, 2003.

THOMPSON. E.P. **Costumes em Comum** / E.P. Thompson; revisão técnica Antônio Negro, Cristina Meneguello. Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WEBER, Max. 1991. “Relações Comunitárias e Étnicas”. In: **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Editora da UnB.

VIVEIROS, Jerônimo de. **Quadros da vida Pinheirense**. Organização de José Jorge Leite Soares. São Luís: Instituto Geia, 2007.

Recebido em 30 de julho de 2018.
Aceito em 30 de setembro de 2018.