

Os Desafios da Razão: entre a omissão e o respeito

Thais Alves Marinho*

Resumo: Este artigo investiga por meio da etnogênese Kalunga a emergência de grupos engajados no desenvolvimento de práticas e políticas em várias frentes que visam garantir e preservar suas particularidades em nome da comunidade, sexo, etnia e pelo respeito à diferença. Tais ações mobilizam cultura e economia e se amparam na concepção multicultural de que o reconhecimento igualitário requer a assunção e adoção do particularismo enquanto princípio universal, abraçando a preservação das identidades e das culturas como objetivo comum de uma sociedade, estabelecendo limites e possibilidades de acessos. Logo, por meio dessa comunidade quilombola goiana, exploro as nuances dessa dinâmica de convergência de valores entre o, até então, par antagonístico universal e particular, enfatizando as implicações e jogos de poder investidos no reconhecimento desse grupo do ponto de vista estrutural e organizacional

Palavras-chave: Modernidade, Multiculturalismo, política do igual respeito, política da diferença, Comunidade Kalunga

Abstract: This paper investigates through Kalunga's ethnogenesis the emergence of groups engaged in the development of policies and practices towards several fronts that aim to secure and preserve their characteristics in the community's, gender's, ethnicity's name and for the respect of the difference. Such actions mobilize culture and economy and are founded on the multicultural conception that the equal recognition requires the adoption and assumption of particularism as a universal principle, embracing the preservation of identities and cultures as a common goal of society, which sets limits and possibilities of access to these groups. Thus, through this mid-west Brazilian's maroon's community, I explore the nuances of this convergent dynamic of values between the former antagonistic pair, universal and particular, emphasizing the implications and power relations of these group's recognition, both structural and organizational sides.

Key words: Modernity, multiculturalismo, equal respect policy, politics of difference, Kalunga Community

* Graduada em Relações Internacionais pela PUC-GO, e em Ciências Sociais pela UFG. É especialista em Políticas Públicas e Mestre em Sociologia pela UFG, atualmente é aluna de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília e Professora Convidada da PUC-GO, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento. Email: thais_marinho@hotmail.com

Introdução

A existência de pluralidade de valores e grupos na atualidade demonstra que as diversas culturas e grupos de pessoas imbuídos de conjuntos individualizados de hábitos, atitudes, representações coletivas, maneiras de sentir e de fazer específicos, em determinados momentos¹, desenvolvem práticas e/ou políticas em várias frentes que visam garantir e preservar suas particularidades, em nome da comunidade, classe, sexo, etnia, amparando-se nas culturas, na tradição, engendrando uma sociedade multicultural. Esse momento histórico pode ser interpretado como uma reação ao desencanto na cultura implícito nas exigências críticas da Razão e ao modo como se desenvolveram historicamente esses ideais da modernidade

Essa reorganização da estrutura de temporalidade, voltada para a memória, para o passado, para o retorno às identidades, para a diferença, logo, expressa a necessidade de se pensar o papel da cultura, enquanto elemento e perspectiva de se organizar o poder e o saber nos atuais contextos sócio-históricos plurais submetidos às radicais transformações dos processos técnico-informacionais, e nas possíveis conseqüências e desdobramentos da centralidade que essa categoria vem adquirindo na sociedade contemporânea.

Segundo Donna Van Cott (2000) os países latino-americanos adotaram nas suas reformas constitucionais pós-ditaduras o multiculturalismo e apresentam as seguintes características: 1) reconhecimento formal da natureza multicultural de suas sociedades e da existência de povos indígenas como coletividades sociais e subestatais distintas; 2) reconhecimento das leis consuetudinárias dos povos indígenas como leis públicas e oficiais; 3) direito à propriedade coletiva com restrição à alienação ou divisão de terras comunitárias; 4) *status* oficial para línguas indígenas em unidades territoriais de residência; e 5) garantia à educação bilíngüe.

No caso brasileiro, precisaríamos acrescentar um sexto elemento ao modelo, o reconhecimento do racismo como um problema nacional. Foi justamente essa assunção que patrocinou o alargamento dos espaços de vocalização de diferentes interesses que impulsionou a elaboração de políticas culturais, compensatórias e distributivas a grupos identitários minoritários. Tais políticas de reconhecimento se consolidam a partir do

¹ Os movimentos sociais adquirem visibilidade (enquanto fenômenos históricos concretos na sociedade), a partir do desenvolvimento de teorias sobre o social e ações coletivas e do deslocamento de interesse do "Estado" para a "sociedade civil". Podemos citar: Castells (1972) e Hobsbawn, Tourraine (1975), Melucci (1984), Offe (1988), Cohen (1985), Gohn (1997), Della Porta e Diani (1997), entre outros. A política tem centralidade enquanto dimensão da vida social tomada nas suas relações microssociais e nas suas relações com a cultura, aparecendo novas formas de fazer política e politização de novos temas. Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2002, com a entrada do governo Lula, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60, como veremos.

recente processo de enraizamento da democracia no Brasil, com a elaboração da Constituição de 1988, e políticas subseqüentes - tais como a política de cotas, iniciadas no governo de Fernando Henrique Cardoso, reforma agrária, políticas de reconhecimento étnico e de erradicação da pobreza, no governo Lula - que privilegiam grupos menos favorecidos no processo econômico-social, como as "comunidades remanescentes dos quilombos", dentre elas podemos destacar a comunidade Kalunga, localizada no nordeste de Goiás, escolhida como plano piloto para a regularização fundiária na agenda do governo petista de 2002.

Paradoxalmente, as políticas de reconhecimento encabeçadas pelo Estado ao privilegiar questões locais e particulares, mobilizando cultura, economia e política, subverte alguns preceitos fundamentais básicos da política do igual respeito, inaugurada pelo projeto da modernidade iluminista, adotando valores antagônicos aos pressupostos universalistas embrionários da Razão, mas mantêm como corolário a busca de liberdade e igualdade como princípios e direitos universais da dignidade humana. Tais políticas se amparam na concepção ideológica multicultural² de que o reconhecimento igualitário requer a assunção e adoção do particularismo enquanto princípio universal, adotando a preservação das identidades específicas e das culturas como objetivo comum de uma sociedade, fundamentando a política da diferença.

Assim, num contexto de globalidade a diversidade, a diferença, os localismos, as culturas são tomadas enquanto ideais/valores universais a serem preservados, e em alguns casos patrimonializados, estabelecendo limites e possibilidades de acessos desses grupos. Esse artigo problematiza, a partir do grupo remanescente de quilombo Kalunga³,

² O multiculturalismo, em geral, se divide em duas vertentes político-filosóficas: a corrente comunitarista e a liberal. Tanto a perspectiva comunitarista quanto a liberal, dizem respeito, à autonomia da pessoa e às possibilidades e limites da formação moral. Eles fazem parte de uma reflexão a respeito da relação entre identidade pessoal, conduta e contexto social, enquanto, os liberais supõem inicialmente o indivíduo como pessoa autônoma, livre e racional para regulamentar a sociedade e estabelecer as prioridades políticas e administrativas, os comunitaristas admitem a natureza sócio-cultural da identidade pessoal e a dimensão coletiva como eixo da ação reguladora do poder público. Essa diferença produz concepções diversas de Constituição, cidadania e educação comum, que interferem nas práticas cotidianas.

³ Desde 2004 realizo pesquisas na comunidade Kalunga e nos órgãos responsáveis pela elaboração e implementação de políticas nesse agrupamento negro rural, os resultados dessas análises foram descritos na monografia de Especialização em Políticas Públicas, intitulada "Avaliação de Políticas Públicas na Comunidade Kalunga", em 2005, e na dissertação de Mestrado em Sociologia ambas pela UFG, intitulada "Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque", em 2008. Este último consiste em um estudo de caso em um dos quatro agrupamentos da comunidade, no Vão do Moleque. Investiguei a origem do grupo a partir da sua reconstrução histórica e genealógica em documentos do Fórum e Igreja de Cavalcante, e também no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no Rio de Janeiro, no Escritório do INCRA em Cavalcante e no Acervo Histórico de Goiás desde o período escravista. Busquei compreender a estrutura e a organização social do negro em Goiás, ou seja, a relação do sistema colonialista com o negro, captando a organização social composta pelos mesmos a partir dessa estrutura, que

as nuances dessa dinâmica de convergência de valores entre o até então par antagônico, universal e particular. Investiga as implicações e jogos de poder investidos no reconhecimento desse grupo do ponto de vista estrutural e organizacional.

O Campo étnico-quilombola

A formulação do artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios de 1988 surgiu no âmbito das comemorações pelo Centenário da Abolição, que contou com o protagonismo do movimento negro brasileiro⁴. O texto aprovado pela Constituinte é o seguinte: **“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”**.

Este artigo inaugura a edificação de todo um aparato universal de comunicação entre os agentes envolvidos na questão, formalizando os termos e inaugurando as diretrizes do que denomino de **subcampo étnico-quilombola** (MARINHO, 2008), a partir da compreensão de campo nos termos de Bourdieu (1989). A institucionalização de um arcabouço de reconhecimento identitário quilombola demonstra que no Brasil a idéia de diversidade cultural ultrapassou a arena acadêmica e comunitária, ganhando respaldo também no campo político, especialmente após o primeiro governo Lula que elaborou ações afirmativas, inclusive o reconhecimento étnico-quilombola, organizado sob a forma de reparação à escravidão colonial que teria perpetuado o país à índices de pior distribuição de renda do continente e de maior desigualdade racial do mundo.

As premissas do campo étnico-quilombola são elucidadas pelas discussões sobre

originou, entre outros, no *habitus* Kalunga. Buscando compreender os diversos processos que resultaram nas 2.228 comunidades remanescentes de quilombo do Brasil na atualidade. A reconstituição familiar do Vão do Moleque se deu pela apreensão das trajetórias individuais onde pude compreender, o *habitus* Kalunga e a sua forma de ocupação da terra, analisando a dinâmica de (re)configuração cultural, a partir do reconhecimento, que resultou na adoção do etnônimo Kalunga, como ícone identitário. Tais dados possibilitaram a elaboração dos conceitos: “eticização”, “campo étnico-quilombola”, “donos da terra” e “negros de verdade”, que explicitarei adiante. Também produzi uma etnografia da comunidade baseada nos dados coletados por observação participante, História Oral, e entrevistas formais e informais. A pesquisa de campo ocorreu no Vão do Moleque, nos povoados de Taboca, Capela, Areias, Curriola e Maiadinha, foram visitadas cerca de 30 residências além de locais sagrados como cemitérios, locais de festejos, capelas, em diversos períodos. Ao todo foram realizadas sete viagens, a mais longa durou 32 dias consecutivos de convívio na comunidade.

⁴ Sobre o Fortalecimento da organização política dos grupos negros e a incorporação da questão quilombola ao seu rol de reivindicações, ver GOMES (1996). GOMES, F. S.. “*Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil*” In: REIS, E. et alii.(orgs.) “*Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*”, São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996.

multiculturalismo, reconhecimento, globalização e identidade, que são transculturalmente constituídos⁵, intermediados por diversos atores que compõem o campo étnico-quilombola – tais como: Governo Federal com seus respectivos órgãos, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, Fundação Cultural Palmares- FCP, além do movimento negro e movimento quilombola, a academia, mídia, as lideranças quilombolas, e demais quilombolas. Esse campo é uma subdivisão de outro maior, o campo étnico, que é composto também pelo campo étnico-indígena e interage com outros campos o cultural, o político, o econômico etc.

Como nas acepções do estruturalismo construtivista de Pierre Bourdieu (1989), a estrutura do campo é dada pelas relações de força entre os agentes (indivíduos e grupos) e as instituições que lutam pela hegemonia no interior do campo, isto é, pelo monopólio da autoridade que outorga o poder de ditar as regras, de repartir o capital específico de cada campo.

A ampliação do debate sobre desigualdade racial, que deu maior fôlego às políticas afirmativas brasileiras, ocorreu a partir do interesse de participação do Brasil na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata promovida pela ONU em 2001, na cidade de Durban, África do Sul. Foi fomentado para tanto uma série de eventos no biênio 2000-2001, o que recolocou a temática racial na agenda nacional ainda do governo de FHC, que iniciou discussões sobre a questão da política de cotas, contrariando o mito da democracia racial. Nesse evento

⁵ A formação de nexos transculturais está relacionado ao processo de globalização e multiculturalismo, onde os fenômenos sociais, culturais e políticos cruzam e transpõem diferentes territórios e nações. Tais lógicas são elaboradas e disseminadas, crucialmente, a partir da organização dos estados nacionais em fóruns políticos comuns, como a União européia e as Nações Unidas, ou blocos econômicos regionais como o Mercosul e a OPEP, entre outros, ou ainda pela participação em organizações intergovernamentais, como a ONU, o Banco Mundial, FMI, OIT, OMC e UNESCO, que regulam e supervisionam um domínio particular da atividade que é de alcance transnacional. As intervenções, em forma de concessões de créditos e outros investimentos e intervenções, podem vir acompanhadas de programas de ajustes estruturais nos diversos domínios (cultura, educação, economia, saúde, infra-estrutura, entre outros) da sociedade, logo a ideologia advinda desses organismos e demais países membros, exercem grande influência na formulação de políticas internas e na própria legislação dos países “beneficiados”, intervindo amplamente no controle das políticas domésticas tornando-se peça fundamental no processo de reestruturação dos mesmos. Para tanto elaboram convenções, simpósios, reuniões e fóruns de discussão e debate onde o sistema de idéias e valores defendidos são impostos e negociados em forma de sanções, incentivos e metas a serem seguidas pelos estados nacionais. Nesse sentido, as ONG’s prestam também papel crucial, apesar de independentes dos governos, trabalham aliados a eles atuando sobre as tomadas de decisões políticas e na condução de assuntos internacionais, a exemplo da WWF, Green Peace, Cruz Vermelha, médicos sem fronteiras entre outros. Logo, é um processo no qual surgem realidades novas, compostas e complexas, que ultrapassam a aglomeração mecânica dos caracteres, produzindo um mosaico de realidades e situações.

registrou-se um vigoroso debate acerca da oportunidade, necessidade e tipologia de políticas públicas de promoção da igualdade racial na sociedade brasileira.

Em 2002, no primeiro governo de Lula, o debate sobre o reconhecimento quilombola entrou definitivamente na agenda pública quando o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga⁶ de Goiás, uma das maiores comunidades do país, foi lançada no âmbito desse governo como plano piloto para a regularização fundiária.

As políticas de reconhecimento implementadas ou fomentadas pelos órgãos responsáveis pelas demandas quilombolas são inspiradas pelos nexos do multiculturalismo, se baseiam em um projeto de governo para o país com uma agenda de ação governamental com viés microeconômico, que busca interpretar e garantir as expectativas dos agentes econômicos, calcada na constatação da necessidade de reverter a baixa taxa de investimento nacional, através da recuperação da poupança pública e da garantia e estímulo do crédito privado.

Procuram garantir um ambiente de confiança econômico e, conseqüentemente estimular o crédito privado, aumentando a eficiência dos gastos públicos, investindo em políticas sociais acompanhada de um rigoroso sistema de avaliação de resultados que visa agir diretamente sobre a desigualdade sócio-racial. Investem também na aplicação de políticas estruturais compensatórias para proporcionar a expansão da capacidade de geração de renda dos pobres (aumento da produtividade ou garantia de valorização do que produzem) aumentando o acesso à educação e qualificação, crédito produtivo popular e terra (reforma agrária). Articulando políticas sociais e crescimento econômico, pretendem preparar a população mais pobre para que aproveitem o crescimento econômico e tecnológico, apoiando a produção popular, para garantir condições de comercialização e acesso a mercados, incluindo o de crédito; descentralizando as ações sociais do âmbito estatal, com estímulo à participação local como forma de aumentar tanto a eficiência quanto a flexibilidade no desenho das políticas sociais; e unificar o orçamento social da União com a coordenação de políticas públicas (RICCI, 2005).

Para o atual governo as políticas sociais compõem um ambiente econômico propício para reverter a dependência do fluxo de capital externo (SCHEINKMAN, 2002).

⁶ A lei Estadual nº11.409/91 baseada em estudo feito pela equipe do Projeto Kalunga Povo da Terra – subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade, o Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992 – foi adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e decretou inicialmente 241,3 mil hectares de terra da comunidade Kalunga como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O reconhecimento a nível Federal ocorreu a partir da inserção de políticas públicas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo, a partir de 2002, que teve a comunidade Kalunga como plano piloto para a regulamentação da terra. A titulação foi publicada em diário oficial da União no dia 20 de dezembro de 2009, com uma área de duzentos e sessenta e um mil, novecentos e noventa e nove hectares, sessenta e nove ares e oitenta e sete centiares, situados nos Municípios de Cavalcante, Terezina de Goiás e Monte Alegre de Goiás, resta agora a desintrusão das terras e devidas indenizações.

É uma verdadeira tentativa de inserção dessa camada da população no mercado de trabalho, com participação na economia de mercado⁷. Aliando, para tanto, cultura e economia.

A articulação dessas políticas de reconhecimento para quilombolas se intensifica a partir desse momento, em 2003, após o longo processo de amadurecimento das concepções que guiavam e norteavam o reconhecimento. À medida que surgiam impasses relacionados ao abismo de sentido entre os postulados jurídico-formais do campo e a realidade das comunidades negras que o governo pretendia regulamentar, ajustes foram sendo realizados ao arcabouço político-jurídico, culminando no Decreto 4.887, desse mesmo ano. Até a formalização desse decreto de regularização, o campo étnico quilombola passou por diversas reestruturações, que influenciou de forma significativa a estrutura de saber e os comandos a serem seguidos pelos agentes pertencentes a esse campo, levando ao que denomino de “eticização”, a nova estratégia de reprodução da comunidade Kalunga, como veremos a seguir.

O saber, ainda dentro da perspectiva teórica da praxiologia bourdieusiana, se estabelece pelas relações de poder travadas entre os agentes que dominam o campo contra os agentes com pretensão à dominação. Nesse arranjo de forças impera quem monopoliza esse capital específico do campo, que por meio da autoridade (Bourdieu chama de violência simbólica) adquirida e legitimada por ser detentor de um saber específico, de títulos, privilégios e esforços, delimita os parâmetros do saber, institucionalizando o que lembrar e o que esquecer. Logo, a estrutura dessa memória se compõe pelas relações de forças resultantes das lutas internas, pelas estratégias postas em prática e por pressões externas, é um espaço pelo poder de ditar as regras, os critérios, as diretrizes e as classificações que serão referência para as escolhas cotidianas dos seus integrantes.

Cada agente estabelece um comando nesse processo, pois são estruturados por essa composição e a estruturam, à medida que a objetivam (ou não). Os saberes, frutos, lucros e ônus obtidos e produzidos coletivamente são distribuídos de acordo com as posições ocupadas por cada um, mesmo que de forma diferenciada. As estratégias de reprodução ou conservação do campo podem indicar a sua estrutura de saber.

O artefato principal de transmissão e aprendizagem é a linguagem, cada campo que tenha autonomia tem a capacidade de traduzir em linguagem própria os problemas e diretrizes relativas ao grupo, sua inculcação se dá por um sistema de percepção mimético

⁷ A linha seguida por essas políticas tem dado ênfase à autogestão solidária nas comunidades de quilombos. Trata-se de uma nova forma de organizar a produção, a distribuição e o consumo dos bens socialmente produzidos, o que significa redesenhar e exercitar na prática das experiências alternativas das comunidades quilombolas um outro projeto de desenvolvimento que integre estes novos sujeitos sociais, historicamente excluídos. Para tanto, além de incentivos e fomentos à organização de cooperativas e associações e à empreendimentos econômicos já existentes, procura-se identificar as vocações e potencialidades econômicas das comunidades, bem como as necessidades técnicas e materiais das mesmas. Devido às pressões culturalistas e essencialistas, a comercialização de bens culturais e ícones identitários se destacaram e passaram a mobilizar diversos integrantes dessas comunidades e a compor a renda desses grupos, logo a cultura se alia à economia.

apreendidos no convívio e diálogo diário da educação e socialização familiar e escolar, que podem legitimar ou não as deliberações do aparato político-jurídico formal do campo, conservando ou subvertendo-as. No caso do campo étnico-quilombola, desde sua formalização em artigo constitucional, podemos afirmar que existe certa coesão dentro do grupo, as ações, práticas e estratégias dos agentes corroboram seu aparato institucional, como demonstrarei com a “eticização” da comunidade Kalunga.

Assim, a linguagem utilizada nas arregimentações político-jurídicas, especialmente o artigo 68, que regularizam, reconhecem e garantem os direitos das comunidades quilombolas fazem parte da estrutura de saber do campo étnico-quilombola, e estabelecem um comando na sua regulação, porque delimitam os critérios qualificativos de enquadramento nessa categoria étnica.

As Comunidades Remanescentes dos Quilombos – Do artigo 68 até o decreto 4.887

A diretriz jurídica constitucional engendrada pelo campo étnico-quilombola, por meio do artigo 68, possibilitou uma ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos por esse artigo, o que acirrou a produção dos novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”. Por meio desse canal de diálogo comum iniciou-se uma etapa de negociação, construção e afirmação da categoria “remanescente de quilombo” enquanto símbolo identitário de um vasto⁸ grupo de cidadãos, distribuídos ao longo de todo território brasileiro, que até então eram “invisibilizados”⁹ por uma legislação que privilegiava e legitimava um determinado tipo de cultura hegemônica.

Esse advento jurídico (ARTIGO 68) implicou numa inovação ideológica e teórica no imaginário político e social no que concerne a grupos negros, étnicos e camponeses no Brasil. Atingiu o direito fundiário, as políticas sociais, distributivas e compensatórias, a historiografia, os estudos antropológicos e sociológicos, no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem esses grupos, também demandou certo preparo por parte dos políticos, legisladores, pesquisadores, movimento negro, dos próprios “quilombolas” e dos demais agentes sociais envolvidos.

Toda essa novidade poderia justificar as dificuldades de interpretação do texto aprovado pela Constituinte de 1988, sua precariedade¹⁰ suscita dúvidas acerca de quem

⁸ Segundo dados obtidos no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA), da Universidade de Brasília, até 2005 foram constatadas a existência de 2.228 comunidades remanescentes de quilombos, das quais apenas 42 haviam sido reconhecidas e só 19 tinham sido tituladas.

⁹ Discutirei esse assunto com mais detalhes à frente.

¹⁰ A precariedade do texto aprovado pela Constituinte de 1988 do artigo 68 é atribuída à pressa e imediatismo em incluir na Constituição Brasileira um artigo que reconhecesse, regulasse e reparasse a herança da escravidão Colonial, simbolizando a retomada do protagonismo do negro nos rumos de sua história em comemoração pelo Centenário da Abolição.

seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo 68, gerando dentro do campo étnico-quilombola, muita especulação, leituras e metaforizações, que acabou promovendo discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre esses grupos e sua estrutura de saberes.

Nessa gênese do campo étnico-quilombola, como nos diz Arruti (2006, p. 70) há uma “alquimia semântica” formada pela adição do termo “remanescente” ao termo quilombo, onde este último é sem dúvida o elemento mais importante. Isso porque, inicialmente, resgata toda uma simbologia relacionada ao mesmo, carimbando e cravando esse marco histórico como um atributo inicial, original, autêntico e fundamental no quadro eletivo de características referentes ao conceito de “quilombola”. Este conceito, ao longo do tempo, amadureceu e se modelou, na medida e de acordo, com o surgimento de desafios impostos pelo abismo de sentido entre os postulados elitistas, culturalistas e românticos que regulamenta e reconhece a questão, nesse primeiro momento, e a realidade das comunidades negras, que o artigo pretendia contemplar.

A utilização do termo “remanescente” é certamente uma tentativa de tornar essas comunidades negras nomeáveis, adjetivando-as para que se fizessem visíveis e aceitáveis, numa fórmula que funciona como solução classificatória por meio da qual se admite a presencialidade do estado de negro/escravo nos atuais quilombolas (*op. cit.*). No entanto, a identificação com uma origem quilombola reforça uma historicidade que remete ao par memória/direito, calcada em reminiscências (documentos, cartas, restos de senzalas, locais emblemáticos) de antigos quilombos, ofuscando a organização social e as relações que se estabelecem nessas comunidades “que estejam ocupando suas terras”, como diz o artigo 68.

Em muitas interpretações desse artigo o marco “fundacional” desses grupos que é transferido da escravidão (Terras de Preto¹¹) para os quilombos é o que estabeleceu, num primeiro momento, os limites e possibilidades de acesso aos direitos instituídos pelo artigo constitucional, porque sustenta o embate entre opositores e simpatizantes da causa.

Essa tensão baseia-se nas discussões acerca do fenômeno “quilombo” desde o período da escravidão até a organização do movimento negro a partir da década de 1970¹². Tais metaforizações desse conceito elucidaram algumas concepções que

¹¹ Até essa metaforização de quilombos contemporâneos em forma de artigo constitucional, tais comunidades eram tratadas pelo Estado como camponeses negros em regime de terras de uso comum e recebiam a denominação de Terras de Preto. Esse termo, embora se limitasse às relações destes com o território, com a terra seria mais amplo por admitir não somente a base de sustentação econômica (agrícola) dos negros, como também as variadas manifestações de resistência, as várias etnias que a compõem, alteridade, organização política, coletividade, tradições, costumes, mas não os reconheciam enquanto grupos identitários.

¹² O embate que envolve o fenômeno „quilombo“ desde a época da escravidão e sua reapropriação nas décadas de 1970 e 1980 passa por diversas fases. Primeiramente, os efeitos produzidos pela conceituação do período da escravidão, que influenciou toda uma geração de estudiosos como Arthur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957), que atribuíam aos quilombos um tempo histórico passado, perpetuando sua existência ao período em

pretendiam resolver as dificuldades do artigo 68 em definir quais grupos negros seriam contemplados pelo arcabouço jurídico¹³.

A partir dessas discussões surgiu o Decreto 4.887, de novembro de 2003, cessando o embate sobre quem poderia ter acesso aos benefícios desse aparato jurídico. De acordo

que vigorou a escravidão no Brasil, além de os caracterizarem exclusivamente como expressão da negação e de isolamento da população negra (SCHIMITT, 2002). Embora embaixados e presos nessa concepção tentaram ampliar o conceito, enfatizando a condição de resistência política e cultural, ao destacarem que esses grupos reproduziam o modo de vida africano e resistiram contra o Estado, com um primeiro grito de independência efetuado por quilombo dos Palmares, na figura de Zumbi, mas não aparece referência à luta contra a escravidão. Na década de 1970, o movimento negro que se organizava passa a ter maior notoriedade frente ao Estado, exercendo pressão e influência, por isso, reestruturaram o conceito do termo, organizando-o sob o ícone da “resistência negra”, com certo teor “comunista”, que no passado teria exercido o papel “revolucionário”. Em seguida, o conceito é remodelado sob uma forma humanista e contemporânea resgatando suas características físicas, sociais e culturais, que se estruturou não só na forma de grupos fugidos no interior das matas no período da escravidão, mas na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante que se perpetuaram em função de suas declaradas finalidades religiosas, beneficentes, esportivas... (ARRUTI, 2006) Logo, a reapropriação do quilombo pelo movimento negro que se estendeu até a década de 1980, sustentam duas ações que vão influenciar o artigo 68 da constituição de 1988, a primeira ligada a contemporaneidade do quilombo com a proposta do quilombismo e quilombos contemporâneos e a segunda ligada a historicidade dos quilombos, em uma associação entre representantes do movimento negro, instituições de pesquisa e Estado que consagram o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro.

¹³ No anos de 1990 a Fundação Cultural Palmares criou a seguinte conceituação: “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (revista IstoÉ, 20/06/90, p. 34). Podemos perceber que a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico predomina. Logo, o abismo entre a noção tomada em seu aspecto de patrimônio histórico e as demandas apresentadas pelos grupos atuais se tornou insustentável. Em 1994, a FCP oficializou outra proposta, muito divergente da anterior: comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos (que) vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA, 1994). A conceituação de Moura (*op.cit*) comporta ao mesmo tempo um teor substancialista e idealizado com um teor pragmático de identidade, respondendo apenas à necessidade de conciliar as demandas dos agrupamentos negros e o ideário político do movimento social. Mas mesmo assim, ainda apresentando uma visão mais tradicional no teor de suas concepções, sem abdicar a “afinidade eletiva” com a cultura, converte de reminiscência histórica em afirmação étnica.

com esse decreto, os remanescentes dos quilombos são os grupos étnicos raciais, que se identificam como tais, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta e à opressão histórica sofrida. Adota a auto-atribuição como critério primordial de reconhecimento. Define uma nova política de regulamentação da terra, sob responsabilidade do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), além disso, define a função da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) como fiscalizadora dos direitos das comunidades, e a Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão do Ministério da Cultura, como zeladora da preservação cultural e da identidade quilombola, que é também responsável pelo recebimento da declaração e certificação da condição de quilombo.

Essa nova conceituação, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e marginaliza o viés culturalista das outras conceituações, pelo menos no plano formal, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica, o da comprovação histórica. No entanto, as exigências culturalistas das outras concepções somada às pressões dos opositores¹⁴ do artigo 68, ainda exercem forças nessa regulação, levando diversos grupos quilombolas, como os Kalunga, a eleger a cultura como recurso qualificativo para o reconhecimento.

A “eticização” da Comunidade Kalunga: a nova estratégia do campo

À medida que a versão romantizada, inspirada no conceito de quilombo colonial, se popularizou, atraiu turistas, acadêmicos e pesquisadores, políticos, jornalistas, fotógrafos, cineastas, entre outros, nacionais e internacionais. Muitos esperam encontrar comunidades atualizadas dos antigos quilombos, presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, misticismos, geralmente relacionados à cultura africana, associando tais comunidades a um símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um

¹⁴ Os do opositores artigo 68, juristas, políticos, acadêmicos, entre outros, em geral seguem uma corrente culturalista/essencialista, utilizam a definição de quilombo do período colonial, que considera quilombo apenas como escravos fugidos, excluindo do contexto as diversas redes sociais constituídas a partir da formação de quilombos, bem como os diferentes meios de apropriação da terra pelos negros que não passam necessariamente pelas relações estabelecidas entre o escravo e o senhor de escravos. Tais opositores, apoiando-se nas brechas deixadas pela precariedade do texto do artigo 68, que deixa em aberto quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo, reinvidicam, para tanto, comprovação histórico/biológica/cultural de que há relação fática comprovadas por uma determinada continuidade cultural, documentada oficialmente e ininterrupta de ocupação da terra e de descendência com os negros que constituíram algum quilombo existente no período da escravidão do Brasil para legitimar os atuais quilombolas, esquecendo-se, porém, que apenas os quilombos destruídos ou atacados pelas forças militares ou capitães-do-mato contratados eram oficialmente documentados, que a atual legislação que regulamenta a questão (por meio do Decreto ministerial 4.887 e outros) adota a auto-atribuição como critério primordial inserindo o ícone étnico e aceita legitimamente a História Oral como método científico de apreensão da realidade.

modelo de luta e militância negra.

Essas pressões, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática de identidade fosse adotada, onde a aparente conservação da cultura de origem daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltariam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer, que quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles teriam (ARRUTI, 2006).

A realidade desses grupos, no entanto, demonstra que é no argumento territorial que seus interesses se firmam. Buscam, primordialmente, a resolução de conflitos fundiários em que sempre estiveram envolvidos, mesmo antes do reconhecimento pela Constituição de 1988, e não o desejo de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do “mundo africano entre nós”, que são associados aos quilombos. Na maioria dos casos, como na comunidade Kalunga, tal luta se iniciou por meio dos direitos à terra, mas devemos considerar outros aspectos, já que as querelas territoriais não esgotam o processo de identificação Kalunga, que existe e persiste enquanto grupo étnico ao longo de sua história como um grupo organizacional (MARINHO, 2008).

Assim, tais comunidades iniciam uma luta tanto por visibilidade e reconhecimento quanto por redistribuição de recursos favoráveis a um desenvolvimento social justo, essa busca vem acompanhada de uma disposição performativa pelos agentes que elegem a cultura como recurso qualificativo para o reconhecimento (SOVIK, 2007), já que essas são as bases em que as diretrizes do campo étnico-quilombola se firmaram.

Diversas dificuldades foram encontradas no caminho dessa luta que iniciou estritamente fundiária. Esbarrou, inicialmente, no abismo de sentido entre a legislação produzida por postulados elitistas e a realidade das comunidades rurais negras que tal arcabouço pretendia contemplar, o que levou a exigência de intensos esforços desses negros para a construção de uma identidade para o grupo, ou melhor, para uma readaptação de sua identidade camponesa, para que contivesse as características próprias de uma identidade de combate pela terra, mas que por outro lado, fosse de descendentes de quilombolas, para trazer maiores chances de sucesso nas ações jurídicas e fazer jus aos olhares “romantizados” do outro.

Ao perceber essa possibilidade (de reconhecimento) a Comunidade Remanescente de Quilombo Kalunga, na esteira de diversas outras comunidades negras¹⁵, iniciou um processo de homogeneização de identificação com o ícone quilombola e com a denominação Kalunga, antes marginalizada, ou seja, por uma identidade cultural específica. Agora, admitem em certo grau o passado de escravidão, se aproximando da categoria do negro, o que alijaria não só socialmente como juridicamente, a exclusão e as desigualdades cada vez mais fortes, e que nesse caso são conjugadas com discriminação sócio-racial.

Para tanto, as lideranças Kalunga, o grupo engajado nesse movimento étnico, reforçam as tradições, especialmente durante o contato com os „de fora“, nos

¹⁵ Segundo a Fundação Cultural Palmares na atualidade 1.408 comunidades foram certificadas. As certidões foram publicadas no Diário Oficial da União – D.O.U.

festejos e outros rituais, procuram resgatar e reinserir costumes abandonados, como a confecção de vasos e botijas de barro, agora comercializados como símbolos da identidade, ou a reinserção do gado curreleiro na região, que vem sendo valorizado enquanto gado étnico, tornando mais lucrativo o abate e a venda da carne nas redondezas.

Essa aproximação da matriz colonial que associa os negros a existência de um quilombo, que denomino de politização ou “eticização”, delimita a nova estratégia de reprodução em uso na comunidade da identidade Kalunga (MARINHO, 2008). Esse processo desencadeou novas dinâmicas, intensificando a alteridade, o embate entre o „nós“ e os „outros“. A comunidade passou a se auto definir quilombola, Kalunga, estabelecendo suas fronteiras e os meios de diferenciação tanto interna como externamente que definem a atual organização social do grupo e que está ligada às estratégias dos processos de identificação étnica que derivam da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” e com a estrutura social definidas pela dinâmica do campo étnico-quilombola.

Diversos membros da diretoria da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante, as lideranças, participam com frequência de seminários de âmbito regional e nacional sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro, nesses espaços eles têm acesso à informações relativas às discussões que ocorrem nesse campo e internalizam a nova estratégia e demais diretrizes. Procuram estabelecer alianças de apoio com outras lideranças de outras comunidades para garantir maior acesso e visibilidade de legisladores e políticos.

De volta à comunidade, transferem o conhecimento adquirido ao maior número de pessoas possível, promovendo uma conscientização da comunidade nos assuntos relativos ao reconhecimento e titulação da terra. Participam ativamente dos rituais Kalunga, promovendo a inserção de outros membros no processo para que tais representações sejam perpetuadas nas próximas gerações, são responsáveis em lidar com o *outro* durante eventuais visitas, se certificam sobre o que pode ser visto e o que não pode, estabelecendo assim um limite étnico entre os Kalunga e “os de fora”.

A criação da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante há cerca de seis anos atrás já é um indicativo de mudança na estratégia, e demonstra a organização das lideranças. Por meio dela é possível angariar recursos e projetos junto à Universidades, organizações não governamentais e órgãos estatais. Diversos projetos na área de desenvolvimento sustentável e de promoção da identidade Kalunga estão sendo implementados graças à mediação da Associação e dos líderes da comunidade.

É dessa forma que o campo se organiza, por meio da reprodução e produção da memória coletiva, apreendidas tanto pelo sistema de constrangimentos institucionais, simbólico e de conduta que limitam as opções do indivíduo (a estrutura social), quanto pelo resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações (a organização social). O resultado dessas escolhas, ou seja, as práticas e ações cotidianas apreendidas através das diversas representações sociais da comunidade, tais como rituais religiosos, festejos, formas de comunicação e organização, técnicas de plantio, pelas escolhas dos bens consumidos, que são traduzidos nos gostos, nas relações maritais e redes sociais de interação, confirmam tal estratégia (*op. cit.*).

A antiga estratégia do campo étnico-quilombola

No Mundo da Vida, longe dessa visão romantizada que por muito tempo orientou o imaginário social e que acabou inspirando as diretrizes desse campo, os atuais “quilombolas” se constituíram, de um modo geral, a partir dos diversos processos de ocupação¹⁶, reunidos sob os termos: Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Irmandade, Terras de Herança¹⁷, decorrentes da decadência do sistema escravocrata, que foram delimitados pelas determinações elitistas e racistas da Lei de Terras de 1850, bem como pela ideologia declarada do “embranquecimento” objetivada, especialmente, pela imigração europeia que estruturou o trabalho assalariado e a industrialização brasileira.

Posteriormente a esse período, como o sistema político brasileiro fora concebido e funcionava guiado por princípios universalistas genéricos, que desconsideravam pertencimentos sociais específicos, pelo menos até a redemocratização, a ideologia do “embranquecimento” aos poucos foi sendo relativizada por algumas teorias igualmente universalizantes, como a idéia da democracia racial (logo transformada em mito) adotada pelo modernismo na conjuntura do Estado novo, reafirmadas no pacto trabalhista do

¹⁶ Mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações aos negros que possibilitavam a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria e terras, comércio, entre outros. Existiam diversas formas de relação entre o senhor, o escravo e a terra que vão desde fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações, herança, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção. Havia, entre outros, a possibilidade de grupos negros permanecerem nas grandes propriedades devido à miscigenação com os proprietários, ou seja, laços consangüíneos com o senhor de escravos que orientavam a permanência nas terras, mesmo que não fosse legitimada pelo senhor. Esses filhos de senhores e escravas, muitas vezes eram alforriados durante os batizados, outras vezes ficavam escravos o resto da vida.

¹⁷ Cada um desses domínios teria uma origem diferente e específica, por exemplo, concessões pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros mais frequentes em comunidades indígenas, como os Chiquitanos localizados na fronteira com a Bolívia, ou os Wassu da aldeia Cocal em Alagoas (PEREIRA, 2007); situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários permitiram a permanência das famílias de antigos escravos, ou eles próprios se miscigenaram com escravos dando origem a grupos negros com domínio legítimo sobre a terra, mas que se tornaram terras devolutas pela falta de legalização da documentação que comprovaria o domínio legítimo sobre a terra, como no caso de parte da comunidade Kalunga; e nos domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas redondezas de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos, como é o caso de outra parte da comunidade Kalunga e diversas outras comunidades remanescentes de quilombo pelo Brasil, como a comunidade Rio das Rãs em Bom Jesus da Lapa na Bahia (SILVA, 2000), ou do Mocambo em Alagoas (ARRUTI, 2006).

estado nacional desenvolvimentista da ditadura, que se sustentava na miscigenação entre as raças. O mito da democracia racial para alguns antropólogos como Maggie (1996) Fry, (1995-1996) e Schwarcz (1999), antes de ser uma “falsa consciência”, é um conjunto de valores que tem efeitos concretos nas práticas dos indivíduos. Esse paradigma de universalização, logo, acabou legitimando um tipo específico de cultura hegemônica no país.

Entre os Kalunga essa ideologia do “embranquecimento”, seguida do mito da democracia racial, influenciou e ditou os termos da antiga estratégia de reprodução do grupo (pré-artigo 68), informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga. Essa estratégia ainda nos dias de hoje pode ser percebida nas falas de alguns moradores da comunidade quando indagados sobre a identidade Kalunga. Afirmam que “não sou Kalunga, eu não sou bicho e nem preto” e por outro lado, “não sei de escravidão não, teve esses trem pro lado de lá” em outras ocasiões se fazem de rogados e de humildes “eu não entendo disso não, não entendo as letra não, eu sou boba”. Esses discursos demonstram a negação da cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga.

O “embranquecimento” da população do Moleque propiciada pela descendência com algum branco foi e ainda é (embora de forma latente) cultivada, como herança do período escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais. Para Cunha (1985), na escravidão o “branco” era o proprietário escravizador e o “negro” o produtor escravizado, mesmo se o “branco” (proprietário/escravizador) possuísse eventualmente uma mais forte afro-descendência, do que seu “negro” (escravo), mesmo quando, ainda que minoritariamente, o escravista era um africano ou um afro-descendente, ele se comportava com seu “negro” como qualquer outro “branco”. Na comunidade Kalunga essa noção racista de *status* e poder pelo “embranquecimento” é traduzida pelo critério de terras legítimas, herdadas da Lei de Terras de 1850¹⁸ e é

¹⁸ Silvia (1996) apontou aspectos importantes relativos a legislação do Império que “fornece evidências substantivas à tese do afastamento do negro da posse e da propriedade da terra”. Segundo a Lei de Terras de 1850, que tinha como intuito principal acabar com o sistema de sesmaria e controlar a ocupação territorial do Brasil, toda terra que “§2º não se acharem no domínio de particular por qualquer título **legítimo**, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo geral ou Provincial; §4º e as que não se acharem ocupadas por posses, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei” eram consideradas terras devolutas. A terra na nova perspectiva adotada pela lei deveria se transformar em uma valiosa mercadoria capaz de gerar lucro tanto por seu caráter específico quanto pela sua capacidade de produzir outros bens. Procurava-se dar à terra um caráter mais comercial, e não apenas de status social como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial (*op. cit.*). A lei de Terras tinha como intuito garantir que os europeus e negros libertos deveriam ser mão-de-obra e não novos potenciais produtores donos de terras, a única maneira de afastar a curto prazo os colonos e os negros da propriedade da terra era valorizando-a e tornando-os debilitados de possuí-la. Dessa forma, os pequenos lavradores (europeus e negros) sem recursos mantiveram-se alijados ou postos em segundo plano no processo de apropriação legal da terra. O não acesso à propriedade a uma grande parte da população irá garantir ao Estado Republicano um grande contingente de mão-de-obra.

utilizado para classificar os Kalunga em “donos da terra” e “negros de verdade”.

Os “donos da terra”, afirmam ter uma procedência e domínio das terras diferente dos moradores associados à região do Quilombo, o Vão de Almas, enfatizam a figura do “branco” na filiação em detrimento da do “negro”. O “branco” estaria associado à posse legítima, liberdade, *status*, poder e aos dominantes, enquanto que o “negro” estava associado à escravidão, ocupação indevida de terras, luta, resistência, conflito e aos dominados. A aproximação com a categoria “branco” credenciaria esse grupo a tudo que estava associado a ela. Consideram-se “mais claros”, “mais qualificados” (no sentido estético) pela relação com o Senhor.

Essa noção de terra legítima entre os Kalunga aparentemente herdou, tanto a noção de status social que a terra possuía antes da Lei de Terras, quanto a noção de status de mercadoria inaugurada pela lei. A posse da terra legítima, nesse sentido, justificada via parentesco com algum proprietário **legítimo** nos preceitos da Lei de Terras, é o que os torna “donos da terra”. No caso da família Santos Rosa do Vão do Moleque o personagem histórico que os credencia como “donos da terra” é Luciano Alves Moreira, proprietário da Fazenda Curriola¹⁹, que hoje é ocupada por seus bisnetos e tataranetos, todos Kalunga.

Enquanto que o grupo de moradores do Vão de Almas são identificados pelos molequeiros, como os “negros de verdade” pela maior ligação com os negros que constituíram os quilombos da região, e pela forma com que se apropriaram da terra. Tal distinção orienta uma dicotomia de pertencimento e identificação entre os que se consideram “donos da terra” e os que descenderam do quilombo colonial, “os negros de

¹⁹ Essa informação foi transmitida pelos descendentes de Luciano, integrantes da família Santos Rosa, que reconstruíram sua filiação, via relatos orais, até o senhor que teria vivido, aproximadamente, no período de 1850. A partir desses relatos, empreendi uma pesquisa Histórica no Fórum de Cavalcante, nos cartórios de terra e civil, a documentação estava incompleta e desordenada, várias páginas haviam sido destruídas pelo tempo ou simplesmente desaparecido, os registros iniciam no ano de 1880; e na Paróquia de Cavalcante, onde analisei registros de casamento, estes em ótimo estado de conservação e organização, mas constavam somente a partir de 1919. Segundo os relatos havia duas possibilidades de miscigenação desse senhor com negros, o que justificaria a cor e permanência desses descendentes nas terras de Luciano até os dias atuais. Uma das filhas de Luciano teria engravidado de um negro, gerando diversas lendas, e Luciano teria criado o neto bastardo, como legítimo. A outra possibilidade é de que Luciano havia tido duas mulheres, uma branca chamada Joanna, e outra negra de nome Rosa. A filha do matrimônio com Joanna, Luiza Alves Moreira, teria se casado com Vidal Santos Rosa (negro) e constituíram um lado do tronco familiar dos Kalunga do Vão do Moleque. Os filhos de Rosa formam outro tronco da família Santos Rosa. Durante a investigação histórica não consegui achar nenhum tipo de documento que comprovasse a existência desses personagens, a não ser de Risolina, filha de Rosa de um segundo casamento. Ver Marinho (2008). A noção de Terra legítima entre os Kalunga herdou, tanto, a noção de status social que a terra possuía antes da Lei de Terras, quanto, a noção de status de mercadoria inaugurada pela lei. A posse da terra legítima, nesse sentido, justificada via parentesco com algum proprietário **legítimo** (no caso da família Santos Rosa do Vão do Moleque é Luciano Alves Moreira, proprietário da Fazenda Curriola) nos preceitos da Lei de Terras, é o que os torna “donos da terra”.

verdade” (MARINHO, 2008).

Essa diferenciação dentro da comunidade pode estar relacionada com a heterogeneidade da categoria negro no período da escravidão, já que alguns elementos de distinção que eram utilizados no passado são recrutados no presente, transmitidos como nas acepções de Bourdieu (1989) pela estrutura social, é provável que essa estratégia do “embranquecimento” seja marginalizada ou até mesmo abandonada em breve, já que não corroboram mais as diretrizes do campo étnico-quilombola.

Modernidade Eletiva

Paradoxalmente, essa ideologia predominante que privilegiava um tipo de cultura hegemônica compartilhada pelo Estado e pela academia brasileira até então, ao ignorar, desprestigiar e marginalizar esses grupos e situações, no âmbito das políticas e do conhecimento, acabou contribuindo para sua perpetuação. Para compreendermos como se deu esse processo é preciso fazer uma inflexão sobre os pressupostos básicos dessa concepção em âmbito internacional para depois compreendermos como eles foram apropriados no contexto brasileiro.

A percepção da política liberal do igual respeito, atualmente é tida como hegemônica, historicista e elitista, porque se ampara de certo modo no ideário iluminista de que a satisfação da dignidade humana se daria apenas por meio da emancipação do indivíduo pela racionalização e ciência. Tal autonomia só se daria com o almejado descolamento da cultura, dos valores da coletividade, da tradição, porque permitiria a ampliação das possibilidades de fontes de ordenação da vida social. A cultura se tornaria um arranjo possível, mas não exclusivo, isso porque os sentidos produzidos no seu âmbito só prestam ao entendimento para os que participam da lógica da cultura, da comunidade em questão.

Dentro dessa ética comunitária, todos os valores e normas são determinados dentro dos limites do grupo, só valem dentro dele e não pode ser estendido a outros, em uma direção alheia à da comunidade o indivíduo fica impossibilitado de usar a razão, porque não há padrões de medida comum. Nessa acepção, não seríamos homens fora da cultura, mas ela não pode ser todo nosso destino e sim um meio para alcançar liberdade. Como nos lembra Rouanet²⁰ “(...) não somos humanos fora da cultura, mas não seremos

²⁰ Esse argumento se contrapõe ao ideal historicista de Herder (Idéias para a filosofia da história da humanidade, 1784/91), em uma reação ideológica conservadora contra o furacão universalista que rondava a França, apesar das críticas de Collingwood (A idéia de história, presença, Lisboa, 1978) e o fiasco fascista e nazista europeu. Se firmando sobre os valores da particularidade, os historicistas estavam se defendendo da razão subversiva do Iluminismo, que queria refazer em toda parte a cidade dos homens, à luz de princípios universais de justiça. Para ele, toda moral finca suas raízes no *Volksgeist*, como cada povo tem o seu *Geist*, os valores são múltiplos, únicos e incomensuráveis, mas balizados na tradição, numa tentativa de conservar a sacralização que o Iluminismo secularizou. O relativismo cultural, em certa medida, é herdeira desse pensamento, todos os valores são situados e é também o *genius loci* que determina tudo o que a comunidade pensa e sente, com a diferença de que a referência não é mais o *Volksgeist* e sim o *Kulturgeist*, ou seja, a cultura e não a raça ou nação, que define o horizonte do que pode ser visto e fornece todos

homens livres se não pudermos, sempre que necessário, assumir uma posição de exterioridade com relação ao mundo social” (ROUANET, 1993, p.276)²¹. Isso possibilitaria ao homem “ousar saber”, nos termos kantianos, ou seja, ousar transpor os limites das malhas da sua cultura para entender sob quais bases foram construídos os arranjos da estrutura social, política e econômica. Conhecer a sua cultura e a si mesmo para conhecer o “outro”, sua cultura e disposições, e assim, praticar a tese da racionalidade universal, de que todos os seres humanos têm a capacidade de usar sua razão, e que por isso, não existiria diferença quantitativa ou qualitativa entre homens, mulheres, brancos, negros, judeus, cristãos, mulçumanos, budistas..., logo todos devem ser tratados como iguais, livres e dignos.

Superado os entraves da cultura e em um ambiente democrático, de trabalho livre, individual e criativo, o acúmulo de conhecimento gerado proporcionaria a emancipação humana, autonomia intelectual e o enriquecimento da vida diária de todos os homens e mulheres, de todas as nações e culturas, raças e etnias, forjando a mais transcendental e universal das categorias: a Humanidade.

Logo, nesses termos, os fenômenos de uso e ocupação da terra por grupos negros e indígenas, bem como a existência de grupos minoritários que tentavam perpetuar e preservar seu modo de vida, sua cultura, suas tradições, estariam fadados ao desaparecimento, seriam valores, usos, costumes e hábitos atrasados e conseqüentemente condenados a supressão, seriam formas residuais ou de sobrevivência de um modo de produção extinto e indesejado, porque poderia se tornar um entrave, um obstáculo para o desenvolvimento de estruturas cognitivas universais, impedindo a auto-realização individual racional.

Entretanto, é pertinente ressaltar, como nos lembra Habermas (1984), ao sistematizar a análise weberiana sobre o estabelecimento da modernidade, que as afinidades e contrastes de desenvolvimento entre o sistema capitalista, o núcleo familiar e o Estado Moderno é que estabelecem a estrutura de manifestação do racionalismo na emergência da modernidade. De acordo com o desenvolvimento, abrangência e força de cada uma dessas instituições é que podemos compreender como se deu as formas de

os critérios de conhecimento e avaliação. Nessa perspectiva, a tradição não é mais aquilo do que devemos nos libertar, mas a matriz uterina que nos envolve do nascimento à morte, e que não podemos descartar sem risco individuais e coletivos. Somente dentro da tradição o homem seria plenamente humano.

²¹ Ainda para Roaunet (1993), a comunicação é a condição *sine-qua-non* para a igualdade e liberdade do projeto iluminista, “[...] todos os homens são ou devem tornar-se iguais sim (...), mas são iguais por serem dotados do atributo comunicativo por excelência que supõe o direito e a capacidade de apresentar argumentos e refutá-los. (ROUANET, 1993, p.280). A prática dialógica abriria possibilidade para a existência de uma comunidade argumentativa intercultural, objetivando o aumento de espaços de liberdade, para criticar, explicar e entender as normas as quais uma dada comunidade está submetida, validando-as ou não, para vislumbrar outras possibilidades de organização social, para conhecer a diferença, para trocar experiências, dúvidas, desejos, sonhos com outras comunidades culturais.

racionalização e institucionalização²² das esferas culturais, em cada contexto, quais parâmetros e diretrizes os indivíduos utilizam para orientar os aspectos subjetivos da personalidade, as disposições de comportamento e as orientações de valores típicos da conduta metódica de vida, e também as possibilidades de existência e perpetuação dos estilos de vida de contraculturas e/ ou de minorias.

Diferente do contexto²³ de onde emergiram os elementos necessários ao desenvolvimento dessa universalidade emancipatória iluminista, encontramos em todo o planeta diferentes estágios e termos de desenvolvimento, alguns inéditos e exclusivos a determinado local e conjuntura, variando ao redor do mundo, de acordo com os contextos sócio-histórico, econômico e político, exercendo, cada qual, diferentes relações de força nessa regulação, como exemplificaremos com o caso brasileiro.

É possível encontrar ao mesmo tempo, em todo o planeta, sistemas políticos que resistem e negam ideais de cidadania, em outros o fim de regimes totalitários deixam como herança para as diferentes etnias que as compunham no passado, o desafio da reconstrução e convívio étnico. Também nos deparamos com diversas formas de religiosidades, dentro e fora das democracias ocidentais, algumas delas fundamentalistas e totalitárias, com tendências agressivas, xenofóbicas e/ou terroristas. Em outros ambientes há manifestações da sexualidade, além da emergência de migrantes e/ou minorias e mulheres²⁴ que ressignificam a memória²⁵ e/ou o corpo, balizando-se em

²² Ele indica as três fases de racionalização ocidental, primeiro cultural, no qual as esferas culturais de valor se diferenciam das visões de mundo da tradição metafísico-religiosa transmitida pela herança grega e judaico-cristã, posteriormente com a racionalização da sociedade, onde cada esfera cultural assume um forma institucionalizada. Os valores da ciência e tecnologia se cristalizam na empresa científica, representadas pelas universidades e academias e passaram a se reproduzir de acordo com a racionalidade cognitivo-instrumental, a arte e a literatura, resumida pela empresa artística, responsáveis pela produção, distribuição e recepção de arte bem como a mediação da crítica da arte, seguiram uma razão estético-expressiva, enquanto o direito e a moral, consecutivamente objetivados pelo sistema jurídico e a congregação religiosa, assumiram uma orientação prático-moral. E finalmente, a racionalização também inclui aspectos da personalidade, caracterizado por disposições de comportamento e orientações de valores típicas da conduta metódica de vida, e também dos estilos de vida da contracultura (Habermas, 1984, p. 165-167; 237-240).

²³ A ideologia produzida na efervescência dos acontecimentos do início da modernidade passou a orientar e dividir o mundo segundo padrões e critérios universais e hegemônicos, mas que foram localmente produzidos, inicialmente na Europa Ocidental e Estados Unidos da América, e contextualmente desencadeados, a partir do Renascimento, Iluminismo, Revolução Francesa e Industrial etc.

²⁴ Para Susan Wolf (in: TAYLOR, 1998) existem especificidades quanto ao caso das mulheres, já que o seu reconhecimento ocorreu há muito tempo, portanto, enquanto grupo não estão remotamente ameaçadas com o risco de aniquilação enquanto grupo social distinto. A questão em relação às mulheres é que sua e América Latina, Buenos Aires, 1989.

sistemas de práticas performativo-identitárias, algumas ultrapassando fronteiras espaciais e temporais de identificação.

À medida que os valores e ideais iluministas se alastram e infiltram nesses cenários são tomados e alocados de forma instável, irregular e ocasional, por isso, geram resultados e situações diversas, mas também díspares em relação ao que esses ideais pressuporam.

Esse processo é incitado e impulsionado pelo intenso fluxo de informações, bens e produtos, pelo desenvolvimento de conectividades-comunicacionais, pelo encurtamento dos espaços, e rompimento de fronteiras característicos do processo de globalização²⁶ atual. A irradiação dessas idéias engendra múltiplos e indissociáveis rearranjos, particulares e específicos, porque decorrem de um acirrado entrecruzamento de afinidades eletivas entre os ideais de igualdade e liberdade iluministas com os diversos contextos e culturas locais, cada qual guiados por valores específicos à sua cultura, marcadas por diferentes planos e condições de desenvolvimento sócio-econômico, cultural e político.

Onde há elementos e realidades eletivamente afinadas com os ideais iluministas, produzem situações mais próximas ao que os ilustrados ambicionaram, em ambientes muito diferentes, tais idéias se ressignificam e se reestruturam a luz dos valores locais. Assim, à medida que as configurações sociais expressas pelos ideais e valores iluministas para a modernidade se espalham²⁷, estabelecem relações dialéticas não redutíveis à

²⁵ Refiro-me a “memória social” compreendida como todo conhecimento do passado partilhado por um grupo e por ele validado como conhecimento verdadeiro ou passível de ser transacionado, remeta-se ele a um passado presumidamente testemunhado (expresso seja por um registro físico fixado, seja por um relato transmitido) ou a um momento fundacional (da origem das coisas). A memória social porta o sentido de existência contemporânea e que conduz o sentido de continuidade histórica (CHAUÍ, 1995). Essa formulação acolhe tanto a memória mítica quanto a memória histórica, em uma tentativa de superar os conflitos sobre mito e história, levando em consideração o pressuposto de Sahlins (1990) que defende que as pessoas de determinada cultura também “representam” suas interpretações do passado no presente em que vivem, sendo que estas interpretações podem comportar certa compreensão e vivência de sua história atravessada ou não por determinados mitos daquela cultura e suas concepções de tempo e espaço.

²⁶ A globalização é aqui entendida como um processo de aprofundamento da integração econômica, política, social e cultural, admitindo que esse processo suporta os indivíduos e grupos que se opõem à globalização, e à outras formas políticas, sociais e culturais hegemônicas e que fazem uso da integração transcultural para se organizarem em movimentos contracultura. Esse processo se impulsionou pela produção, disseminação e instantaneidade tecnológica dos meios de comunicação e transportes.

²⁷ Não pretendo com isso afirmar que tais ideais tenham se tornado um organismo vivo autônomo e auto regulador, os jogos de poder investidos nas articulações desse ideais será trabalhado mais adiante.

determinação causal direta ou “influência” no sentido tradicional (Löwy, 1989), com outras ideologias e com os padrões culturais particulares geograficamente localizadas, o contato se dá num tempo e espaço descontínuo, aleatório e permeável, porque transita por diferentes meios, canais e mídias atravessando assimetricamente *o aqui e o agora*.

O termo “afinidades eletivas”, nesse sentido, é propositadamente emprestado de autores clássicos, por abrir possibilidades para a compreensão de realidades e relações complexas, pela superação de um reducionismo “correlacionista”. Foi usado por Alberto, o Grande (século XVIII), Wolfgang Goethe e Max Weber, que no fim do século XIX e início do XX, utiliza o termo dando-lhe o *status* de conceito sociológico, ao estudar a relação dos interesses de classe com as visões de mundo e doutrinas religiosas com as formas de *ethos* econômico, mantendo uma idéia de escolha recíproca e de atração. Esse conceito se realiza pela interveniência da mediação, interação, da fusão, da metamorfose, pra Löwy (1989)

É um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação “expressiva” entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como “expressão” de um conteúdo político ou social). (...) Naturalmente, a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas ou sociais. (...). Neste sentido, uma análise em termos de afinidade eletiva é perfeitamente compatível com o reconhecimento do papel determinante das condições econômicas e sociais. (Löwy, 1989, p. 18).

Acredito também que a utilização desse conceito consiga superar as limitações de outros termos que tentam compreender o movimento das culturas. Podemos identificar certo consenso (mesmo entre os essencialistas e culturalistas) quanto à inexistência de culturas puras e que as combinações sincréticas são a regra geral. No entanto, o termo sincretismo ainda guarda uma conotação negativa, ligada à situação de dominação e passividade, muitos autores preferem utilizar outros conceitos, como fluxo e hibridismo, assumindo serem conceitos mais aptos a traduzirem o que acontece no contexto da modernidade avançada, mas há controvérsias, já que dão uma idéia de abertura de espaços novos de enunciação que redesenham a geometria das relações culturais contestando as hierarquias de poder.

No itinerário do termo realizado por Löwy (1998) é indicado certa maleabilidade de sentido do mesmo. Utilizado da alquimia à sociologia, indica uma atração recíproca, um movimento de convergência, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão, culminando **ou não** em um novo produto, sua percepção se dá “a partir de uma certa analogia estrutural” (*op. cit.*, p.23). Segundo o autor, o termo admite quatro graus ou níveis de afinidades eletivas que vai da combinação pura e simples de reciprocidade estática entre seres, à eleição ou atração recíproca, já indicando uma escolha ativa de convergência de idéias ou pensamentos, à articulação entre parceiros ou autores gerando inclusive, o que se poderia denominar de “simbiose cultural”, em que os seres permanecem independentes, mas organicamente ligados, até a criação de uma figura nova a partir da fusão de dois elementos constitutivos.

O conceito de “afinidades eletivas”, logo, pretende explicar a formação desse

cenário diverso de intercâmbio de elementos, valores e símbolos, que através de fronteiras cada vez mais fluidas admitem trânsitos, fluxos, e ressignificações constantes, demonstrando que houve uma alteração dos ideais originais do projeto da modernidade em muitos locais, que possibilitou o reencantamento na cultura, e a eleição do particularismo como um objetivo universal.

A Modernidade no Brasil

No caso do Brasil o acesso aos ideais iluministas de modernidade esteve condicionado à sustentabilidade da empresa colonizadora e escravocrata portuguesa até os séculos XVIII e XIX – com marcante influência do Marquês de Pombal –, quando embarcou no bojo de um ambíguo processo de libertação, tendo como representantes ilustrados participantes da Inconfidência Mineira e Revolução Baiana, entre outros influentes como José de Alencar, Anísio Teixeira, posteriormente com Lourenço Filho, Fernando de Azevedo, Monteiro Lobato, Hermes Lima, Gilberto Freire, Paschoal Lemme, Afrânio Peixoto, dentre outros.

Tal ambigüidade se caracteriza pelo particular, complexo, tácito e explícito debate sobre a formação de portadores sociais de um “projeto” iluminista que se implantava no país. Ao mesmo tempo, constituídos e contextualizados pelas dubiedades entre burgueses e latifundiários escravistas, entre os embates dos ideais de cultura e educação “humanistas” e tecnicistas, marcados pelas costumeiras indistinções entre público e privado, ou seja, pelos contrastes da realidade colonial, paternalista, escravista e tradicional, e do “dinamismo da Métropole”, de construção do Estado-nação enquanto processo político-cultural articulado com o próprio avanço do Capital e valores modernizantes, como exigência das mudanças ocorridas em escala mundial na estrutura sócio-econômica de cada país. O Brasil buscou incorporar o liberalismo europeu sem rupturas, tentando conciliar as leis penais e a escravidão, o militarismo e a religiosidade.

Tais paradoxos permitiram que as influências iluministas chegassem sob a forma daqueles princípios universais mais esparsos e abstratos que viajaram no tempo, em momentos históricos distintos e distanciados de sua fonte de origem e de manifestação imediata. A emancipação humana iluminista jamais se realizou nos termos do “projeto da modernidade”, em alguns casos e situações acabou se transformando no seu próprio contrário, como ocorre com a ressignificação da cultura adotada como princípio universal de realização da dignidade humana na atualidade.

Presentes desde a “geração modernista de 1870”, ainda no clima modernizante dos últimos anos do Império, tais valores iluministas se expressavam nos ideais de progresso e civilização. Os modernistas de 1922 se ampararam na razão das Luzes como instrumento de transformação da nossa formação cultural e da sociedade como um todo. Foram expressas diante a recusa moral dos colonizadores, anunciadas na construção de nexos de sentido entre “formação” e “produtividade”, por vezes em detrimento da própria constituição de uma idéia de cidadania no país, como afirma Botelho (1999). Na mesma medida em que aguçava as aspirações de progresso, a modernização da sociedade brasileira expunha, no entanto, as próprias fraturas e ambigüidades da nossa realidade.

A democracia racial, recentemente (desde a década de 1990) denunciada enquanto mito se desenvolve especialmente diante desse enorme desafio de inserir o Brasil no

mundo livre e democrático moderno na conjuntura do Estado Novo (1937-1944), surge em oposição ao racismo e ao totalitarismo nazi-fascistas. Enfatizavam a idéia de ação externa e social em oposição à idéia de propriedades e diferenças inatas, da idéia de plasticidade humana, que se baseava no argumento de que o Brasil teria sido percebido historicamente como um país onde os colonos portugueses (representantes do branco) tinham uma fraca, ou quase nenhuma consciência de raça (FREYRE, 1933). A miscigenação era desde o período colonial disseminada e moralmente consentida, os mestiços, desde que bem-educados eram regularmente incorporados às elites. Na opinião de Schwarcz (2001)

Uma das especificidades do preconceito vigente no país é seu caráter não-oficial. Enquanto em outras nações se adotaram estratégias jurídicas que garantiram que a discriminação fosse amparada pelo corpo da lei, no Brasil, desde a promulgação da República, afirmou-se a universalidade dos direitos (p. 54)

Assim, observamos, especialmente na República Brasileira, mesmo a partir do século XX, que o ambiente propício e ideal de realização da emancipação humana segundo os pressupostos iluministas nunca se concretizou. A herança colonial, paternalista, coronelista e ruralista que predominou no Estado brasileiro (podemos dizer que essas características definitivamente ainda exercem influências, apesar de apresentar índices de combate a esse conservadorismo) dificultou o desenvolvimento pleno do Estado Moderno, ou seja, de um sistema econômico que tenha institucionalizado e dado condições efetivas de funcionamento aos direitos dos agentes econômicos (Estado Liberal), dentro dos limites compatíveis com os objetivos superiores da justiça social e da preservação da natureza (Estado Social).

Esse fator, somado a outras complicações, teria levado o Estado Brasileiro a falhar em garantir imediatamente a **todos** os cidadãos, especialmente os negros, o direito e a capacidade plena de participar dos seus processos decisórios do Estado, o que foi agravado ainda mais pelo estabelecimento de sistemas políticos autoritários, como na Era Vargas (1931-1945) e na Ditadura Militar (1964-1985), que restringiu não só a cidadania civil e política, durante grande parte do século XX, impedindo as condições efetivas de exercício da liberdade de pensamento e de expressão, mas também as condições efetivas de funcionamento à democracia e aos direitos humanos.

Para Jessé Souza (2003), a formação desse padrão especificamente periférico de cidadania e subcidadania é inaugurado pelo Estado Novo, demonstrando que as disparidades sociais brasileiras têm origem moderna.

A desigualdade social e racial, na qual se subscreveu a transição do trabalho escravo para o assalariado e a ocupação de terras, e no qual se firmou as bases da industrialização e urbanização brasileira, inserida no contexto do ideal de nação do movimento modernista, que via a mestiçagem como uma virtude da sociedade brasileira, agravadas com o pacto trabalhista do Estado nacional-desenvolvimentista da última ditadura, se mostrou um entrave ao direito e a capacidade plena de obter, sem prejuízo para os indivíduos e sem danos para o meio ambiente, os bens e serviços necessários ao próprio bem-estar.

A análise de Souza (2003), ao refletir sobre a modernidade periférica, da obra *"Integração do Negro na Sociedade de Classes"* de Florestan Fernandes, é elucidativa

dessa questão. Este estudo trata da situação dos negros do período de 1880 a 1960, embora tal análise tenha ocorrido apenas na cidade de São Paulo podemos refletir sobre a amplitude desse processo. Ele observa que os negros e mulatos tiveram “o pior ponto de partida” na transição da ordem escravocrata à competitiva, já que tinham como adicional o racismo e o abandono do liberto à própria sorte durante todo o processo de desagregação da ordem servil e senhorial. Isso significa, segundo o autor, que os antigos senhores, em sua maioria, o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição, jamais se interessaram pelo destino do liberto, que se viu responsável por si e seus familiares sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver na nascente economia competitiva de tipo capitalista. Fora do contexto tradicional ele precisava se adaptar e tentar ascender na nova ordem.

No entanto, tal adaptação se esbarra na ausência dos pressupostos sociais e psicossociais essenciais para o sucesso em um ambiente concorrencial. Essas características dependem de uma pré-socialização em um sentido pré-determinado, que faltava em qualquer medida ao ex-escravo. A ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior, tornava-o especialmente vulnerável a um tipo de comportamento reativo e ressentido em relação às demandas da nova ordem. Logo, os libertos tendiam a confundir as obrigações do contrato de trabalho e não distinguia a venda da mão de obra da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre. Assim, era comum a recusa a certos tipos de serviço, a instabilidade no trabalho, a indisciplina contra a supervisão, o fascínio por ocupações enobrecidas, tudo conspirava para o fracasso na tentativa de ascensão da nova ordem e para a confirmação do preconceito. Essa realidade acabou os levando ao prefigurado destino da marginalidade social e da pobreza econômica. Faltava-lhe vontade de se ocupar com as funções consideradas degradantes, que retomavam ao passado de servidão, peso que os imigrantes italianos, por exemplo, não possuíam.

Para os negros brasileiros que sobreviveram à escravidão restou o déficit de políticas públicas que proporcionasse sua integração à sociedade, o que os restringiu do acesso de bens e serviços, culminando num frágil exercício da cidadania, contribuindo para uma profunda desigualdade sócio-racial e para a “invisibilização” do negro e indígena, tanto no meio rural, quanto urbano, que por sua vez, contribui com o mito da democracia racial.

Pesquisas produzidas na Universidade de São Paulo (USP) e publicada na PubliFolha, comprovam essa natureza “mascarada/escondida/negada” da discriminação racial ainda hoje no Brasil. Em São Paulo no ano de 1988, 97% dos entrevistados afirmaram não ter preconceitos; 98% disseram conhecer sim pessoas que revelaram existência de discriminação racial (SCHWARCZ: 2001, p. 76). De acordo com a profa. Lilia Mortiz a “conclusão informal da pesquisa era, assim, que todo brasileiro parece se sentir uma “ilha de democracia racial”, cercado de racistas por todos os lados” (SCHWARCZ: 2001, p. 54).

No entanto, no âmbito rural, essa situação, também possibilitou a permanência elusiva desses negros em seus territórios, onde produziram e cultivaram um modo próprio de ser, sentir, de sobreviver, de se comunicar, de celebrar à margem da cultura hegemônica, universal, mas inscrita no seu âmbito. Sem um Estado que os reconhecesse e pudesse corroborar sua autonomia política, econômica, civil e social, o que afirmaria as bases de uma sociedade igual, livre e justa, restou para o núcleo familiar, para a ética

comunitária, para a experiência subjetiva a tarefa de assegurar a continuidade entre passado, presente e futuro e garantir a integridade psíquica, bem como o mínimo de segurança ontológica que permite enfrentar o contexto de risco e a sensação de insegurança que caracterizam o mundo atual desabitado do sagrado.

Como bem nos elucida Fernandes, a família negra, no entanto, não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoístas o que leva à perpetuação das condições de desorganização social de negros e mulatos. A ausência da unidade familiar como instância moral e social básica pode ser associada como continuidade da política escravocrata brasileira, que desde os primeiros contrabandos negreiros procurou impedir qualquer forma organizada familiar ou comunitária da parte dos escravos. Assim, a vida familiar desorganizada aliada à pobreza era responsável pelo fraco vínculo de solidariedade comunitário e associativo e por uma atitude predatória.

No contexto rural do centro-oeste brasileiro a força desse capitalismo competitivo se esbarra nas dificuldades de comunicação dessa região com as demais, em parte, por causa da pobreza da região, incapaz de obter meios eficientes pra vencer as enormes distâncias que a separavam dos portos do litoral, o que acabou refletindo negativamente sobre o comércio de exportação e importação, freando qualquer possibilidade de desenvolvimento provincial. No momento da abolição, essa região, após a decadência do Ouro, experimentava a transição de uma economia agrária, fechada, de subsistência, que produzia apenas algum excedente para aquisição de gêneros essenciais (como sal, ferramentas, querosene) para um povoamento heterogêneo baseado na pecuária extensiva, que não propiciava a criação de centros urbanos significativos. Na região, onde está localizada a comunidade Kalunga, durante o século seguinte, a monocultura e a criação de gado foram as principais atividades dessa região, que ocorreu de forma heterogênea em todo o Estado. Esse fato, possibilitou que a comunidade permanecesse em suas terras efetuando um controle do contato com a sociedade inclusiva.

Embora o contexto das comunidades rurais negras do centro-oeste se distancie em certa medida da realidade do negro urbano paulistano, como os analisados por Fernandes, é possível observarmos que algumas dessas dificuldades de organização familiar refletem a situação da comunidade Kalunga na atualidade e teria contribuído para sua perpetuação naquele território. Assim, a família Kalunga mesmo desorganizada, consegue estabelecer laços de solidariedade suficiente para garantir a permanência elusiva no território, a partir de uma agricultura de subsistência. O distanciamento da sociedade capitalista e economia de mercado contribuíram para que os laços comunitários se firmassem, mesmo convivendo com criminalidade e violência doméstica, alcoolismo, instabilidade matrimonial, ausência da figura paterna, evasão dos jovens para a cidade, dificuldades de vínculos associativos, ilegalidade das terras (MARINHO, 2008) que podem ser associados a organização familiar, como nos lembra Fernandes.

Para tais comunidades negras rurais, como a comunidade Kalunga, a “invisibilização” ocorre, por um lado e, sobretudo, pela participação restrita, em alguns casos, inexistente ou insuficiente, no mercado de trabalho, na economia de mercado, no sistema educacional e de saúde²⁸, agravados pela falta de conhecimento produzido sobre

²⁸ A realidade desses cidadãos, de modo geral, é marcada por deficiências no sistema educacional, resultando em baixo nível de escolaridade e alto índice de analfabetismo;

essa população, que oficialmente já era extinta e por outro, pela ausência de sua participação nos rumos de sua própria história.

Por outro lado, esse ocultamento formal foi credenciado pela adoção de estratégias de invisibilidade e de “embranquecimento” por parte dos próprios camponeses negros. Como aponta José Jorge de Carvalho (1991), tais comunidades em certos períodos de suas histórias, se faziam invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver. Esse estado, no entanto, não era isolamento segundo o autor, era na verdade, uma posição política, uma atitude afirmativa dos negros fugidos que lhes permitiram um caminho próprio de subjetivação e tomada de consciência.

Na comunidade Kalunga, tais estratégias de invisibilidade somada à estratégia do “embranquecimento” contribuiu tanto para a “invisibilização” do negro, que culmina no mito da democracia racial, quanto para o mito do isolamento, relacionado com preservação cultural e sobrevivência desse grupo, remontando o período colonial e a formação de quilombos²⁹ (BAIOCCHI, 2005). Tais disposições estão na crença de várias

falta de documentação pessoal, dificuldades em obter aposentadoria, condições financeiras abaixo do nível da pobreza; debilidade da organização comunitária e despreparo das lideranças; pouca capacidade de organização política e desconhecimento das formas de acesso aos programas governamentais; êxodo dos remanescentes de quilombo para as cidades; baixo aproveitamento das matérias-primas locais e dos recursos nativos; produtividade restrita à agricultura de subsistência, falta de acesso à economia de mercado; situação fundiária não regularizada, marcada pela necessidade de titulação e desintração de fazendeiros e grileiros; precário serviço de infra-estrutura social básica, como energia elétrica, transporte, estradas, comunicações, saneamento básico; desconhecimento das doenças prevalentes na população negra, acompanhada pela precariedade dos serviços de saúde, principalmente de saúde preventiva, tais como nutrição, saúde bucal etc.

²⁹ Um dos documentos mais recrutados para comprovar a existência de um quilombo na região, data de 30 de Dezembro de 1760, em carta escrita pelo Governador João Manoel de Mello à sua Majestade Portuguesa. Esse documento, no entanto, não informa com precisão a localidade do quilombo, visto que o rio Paranã que é mencionado na carta tem 5.940.382 hectares de extensão incluindo Goiás e Tocantins³⁰. A probabilidade dessas duas regiões se coincidirem é remota, devida à grande extensão do rio e da ocorrência de comunidades quilombolas em todo o Estado de Goiás, inclusive às margens do rio Paranã, como o Quilombo do Magalhães em Nova Roma, por exemplo. Outro problema acerca desse relato é o fato de o Governador ter afirmado que o quilombo que ali “existia” foi destruído pela bandeira instaurada na região. Ao interpretar esse discurso deve-se ter em vista o interesse do Governador em declarar seu sucesso ao acabar com o quilombo, ademais, a historiografia acerca dos quilombos históricos demonstram que muitas vezes esses espaços territoriais eram retomados mesmo após sua destruição. Todos os textos que tratam da comunidade Kalunga utilizam esse documento como comprovação da relação com o Quilombo, ver: BAIOCCHI, (1983, 1982, 1999, 1984, 1986, 1991, 2002); SILVA (2003), SIQUEIRA (2005), e outros trabalhos. Durante minhas pesquisas encontrei outro documento histórico, posterior ao do Governador João de Melo, indica a ocorrência de

peças e é divulgada na mídia com frequência, e também é o que teria possibilitado a perpetuação da comunidade Kalunga até os dias atuais e a preservação do seu modo de vida.

O fato de essa comunidade preservar suas tradições e continuar vivendo em condições consideradas à margem da sociedade, sem acesso à energia elétrica, água encanada, esgoto tratado, educação, cidadania, entre outros, preservando uma economia de subsistência, baseada no campesinato, e especialmente estar vinculada com os misticismos que rondam uma comunidade remanescente de quilombo, levam a crer que o isolamento é o fator determinante para tal preservação cultural e sobrevivência da comunidade. No entanto, pelos relatos de moradores de Cavalcante e dos povoados Kalunga pesquisados é possível perceber que essa comunidade rural negra resistiu em suas terras até os dias atuais não porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seu território (SCHMITT, 2002).

O aparente isolamento da comunidade Kalunga, ao que tudo indica, é na realidade uma estratégia de invisibilidade, já que eram os próprios Kalunga que decidiam quando e onde se mostrar, faziam um controle do contato. Como não existiam estradas até meados da década de 1980, apenas trilhas conhecidas somente pelos Kalunga, ou por pessoas mais ligadas à comunidade e que conheciam a região, o controle do contato com a comunidade inclusiva era feito pelos Kalunga, eles decidiam quando, aonde e quem ia à cidade. As viagens eram (e ainda são, mas não exclusivamente) feitas de burro ou mula, cortando as serras circundantes, caminhos árduos que não são executados por pessoas sem experiência com os animais e com as trilhas, desse modo eles tinham acesso a diversos elementos e elegiam entre estes quais seriam interessantes para a apropriação, de acordo com a lógica e interesses próprios, específicos e estratégicos de sobrevivência do grupo.

Segundo Marinho (2008), os quilombolas da comunidade Kalunga, demonstram essas estratégias de invisibilidade na forma como estruturam as distribuições das residências no território e também ao exercerem o controle dos contatos, que foi sendo gradativamente expandido para mais categorias de pessoas de acordo com a expansão capitalista e conseqüente desenvolvimento da região.

Durante minhas pesquisas sobre a comunidade Kalunga, pude comprovar que mesmo na qualidade de quilombo, a comunidade Kalunga não vivia isolada, nem mesmo antes da abolição da escravidão, pois, além do contato social entre seus membros e com

outros quilombos na região do rio Paranã no “Morro do Chapeo” e dá pistas sobre a localização do quilombo próximo a esse rio. O diário do português nomeado Governador de Goiás, José de Almeida de Vasconcellos Soveral e Carvalho (também conhecido como Barão de Mossâmedes), relata uma viagem de reconhecimento da capitania de Goyaz, com o intuito de conhecer os núcleos mineradores, saindo de Vila Boa, atual Cidade de Goiás, em Julho de 1772. Ele registra superficialmente a presença de quilombolas (“calhombolas”) na região e dá depoimento sobre a dificuldade de obtenção de água e a aridez do local, demonstrando a dificuldade da vida nessa região. Ver Marinho (2008).

indígenas³⁰, o território que ocupavam era vizinho de grandes fazendas de gado³¹. Além disso, havia produtos que os Kalunga não eram capazes de produzir e eram necessários, como sal e querosene, além de roupas, calçados, entre outros, que eram comercializados com tropeiros que passavam pela comunidade ou trocavam por seus produtos na cidade.

A perpetuação da comunidade Kalunga – da política do igual respeito à política da diferença

A antiga estratégia de reprodução da identidade Kalunga, informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga, era antes calcada no “embranquecimento”, como vimos. Os Kalunga mais vaidosos, ainda hoje, se gabam por serem “mais qualificados” (no sentido estético), se nomeiam “donos da terra” “proprietários” “fazendeiros” em detrimento de agricultores e “negros de verdade”. Esses discursos demonstram a negação da cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga.

Tal estratégia possibilitou a permanência elusiva desse povo em seu território, o que culminou na sua “invisibilização” e isolamento, garantindo a preservação cultural e corroborando com o mito da democracia racial brasileira. No entanto, essa democracia não contemplava as ilustradas aspirações de plenitude de direitos civis, sociais e políticos, porque esse esgotado discurso baseava-se na ausência de barreiras legais ou violentas à mobilidade social dos “homens de cor”, que remonta as diretrizes de um arcabouço de segmentação hierárquica herdada da escravidão e do período colonial.

³⁰ Ver: PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível* : a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX. Goiânia : UCG, 1994. 127 p.

³¹ Segundo depoimentos dos habitantes da região do Vão do Moleque que abriga parte da comunidade Kalunga, no período colonial essa região era a Fazenda Curriola, pertencente a um senhor de escravos chamado de Luciano Alves Moreira, em meados de 1850, indicado como antepassado de grande parte dos habitantes dessa região na atualidade. A pesquisa documental sobre esse personagem não rendeu muitos frutos. Não consegui encontrar nenhum documento que comprovasse sua existência. No entanto, por meio da História Oral foi possível traçar a genealogia da Família de Luciano até os dias atuais, a filiação mais próxima dele que encontrei nos documentos oficiais, foi uma mulher indicada, via relatos orais, como sendo sua enteada, como apresentada por Marinho (2008). A região do Vão de Almas, que abriga o quilombo histórico, no município de Monte Alegre, também seria uma Fazenda pertencente ao Barão Felipe de Arraias. Em registros históricos, seu nome aparece como Felipe Antônio Cardoso (Barão Felipe Cardoso), de Cavalcante (Julgado de Arraias), Goiás em 1773. Era proprietário da Fazenda Sumidouro no atual Município de Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu). Johann Emanuel Pohl, passou por ela em 1818, como descritos em seu livro “Viagem no Interior do Brasil”.

Dessa forma, percebemos que a falta de reconhecimento e o falso reconhecimento, nos termos de Charles Taylor (1994) é o que moldou a identidade dos Kalunga, e outros grupos negros, até a ampliação desse debate em 2002. Até então, esse grupo sofria uma autêntica deformação de si, já que a sociedade que os rodeia lhes mostraram a partir de todo um aparato institucional e histórico, como reflexo, um quadro limitativo, degradante e depreciativo de si mesmo, fruto de julgamentos aleatórios. Dentro da atual perspectiva multicultural, o falso reconhecimento ou a falta dele podem ser uma forma de opressão que aprisiona alguém em um modo de ser falso, deformado e reduzido, o que acaba por restringir sua dignidade, sua liberdade e suas oportunidades.

A falta de reconhecimento e implementação de políticas públicas que caracterizou a primeira parte da história dos negros no Brasil, além, do racismo institucional, desde a abolição da escravidão, contribuiu para uma profunda desigualdade sócio-racial, resultando tanto na exclusão da população negra e indígena do acesso a bens e serviços, quanto num frágil exercício da cidadania. Esses fatores contribuem na compreensão de porque os moradores do Vão do Moleque adotaram a estratégia do “embranquecimento” em detrimento de uma identidade quilombola, a princípio, também, explica os vários discursos performáticos na comunidade negando a origem negra e deteriorando sua própria capacidade humana.

As comunidades negras aprenderam com bastante rapidez que qualquer associação com a escravidão e quilombos era nociva, mesmo após a abolição. Admitir ser fruto da escravidão ou ter uma descendência com negros fugidos, levantando uma bandeira identitária negro ou quilombola, expressaria não só a associação aos gritos de resistência atribuídos à categoria, que poderia gerar retaliações, estigmas e preconceitos, complicando a vida cotidiana dessas pessoas, mas também, significaria admitir e reafirmar a matriz colonial, mesmo que no plano simbólico, sintetizaria a aceitação à escravidão.

Nessa situação de perseguição histórica, de desprovimento econômico e educacional, de desvalorização simbólica, de ameaça territorial, e de cidadania fragilizada, esses negros só se mobilizariam para garantir os meios necessários para a satisfação de sua dignidade, usando como justificativa uma herança étnico-cultural, caminhando contra o fluxo normal de acontecimentos que desvaloriza a cultura, se e quando houvesse um aparato institucional que os protegesse, estimulasse e embasasse.

Mesmo corroborando um aparato hegemônico, a perpetuação de um modo de vida considerado extinto, objetivou-se para além das fronteiras da comunidade. Tais situações e grupos passaram, então, a impor desafios à política da igual dignidade balizadas nos preceitos eurocentristas, historicistas, elitistas e hegemônicos, que transforma igualdade em identidade, onde a cidadania seria a própria identidade universal englobante, que desconfia de toda diferenciação social e política.

Isso porque, já não predominava internacionalmente o modelo de construção nacional nascido no século XIX, segundo o qual as nações eram comunidades de pertença

cultural, lingüística e racial homogêneas. Ao contrário, prevalecem agora os paradigmas do multiculturalismo e do multirracismo, pelos quais o Estado deve preservar e garantir a diversidade lingüística e cultural de seus cidadãos³². A democracia já não poderia ser entendida em termos estritamente liberais, como igualdade formal dos cidadãos e garantia das liberdades individuais. Nos dias atuais, idéias como a de direitos coletivos, e de que há grupos sociais e coletividades que devem ter garantida a igualdade de oportunidades, assim como a idéia de que tal igualdade deve se refletir em termos de resultados, são correntemente aceitas internacionalmente.

No Brasil, como demonstrado, percebemos que até a redemocratização a ideologia universalista inspirava a elaboração de políticas sociais, compensatórias e distributivas no Estado brasileiro. Por isso, predominava na agenda pública uma perspectiva de despersonalização, em nome da igualdade, liberdade e justiça social, ou seja, o Estado deveria ser detentor de características comuns e necessidades universais, no que diz respeito a bens primários como cuidados com a saúde, educação, liberdade religiosa, liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa legal, direito de voto e o direito de exercer um cargo público.

No entanto, essa postura diante os modos como se desenvolveram os ideais da

³² Para Taylor (*op. Cit.*) o reconhecimento da identidade coletiva dos indivíduos deve dar espaço a sua identidade individual, ou seja, ao sentido definidor que cada pessoa atribui a si como sendo suas características humanas e que o fazem sentir bem. No ideal moderno de identidade individual, que surgiu no final do século XVIII, como encontrados nas acepções de Rousseau e Herder, onde o sagrado e o divino não mais imperam, a "salvação", o bem-estar, se dá pela recuperação do contato moral autêntico comigo mesmo, valorizando o ser verdadeiro com meus sentimentos e para com minha maneira de ser, onde a autenticidade, como nos elucida Trilling (1972) baliza a minha compreensão do bem ou mal, do certo e do errado. Logo, as pessoas são únicas, auto-formantes, criativas, e são portadoras de cultura, referenciam suas práticas, escolhas, opiniões, gostos, frente a relações, disposições e identificações passadas e presentes. Nessa perspectiva, a construção da identidade não se efetua somente no plano íntimo. É construída também na esfera social, por meio de negociações via diálogo com os demais, numa troca contínua, se estruturando e se definindo por meio da comparação e da diferença. A formação da identidade demonstra assim, a importância dos elementos intersubjetivos na fundação do eu em sua realização no processo interativo com o outro. Assim, a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no percurso de interações com membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. A própria capacidade de um indivíduo de se pensar como indivíduo e de definir as qualificações desta individualidade é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais. A identidade é, assim, criada dialogicamente com nossas relações e com os outros, o que permite a relação entre identidade e reconhecimento, não devendo existir, desse modo, dicotomia entre indivíduos atômicos e sociais.

modernidade, pode não ser suficiente quando o que está em jogo é o bem-estar e a liberdade dos cidadãos, o que requer reconhecimento formal e verdadeiro dos indivíduos e grupos que se amparam em identidades culturais, étnicas, comunitárias e/ou de gênero específicos. Com essa perspectiva de representação igualitária de todos é que a democracia introduziu a política de reconhecimento, como nos lembra Taylor (2005), como forma de satisfação da dignidade humana, do igual respeito. Seu principal desafio era garantir liberdade e igualdade às múltiplas formas de organização social sem comprometer os princípios supostamente universais. Nesse sentido, um reconhecimento igual, inclui na política algumas questões morais, superando os falsos reconhecimentos que geram situações de restrição da igualdade e da liberdade. Esse é o pressuposto principal do multiculturalismo, do igual respeito a **todas** as culturas, da política da diferença.

A redemocratização no Brasil possibilitou a entrada e percepção dessa discussão moral sobre a dignidade humana e a política da diferença, além de consentir a organização da sociedade civil em movimentos, bem como a elaboração da Constituição de 1988, das políticas de Cota ainda no Governo de Fernando Henrique, alcançando o auge com a entrada do governo Lula em 2002, que residualmente abandonou a postura de neutralidade das instituições, criando uma Secretaria Especial de Políticas Públicas e Igualdade Racial. O próprio advento dos grupos remanescentes de quilombos e a persistência das comunidades indígenas em se perpetuarem sob esse ícone de ocupação da terra demonstram que tal forma de territorialidade, não só persiste, como se converteu em objeto de luta e mobilização política, de preservação identitária.

A “eticização” da identidade Kalunga é uma das formas encontradas por essa comunidade para garantir o reconhecimento. Os mesmos Kalunga reiteram o passado quilombola, reproduzindo as diretrizes do campo, adotando um teor culturalista/construtivista nas suas representações. Por meio da emergência de uma identidade quilombola organizada e forjada via performance e essencialização, retificam seu passado de negação da cor negra e da escravidão, assumindo uma identidade cultural específica, objetivada pela adoção do etnônimo Kalunga, enquadrando-se na categoria “remanescentes de quilombos”, inaugurado pelo artigo 68 da Constituição Brasileira, que delimita a nova diretriz do campo étnico-quilombola.

As mudanças no arcabouço jurídico e político, no entanto, não inauguram nem cessam os abismos de sentido criados entre os postulados elitistas que amparam a legislação que regulamenta a questão e a realidade das comunidades camponesas negras. De um lado, temos grupos negros que historicamente se constituíram de variadas formas (relacionadas às formações de terras de Preto e outros) e aprenderam a negar a vinculação com os quilombos para evitar discriminação e negar a matriz colonial, por outro lado, observamos a delimitação de diretrizes identitárias para o reconhecimento e aquisição de direitos, a partir do arcabouço político-jurídico que vai se constituindo delimitando possibilidades e acessos.

Nesse contexto, as políticas públicas se apresentam como vetores progressistas que visam assegurar as especificidades culturais desses setores minoritários

tradicionalmente alijados de acesso à cidadania e cultura. São fatores primordiais na luta contra a opressão em nome dos ideários democráticos e contra as desigualdades sócio-econômica-culturais, explicitadas em Conferências internacionais, como a Conferência Geral da Unesco, em 2004, de onde surgiu a Convenção da Diversidade das Expressões Culturais.

Bibliografia

ARRUTI,, J. M. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP. Edusc, 2006

BAIOCCHI, Mari. O Povo da Terra. Editora da UFG. Goiânia, 2005.

BOTELHO, A. Educação e Modernidade no Brasil. *Cultura Vozes*. São Paulo,; v. 93, n. 1, p. 122-145.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand,1989.

CARVALHO, José Jorge (Org) *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias. Tradições, Lutas*. Salvador, EDUFBA, 1996 p. 7-10.

CASTELLS, M. *Cidade, Democracia e Socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*, 5 ed.Ed. Ática, 1995

COHEN, Jean L. "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary

Social Movements". *Social Research*, vol. 52, nº 4, pp. 663-716. 1988.

COLLINGWOOD. *A Idéia de História*. Presença, Lisboa, 1978

CUNHA, M. C. da. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELLA PORTA, D. & DIANI, M. *Social movements – an introduction*. Massachusetts:Blackwell Publishers, 1999.

FREYRE, G., *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record. 30ª ed. 1933

FRY, Peter. (1995-1996), "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira". *Revista USP*, 28: 122-135

GOMES, F. S.. "Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de

identidade étnica no Brasil" In: REIS, E. et alii.(orgs.) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*, São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996.

GOHN, G. *Teoria dos movimentos sociais – paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*; tradução de Flávio R. Kothe. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HOBSBAWM, E. *Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

LÖWY, M. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central – um estudo de afinidade eletiva*. Companhia das Letras, 1989

MARINHO, Thais Alves. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais- Universidade Federal de Goiás. 2008.

MAGGIE, Yvonne. (1996), "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira". In: MAIO, Marcos C. & SANTOS, Ricardo V. (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.

MELUCCI, A. *A Invenção do Presente – Movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOURA, G. *Ilhas negras num mar mestiço. Carta: fala, reflexões, memórias, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro*, Brasília 4, n.13, 1994.

OFFE, C. *New social movements: challenging the boundaries of institutional politics*. *Social Reserach*, n.º 52, pp. 817-868. 1985

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível : a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX*. Goiânia : UCG, 1994. 127 p.

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. *Identidade(s) Étnica(s) e a luta pela emancipação e reconhecimento de um povo misturado: o caso dos Wassu da Aldeia Cocal (AL)*. Anais do XIII Congrso Brasileiro de Sociologia, 2007.

RICCI, Rudá. *Lulismo: três discursos e um estilo*. *Revista Espaço Acadêmico*. Nº45 Fevereiro, 2005. ISSN 15196186. retirado de www.espacoacademico.com.br/ em 20 de abril de 2005, Às 1:30

ROUANET, P. S. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia. (1999), "Questão racial e etnicidade". In: MICELI, Sérgio. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. 1: *Antropologia*. São Paulo, Sumaré/Anpocs, pp. 267-326.

SILVA, V. S. Rio das Rãs a luz da noção de Quilombo. *Revista Afro-Ásia* número 23, de 2000.

SILVA, L Osorio. *Terras Devolutas e Latifúndio- Efeitos da Lei de 1850*. Ed. Unicamp, Campinas, 1996.

SCHEINKMAN, José Alexandre (org). *Agenda Perdida*. Divulgada em 17 de setembro de 2002. retirado de www.ifb.com.br/documentos

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.M.i; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. New concept for quilombo: identity and territory within theoretical definitions. *Ambient.*

soc., Campinas, n. 10, 2002. Available from:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en&nrm=iso>. Access on: 12 Sep 2006. doi: 10.1590/S1414-753X2002000100008.

SOUZA, Jessé. *A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2003.

SOVIK, L. "Cultura & Identidade: teorias do passado e perguntas para o futuro" in:

NUSSBAUMER, Gisele Marchiori (org): *Teorias & Políticas da Cultura: visões multidisciplinares*. Salvador: Edufba. 2007.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Examinando a Política de Reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TOURAINÉ, A. Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes. In: ALBUQUERQUE, J. A.G (Org.). *Classes médias e política no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

VAN COTT, Donna Lee. *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. 2000