

VOLUME | 5

**Comunidades quilombolas:
o reconhecimento e a autoidentificação
frente ao processo de globalização
e a massificação cultural**

GILVAN BARBOSA DA SILVA



O livro de Gilvan Barbosa discute o (auto)reconhecimento das comunidades quilombolas, as adaptações dos modos de vida das comunidades tradicionais perante a globalização, a definição do conceito junto com a comunidade e mais os critérios para a titulação, suas vantagens e desvantagens. Tudo isso é importante, mas não se compara à lição que fica subjacente ao livro: o percurso do pesquisador em busca de si mesmo, de sua ancestralidade. Portanto, esta leitura e interpretação da comunidade quilombola alagoinhense é também um registro de nosso povo sancofa, nossa gente resistente, resiliente e preta. Salve loiô!

Edil Silva Costa

Professora titular plena da Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

**Comunidades quilombolas:
o reconhecimento e a
autoidentificação frente ao
processo de globalização
e a massificação cultural**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor

Penildon Silva Filho



E D U F B A

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo



Prefeitura de Alagoínhas

Este livro é uma publicação mediante convênio entre a Prefeitura de Alagoínhas/Secretaria de Cultura, Esporte e Turismo/Edufba/Fapex.

GILVAN BARBOSA DA SILVA

Comunidades quilombolas: o reconhecimento e a autoidentificação frente ao processo de globalização e a massificação cultural

NEM “VULTOS” NEM “FEITOS”

UM CONSTRUTO DE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS
ATRAVÉS DE DIVERSAS TRAJETÓRIAS

VOLUME | 5

José Jorge Andrade Damasceno
Coordenador da Coleção

Salvador
EDUFBA
2023

2023, Gilvan Barbosa da Silva.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Cristovão Mascarenhas
COORDENAÇÃO GRÁFICA Edson Nascimento Sales
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO Gabriela Nascimento
CAPA E PROJETO GRÁFICO Gabriela Nascimento
REVISÃO Equipe Edufba
NORMALIZAÇÃO Sandra Batista
FOTOGRAFIA DE CAPA Ed Carlos Alves de Santana

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

S586 Silva, Gilvan Barbosa da.

Comunidades quilombolas : o reconhecimento e a autoidentificação
frente ao processo de globalização e a massificação cultural / Gilvan
Barbosa da Silva. – Salvador : EDUFBA, 2023.

175 p. (Coleção Nem “Vultos”, Nem “Feitos” ; v. 5).

ISBN: 978-65-5630-558-5

1. Quilombolas - Bahia. 2. Quilombos - Bahia. 3. Negros - Brasil -
Condições sociais. 4. Quilombos - Brasil - História. I. Título. II. Série.

CDD 305.896098142

Elaborada por Sandra Batista de Jesus CRB-5: BA-001914/O

Editora filiada à:



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, *Campus de Ondina*
Salvador - Bahia • CEP: 40170-115 • Tel.: +55 (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

*À memória de meus pais, Julio Gomes da Silva e Maria
Barbosa da Silva, e à imensa família que eles me
legaram – irmãos, irmãs, sobrinhos e sobrinhas além dos
cunhados e cunhadas. A todos meus ancestrais cuja luta
desde os navios negreiros me inspiraram a escrever este
trabalho.*

Agradecimentos

Em primeiro lugar a Deus conforme meus pais me ensinaram.

Ao Programa de Mestrado em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) pela oportunidade de crescimento intelectual.

Ao conjunto de professores do Programa de Mestrado em Crítica Cultural pela paciência, persistência e empenho para fazer as “coisas” acontecerem.

Ao Professor Dr. Daniel Francisco dos Santos pelas orientações e pelo apoio moral diante dos “sapos” da vida que, mesmo atravessados na garganta, temos que engolir.

À Professora Dr^a Edil Silva Costa por ter me introduzido no mundo da pesquisa, pelos incentivos e pelas coorientações.

Ao Professor Dr. Arivaldo de Lima Alves pelas aulas, pelas contribuições, pelo zelo e pelo apoio no tirocínio.

À Professora Dr^a Maria Nazaré de Lima pelas aulas (dentro e fora da sala de aula), pelas contribuições e incentivos.

À Professora Esp. Rosemary Martins – com que desejo dividir, caso haja algum, o mérito deste trabalho – pelo companheirismo no desenvolvimento da pesquisa de campo.

Ao casal quilombola Gildo Nunes e Marines Brandão pelo afeto e por, desde o início, terem me guiado nos momentos mais obscuros da pesquisa; e ao José Alves Barbosa (Tio Duda) que me acompanhou em algumas entrevistas, mas que não viveu o bastante para ver a conclusão deste trabalho.

Ao povo da Comunidade Quilombola do Catuzinho pela forma fraternal que me receberam, pelas trocas realizadas e pelo tempo que lhes roubei nas incontáveis abordagens que fiz. Especialmente à Escola Jorge Amado

e ao grupo de samba de roda Catuzinho Estrela do Samba e às associações de moradores.

À Professora Esp. Maria José Mota pelo auxílio luxuoso das correções gramaticais (atualizadas).

Ao amigo Jackson de Jesus pela assistência técnica no campo da informática.

Ao colega Professor Esp. Nielson Bispo do Santos pela atenção, material e tempo dispensados para algumas intervenções na realização da pesquisa-ação.

Aos colegas de curso pelas oportunidades de aprendizado mútuo.

Enfim, a todos amigos, amigas e parentes que direta ou indiretamente contribuíram para a feitura deste trabalho. Citá-los demandaria um esforço vão de memorização que apenas serviria para suscitar ciúmes e desavenças.

[...]

Pra transcender a densa dimensão
da mágoa imensa então, somente então passar além
da dor da condição
de inferno e céu nossa contradição Nós temos que
fazer com precisão entre projeto e sonho a distinção
para sonhar enfim sem ilusão
o sonho luminoso da razão [...]

E se nos cabe só humilhação impossibilidade de
ascensão um sentimento de desilusão e fantasias de
compensação

E é só ruína, tudo em construção e a vasta selva, só
devastação não haverá então mais salvação? Não,
não, não, não, não...

[...]

Mas, se nós temos planos, e eles são
o fim da fome e da difamação
por que não pô-los logo em ação?
Tal seja agora a inauguração da nova nossa
civilização
tão singular igual ao nosso ão e sejam belos, livres,
luminosos os nossos sonhos de nação.

(Ecos do ão, 2022)

Sumário

Prefácio - Quilombismo e otimismo ...	13
Apresentação ...	21
Introdução ...	25
Capítulo 1 - A identidade quilombola ...	39
A origem das comunidades quilombolas contemporâneas ...	41
A ascensão e a queda do mito da democracia racial ...	45
O quilombismo e a consciência negra ...	54
A cultura quilombola ...	69
Capítulo 2 - O reconhecimento e o processo de autoidentificação das comunidades quilombolas ...	77
A autoidentificação: um olhar para dentro ...	79
A Comunidade Quilombola do Catuzinho ...	94
Capítulo 3 - As comunidades quilombolas e a comunicação de massa no mundo globalizado ...	127
As comunidades quilombolas e a modernidade ...	130
As comunidades quilombolas e a indústria cultural ...	151
Considerações finais ...	163
Referências ...	171

Prefácio

Quilombismo e otimismo

Gravidez

Chegamos grávidos na barriga da serra
Grávidos da emoção do reencontro.
Sou tomada pela memória ancestral
Das lutas do nosso povo.

Recordo o sangue negro derramado
Vejo o solo embebido e, em silêncio,
Saúdo os irmãos massacrados.

Entramos grávidos na Serra da Barriga
Da força desse povo que nos sustenta
E da palavra-grito que arrebenta
A barriga, a serra, as entranhas.

Enfim no quilombo
Chego.
Caminho por esse chão e
Grávida,
Parto.

(Palmares, 2018)

Prefaciар o livro de Gilvan Barbosa é revisitar uma trajetória que começamos a traçar ainda na década de 1990, quando o então estudante de graduação em História da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) se revelou um pesquisador orgânico, ao acompanhar nosso grupo de pesquisa nas incursões a campo, em Alagoinhas e cidades circunvizinhas. A caminhada foi avançando desde aquele distante período até seu ingres-

so na primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica), no ano de 2009, com a orientação do colega Prof. Dr. Daniel Francisco dos Santos. Nessa trajetória, como não poderia deixar de ser, os laços que criamos foram se estreitando à medida em que o trabalho avançava e nos conhecíamos melhor. Mas, como bem poderia não ser, a proximidade proporcionou uma relação entremeadada de sentimentos, muitas vezes dúbios que pendulavam do afeto puro a desafinidades e repetosa-irritação. No início, me aborrecia o modo como me chamava de “sinhá”, pois, mesmo não sendo um tratamento exclusivo, me parecia descaradamente irônico e injusto. O costume e as modulações de voz me fizeram ver a possibilidade do carinho que lá no fundo poderia guardar esse título tão amargo. Às vezes também o chamava de “ioiô” retribuindo o afofo-irônico. Amigos são para essas coisas.

Fui a primeira vez ao Catuzinho, na década de 1990, com Gilvan e D. Maria, sua mãe. Naquele momento, eles revisitavam lugares e pessoas me auxiliando a encontrar narradores que pudessem colaborar nas pesquisas sobre narrativas orais tradicionais. Começava ali uma longa viagem dentre tantas outras viagens reais e simbólicas que faríamos juntos. Ainda por força da pesquisa do Núcleo de Estudos da Oralidade (NEO) e do Acervo de Memória e Tradições Orais da Bahia (AMTRO), visitamos comunidades de terreiro em Alagoinhas, Catu, Pojuca, Mata de São João, Inhambupe. Independente do vínculo com a UNEB, fizemos por nossa conta viagens a Canudos, por ocasião do Centenário da Guerra, e ao Quilombo dos Palmares, em 2018.

Mas eis que estou aqui postumamente escrevendo sobre uma obra que vi no nascedouro, cujo autor me fez pensar na condição do negro na sociedade e na academia. O difícil dessa – que poderia ser prazerosa – tarefa é justamente separar e superar: separar a pessoa da obra e superar a lembrança da perda que me faz engasgar a todo momento a produção desse texto. O movimento que proponho é fazer a leitura a partir do sujeito que a escreveu, vivendo e performatizando sua condição de homem preto senhor de sua história.

A pesquisa de Gilvan Barbosa, defendida como dissertação de mestrado em 2011, e intitulada *Comunidades quilombolas: o reconhecimento e a autoidentificação frente ao processo de globalização e a massificação cul-*

tural aborda a comunidade quilombola Catuzinho, no município de Alagoinhas, Bahia, reconhecida oficialmente em 2005, por uma perspectiva da crítica cultural. Em resumo, o livro nos permite compreender como um quilombo contemporâneo conserva seus modos de vida e cultura, enfrentando os desafios que lhe são impostos. A folclorização nas datas comemorativas como o 20 de novembro e as práticas de socialização dos jovens são exemplos de transformações sociais que apontam a implosão da cultura popular tradicional e a absorção da cultura massiva. Outros aspectos colocados em evidência são o autoreconhecimento dos membros da comunidade e as estratégias de combate ao racismo, seu acesso tardio à modernidade e pressões da indústria cultural que sem dúvida interferem na configuração de seus novos modos de vida.

Não obstante a relevância dessas questões, entrar na comunidade de Catuzinho é também para o pesquisador Gilvan Barbosa o reencontro consigo mesmo. Pesquisar a comunidade, local de origem de sua mãe, endereço de parentes próximos ou distantes, quilombolas que lhe mostraram o que é ser quilombola, foi um exercício delicado de identidade/alteridade. Portanto, essa leitura e interpretação da comunidade quilombola alagoinhense, exercitando o *quilombismo*, conceito que nos foi ensinado por Abdias do Nascimento, não foi só uma escolha, mas uma missão.

A obra, muito bem traçada, inicia-se com a parte histórica das comunidades quilombolas contemporâneas formadas no período pós-abolição e se presta a discutir como a Primeira República implantou uma política de branqueamento da população brasileira que resulta em várias sequelas, porém impulsionando o movimento de resistência negra organizada entre as décadas de 1930 e 1980. Para compreendermos esse momento de nossa história, coloca-se em evidência o mito da democracia racial como modo de apagamento das diferenças e sufocamento da rebeldia. O lado de historiador analisa a realidade nacional do século XX, lembrando que o país viveu nesse período duas longas ditaduras, o que retardou em muito a reparação às populações negras cujos direitos foram cruelmente colocados como favores ou privilégios. Daí a demora em reconhecer oficialmente comunidades quilombolas por parte do Estado brasileiro e a costura de um discurso oficial que insistia no frágil mito da democracia racial e da cordialidade. Para problematizar as bases

de nossa identidade, traz o pensamento de Abdias do Nascimento, Steve Biko, Kwame A. Appiah e Paul Gilroy, autores que dão o tom a uma opção pelo viés contracolonial, embora na época em que foi escrito o livro ainda não se falava na academia desse conceito hoje já mais popularizado a partir da circulação das ideias do mestre quilombola piauiense, Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo).

Adotando o conceito de cultura como modo de vida, a partir de Raymond Williams, o Gilvan Barbosa procura definir uma cultura quilombola para compreender as formas de organização comunitária do Catuzinho, seus modos de ser-fazer, festejar, cultuar os deuses, alimentar-se, transmitir conhecimento. Uma cultura quilombola aqui apresentada para que possamos conhecer modos de vida que foram colocados à margem e desvalorizados para a acomodação dos poderes hegemônicos. Assim, o fazer acadêmico se tece desafiando os discursos de poder, promovendo rasuras no texto oficial e preenchendo lacunas. A opção política de falar dos nossos lugares, junto com os sujeitos que construíram anonimamente a sociedade brasileira vem do incomôdo sentido na pele, na carne, na alma do homem preto.

Para falar desse lugar pouco confortável, o autor coloca a nu o autor-reconhecimento. Não se trata apenas de receber um documento do Governo que diz que o sujeito ou o território é quilombola, mas de se enxergar como parte da população diaspórica africana. O segundo capítulo nos mostra que esse movimento remexe feridas mal cicatrizadas porque faz lembrar e assumir publicamente a história do povo escravizado no Brasil. Assim, para ter acesso às políticas públicas de reparação é necessário mais uma vez revirar as tramas que o mito da democracia racial procurou esconder.

O movimento seguinte leva o leitor a pensar nas comunidades tradicionais na contemporaneidade e que caminhos poderão ser traçados, tendo em vista o bem viver dessas comunidade e a luta por justiça social. É a prática do quilombismo, reaprendido nas formas de solidariedade das comunidades tradicionais, um caminho possível. O quilombismo, trazido como uma eficiente forma de articulação sociopolítica, basea-se nos modos de vida tradicionais de solidariedade e compadrio que fortalecem os laços sociais e nos permitem avançar.

Os quilombos com suas formas de organização não são apenas núcleos de resistência e proteção à vida daqueles que romperam com o modelo de civilização imposto pelo colonizador, mas podem nos trazer os operadores teóricos essenciais para a descoberta de novos caminhos de enfrentamento de uma organização social que exclui a diferenças. O quilombo é sobretudo um outro modo de interação com o mundo que privilegia o bem viver, o compartilhamento. Um lugar onde as formas de relação com o trabalho seguem o fluxo da necessidade e não do excedente. Os modelos de convivência que privilegiam o equilíbrio e a interação com o meio, não a exploração e a expropriação. Desse modo, são organizações que comprovam que é possível construir uma sociedade mais plural. Nosso olhar atento pode se voltar para as alternativas que nos oferecem.

Por outro lado, inseridos no universo global e fortemente afetados pela cultura de massa, hegemônica e homogênea, as comunidades quilombolas contemporâneas, cada vez mais formatadas nos modos de vida urbanos, vão se reinventando. O texto aqui chega no limite ao apontar os desafios futuros sem cair no saudosismo ou no salvacionismo. Encara com clareza as transformações da dinâmica social e nos oferece mais temas para reflexão sobre as tensões das comunidades de tempo lento absorvendo a seu favor o ritmo do outro, ainda que tenha que abrir mão de aspectos considerados importantes e reorganizar suas identidades, construindo seu futuro ancestral, expressão título do livro do pensador indígena Ailton Krenak.

Ao questionar o autoreconhecimento, Gilvan Barbosa nos mostra a forma como moradores do quilombo hesitam em se declarar quilombolas por terem uma ideia equivocada do que seja quilombo, compreendido como “lugar de negro fugido”. A partir daí já percebemos o quanto o tema precisa ser analisado com cuidado, pois estamos diante de um Brasil que não se conhece e que sem se conhecer não há como se resolver. O abismo é enorme entre as camadas da população que foram posta à margem e as elites que desde os primeiros anos de colonização firmaram a ferro e o fogo seu lugar e lutam ainda hoje para o manter, mesmo que para isso tenham que desafiar o estado democrático, construindo sua própria noção de “justiça social”.

As experiências trouxeram para a vida acadêmica de Gilvan Barbosa o compromisso para com as comunidades e o comprometimento de uma pesquisa que tivesse uma devolutiva a curto prazo aos seus colaboradores. Esse dedicado trabalho que agora ganha forma de livro é pioneiro na apresentação da comunidade do Catuzinho, mas não se propôs a fazer etnografia. As inserções nas comunidades resultaram em um fazer coletivo. Como desdobramentos desse movimento temos a organização do Estatuto da União das Comunidades Quilombolas de Alagoinhas e Região (UNICQA), o que nos revela a clareza nos posicionamentos e objetivos. Sua atuação na Educação Básica, assim como liderança sindical e comunitária, abriu espaços para amadurecimento e formação de outros sujeitos implicados com as comunidades.

Percebemos que o texto inicia uma trajetória, mas já se soma a outras vozes e faz avançar os estudos sobre o tema. Temos hoje não só o interesse crescente de jovens, mas também a projeção de textos produzidos por intelectuais orgânicos que adentram o sistema acadêmico para dialogar conosco, provocando a diversificação de assuntos e abordagens. A escuta das oralidades dos povos tradicionais, a observação cuidadosa do meio em que vivem, o respeito às leis que conformam seus modos de vida, tudo isso é necessário para se configurar uma metodologia capaz de dar conta de questões tão complexas. Isso por si só já é um avanço, pois mostra que não só possível como necessário desvios do ocidentalismo com seu pensamento excludente e apartado da vida e a abertura de outros caminhos construídos em parceria.

Dessa forma, caminhar junto, ir às roças, participar da farinhada, do manejo com a criação, sentar nas mesas de bares ouvindo a música alta das rádios locais ou o samba de roda dos mais velhos; transitar das igrejas evangélicas aos terreiros de candomblé, conversar com as pessoas. O pé descalço que pisa a terra do terreiro, faz a poeira subir, aciona a memória e faz a conexão do sujeito que ora procura com o sujeito há muito achado. Assim, no chão do terreiro, tecer o método de pesquisa que se contrói em interação com os sujeitos pesquisados e que exige do pesquisador uma entrega consciente. A pesquisa não é a simples coleta e interpretação de dados, mas a participação efetiva do homem que tenta aprender mais sobre um tema de interesse e para isso se deixa levar em

simbiose, recebendo as informações e vivenciando-as para as traduzir na linguagem acadêmica, porque a academia exige a sistematização.

Por tudo isso é que concluo que a obra que agora vem a público traz as contribuições de um pesquisador orgânico para as reflexões contemporâneas sobre o tema e os avanços na área, transitando dentro e fora da academia. A descrição do contexto pesquisado, com suas casas de farinha, suas lavouras de subsistência, a economia solidária, o plantio de eucaliptos e seus prejuízos para as nascentes... A geografia humana que nos permite perceber a sacralização dos espaços por gentes encantadas. Sobrepondo-se às representações, ressignificamos os Pretos Velhos, nossa ancestralidade, os ioiôs e sinhás recolocados em seus lugares. Abordando a comunidade a partir de suas narrativas, espaço físico, produção cultural popular, atividades econômicas, ou seja, numa diversidade de ângulos, ampliamos nosso olhar sobre os modos de vida quilombolas e tudo isso poderá a curto prazo trazer resultados na Educação e na Saúde.

O texto de Gilvan Barbosa nos convida a olhar o passado para projetar o futuro, enfrentando o racismo acadêmico que elege “bons temas”. Revela o amadurecimento do pesquisador e as dificuldades estruturais nas academias brasileiras, notadamente as nordestinas. Ele nos mostra que a pesquisa militante se fortalece quando, amparada fortemente em teóricos consistentes e em experiência visceral, traz resultados que impactam nas comunidades.

Os problemas de saúde, primeiro um aneurisma, depois a covid, interromperam a trajetória desse pesquisador inquieto que abriu caminhos e picadas, mas que nevagava em direção a um “porto sempre por achar”.¹ A fragilidade da vida deixou-nos diante dos inacabamentos, porém prenhe de ideias e possibilidades, tal qual sentimos quando adentramos a Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas. Diante de uma quantidade imensa de informações e sentimentos que o encontro com sítio histórico do maior quilombo do Brasil nos provocou, silêncio.

1 Citação de um verso de Fernando Pessoa, no poema “Padrão”, do livro *Mensagem* (1934).

Como foi dito, o livro de Gilvan Barbosa discute o (auto)reconhecimento das comunidades quilombolas, as adaptações dos modos de vida das comunidades tradicionais perante a globalização, a definição do conceito junto com a comunidade e mais os critérios para a titulação, suas vantagens e desvantagens. Tudo isso é importante, mas não se compara à lição que fica subjacente ao livro: o percurso do pesquisador em busca de si mesmo, de sua ancestralidade. Portanto, essa leitura e interpretação da comunidade quilombola alagoinhense é também um registro de nosso povo sancofa, nossa gente resistente, resiliente e preta. Salve Ioiô!

Edil Silva Costa

Alagoinhas, julho de 2023.

Apresentação

Ainda grassava a pandemia da covid-19, mortal para muitos terráqueos e ameaçadora para outros tantos, mundo a fora, quando a professora Iraci Gama Santa Luzia, então vice-prefeita e secretária de Cultura Esporte e Lazer (Secel), reúne um grupo de pessoas interessadas e/ou envolvidas em alguma medida na tarefa de estudar e/ou pesquisar a cidade de Alagoinhas, sobretudo, no que tange à sua história e à sua memória, no sentido de produzir um trabalho que pudesse refletir aquelas inquietações, com o fito de os reunir em uma obra, que, segundo ela, seria organizada por um dos participantes do grupo por ela criado.

Era setembro de 2020, quando a professora Iraci apresentou aquela proposta aos seus convidados, reunidos em torno de si no chamado “espaço colaborar”, na sede daquela secretaria, instalada no prédio da biblioteca municipal Maria Feijó, onde funcionara até o início dos anos 1990, a Faculdade de Formação de Professores de Alagoinhas. Ali, a professora apresentou, em linhas gerais, qual seria a tarefa do grupo, traçando as principais diretrizes daquilo que idealizara, que consistia na “produção de uma obra que” contasse “a história de Alagoinhas, a bem conhecida FFPAs, com o fito de a tornar acessível a diversos grupos sociais: estudantes, professores, pesquisadores e que pudesse ser tornada pública em formato de livros, cartilhas, quadrinhos e quaisquer outros suportes que permitissem a difusão do conhecimento histórico da cidade para um número maior de pessoas, em diversas faixas de idade e/ou formação escolar.

Ainda conforme a professora, sua proposta era a publicação de uma obra organizada em formato de coletânea de textos. Este autor – apontando a existência de trabalhos de pesquisa já concluídos, levados à cabo por professores/pesquisadores formados pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb), *campus* II, Alagoinhas e principalmente tendo a História

desta cidade como objeto de suas reflexões – sugeriu a ampliação para uma coleção, contemplando um maior número de aspectos abordados, propondo que os aludidos trabalhos fossem publicados juntamente com a “coletânea”, acrescidos de duas obras autorais inéditas, sem caráter acadêmico. A ampliação do escopo inicialmente proposto foi do agrado da professora e dos demais participantes do grupo, ficando então acordado que se faria as tratativas necessárias para a viabilização do arrojado projeto.

Assim, naquela mesma reunião de finais de setembro de 2020, este autor foi convocado a assumir a tarefa de organizar e coordenar a coleção de obras autorais e coletivas que tem por objetivo precípua focalizar “a História e a Cultura de Alagoinhas”, com o fito de tornar conhecido de estudantes, professores e demais interessados, os elementos constitutivos desta que é a cidade onde vive-se o “mourejar” de cada um dos seus habitantes, sobretudo, a partir do seu processo de elevação à condição de Freguesia (1816) passando pelas demais etapas do seu desenvolvimento urbano e socioeconômico, até os tempos hodiernos.

Para tanto, está em vias de publicação pela Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), a coleção composta de sete volumes, com um título que servirá para abrigar esses volumes, “Nem ‘vultos’ nem ‘feitos’: um construto de Histórias e Memórias, através de diversas trajetórias”, sob o qual estarão inseridas as partes, permitindo o bom entendimento do todo. Portanto, alguns professores e pesquisadores, com diversos perfis acadêmicos, foram convidados para construir junto com este coordenador, os volumes e os textos que formarão o arrojado proposto. Desse modo, os sete volumes que constituem a obra estão dispostos da seguinte forma:

Volume 1: *Alagoinhas entre Histórias e Memórias: aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais de uma cidade em constante movimento* (em elaboração). Trata-se de uma coletânea organizada por José Jorge Andrade Damasceno, a quem caberá a tarefa de escrever um dos capítulos e o texto introdutório – tanto da coleção como um todo, quanto do volume em apreço. Os autores convidados para compô-la foram os seguintes: as professoras Maria José Oliveira Santos, Keite Maria Santos do Nascimento Lima, Jocelia Novaes Gonçalves, Marilécia Oliveira Santos – em coau-

toria com o professor Thiago Machado Lima –, Marleide Lima de Brito Souza, Geiza Brunelle Almeida Santos, Tatiane Figueiredo Araújo; os professores Raimundo Nonato Pereira Moreira, Wagner Souza Pimentel; e o pesquisador extra-acadêmico Antônio Carlos Freitas Dórea.

Os volumes 2, 3, 4 e 5, são frutos de pesquisas acadêmicas, realizadas no âmbito das Universidades Públicas, e, apresentados e avaliados na forma de dissertações de mestrado, a saber:

Volume 2: *Comemorações e adesões ao golpe civil-militar de 1964 em Alagoinhas-Bahia*, cuja autora é a professora Elisângela Alves Almeida;

Volume 3: *Os comunistas e a formação da esquerda Em Alagoinhas nos primeiros anos do terceiro quartel do século XX*, de autoria do professor Ede Ricardo de Assis Soares;

Volume 4: *Entre a ferrovia e o comércio: urbanização e vida urbana em Alagoinhas (1868-1929)*, que tem como autora a professora Keite Maria do Nascimento Lima;

Volume 5: *Comunidades quilombolas: o reconhecimento e a autoidentificação frente ao processo de globalização e a massificação cultural*. Esse quinto volume foi pensado para atender à exigência do Conselho de Cultura e, ao mesmo tempo, conseguiu-se encontrar um trabalho que, além de atender àquela exigência, se pudesse prestar uma homenagem póstuma ao pesquisador Gilvan Barbosa da Silva, mestre em Crítica Cultural pela Uneb, *Campus II*, Alagoinhas, reconhecendo o seu trabalho de pesquisa dedicado ao tema do “negro”, da “negritude”, envolvendo a comunidade do Catuzinho. Aliás, saliente-se de passagem, que o referido pesquisador foi uma das mais de seiscentas mil vítimas ceifadas pela covid-19 no Brasil, desde 2020. Assim, acredita-se contemplar o parecer emitido pelo Conselho Municipal de Cultura e, reconhecer o trabalho de longos anos de Gilvan Barbosa da Silva, que contribui satisfatoriamente com o propósito desta coleção, que pretende abordar as muitas “faces da História” da cidade de Alagoinhas, onde a referida pesquisa foi desenvolvida.

Volume 6: *Rumos e trajetórias de uma imprensa local? A “artilharia do pensamento” como fonte para pesquisa histórica* (em elaboração), que tem como autor o professor Roberto Magno Santos;

Volume 7: *A Alagoinhas quando “menina moça”: algumas histórias e diversas memórias da cidade, pelos escritos de Maria Feijó – 1930-1950* (em elaboração), cuja autoria é do professor José Jorge Andrade Damasceno.

O volume que o leitor tem diante de si é resultado da conjunção de preocupações manifestas por diversas gerações de alagoinhenses, no sentido de fazer conhecer a História de sua cidade em suas diferentes facetas, uma vez que poucos daqueles que vivem na referida urbe conhecem a sua origem, o seu desenvolvimento, bem como as implicações destes e outros aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais que conformam o fazer histórico. Nesse sentido, após algumas tratativas no âmbito da secretaria de Cultura Esporte e Turismo, foi possível empreender a produção de um conjunto de tratados que viesse a promover a redução da enorme lacuna de obras historiográficas que ensejem trazer conhecimento da história de Alagoinhas ao público em geral, a despeito da existência de um curso de licenciatura em História e de um programa de pós-graduação nessa área.

Alagoinhas, novembro de 2023

Professor José Jorge Andrade Damasceno

Coordenador da Coleção

Introdução

*Eu, um pesquisador? Oh, não empregues tal palavra!...
Sou apenas muito pesado, de muitos quilos!
Caio, caio sem descanso, para chegar, finalmente,
ao fundo.*

(NIETZSCHE, 2002)

Desde que formalmente se estabeleceu no Brasil – mais precisamente a partir do encontro da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic) em 1998 – os estudos culturais se constituíram em mais uma possibilidade de compreensão e complexidade sociocultural brasileira na medida em que suas abordagens metodológicas é um somatório de várias disciplinas a exemplo da antropologia, sociologia, ciências políticas, economia, história, psicologia, pedagogia, literatura e linguística. Isso sem mencionar novos ramos das ciências exatas como é o caso da etno-matemática, ou mesmo a etno-biologia como preocupações ético-ambientais.

Multidisciplinar por natureza, esse novo campo do conhecimento primeiro se instituiu na Inglaterra ligado as ações da New Left que nos anos de 1950 buscava alternativas aos rumos que o socialismo soviético, desde Stalin, havia tomado. Com a preocupação de fornecer formação acadêmica aos adultos, a cultura ganhou uma centralidade paradigmática na criação dessa nova disciplina o que de certa forma gerou um conflito intelectual com aqueles que defendiam a economia como o único caminho para a interpretação das conjunturas sociopolíticas: os marxistas ortodoxos.

O conceito de cultura que desde muito tempo vinha se transformando ao sabor das conjunturas sócio-históricas, ganha a partir daí um sentido inequivocamente socialista e democrático. Entre os vários

teóricos dessa fase, destaco o pensamento de Raymond Williams² que ao conceber cultura como modo de vida criou possibilidades metodológicas para realizar a pesquisa a que me propus e que culmina no texto que ora apresento.

Em certa medida, muito do que Williams previu a partir de seu materialismo cultural, só hoje pode ser visto com maior clareza. Não foi fácil para seus contemporâneos – e até hoje não é – aceitar o materialismo histórico de Marx como uma teoria incompleta, e é incompleta justamente por não ver na cultura a relevância para as transformações sociais.

Na teoria de Williams, a cultura transita entre aquilo que Marx chamou de base e superestrutura, isto faz do seu princípio dialético da determinação algo completamente sem sentido. A ideia marxista de uma base determinante e uma superestrutura determinada choca-se com os princípios do materialismo cultural, pois esse “determinar” também pode significar “prefigurar, prever e controlar”, ou seja, induz a uma noção de inércia contrária aos princípios revolucionários defendidos pelos próprios marxistas, ou seja, “[...] o modelo base/superestrutura deixa entrar pela porta de trás a noção de reflexo, cara ao idealismo expulso pela frente”. (CEVASCO, 2001, p. 138-139)

Essas rusgas acadêmicas se estenderam até os anos 1960 período em que eventos sociopolíticos e culturais abalaram o mundo e propiciaram a guinada paradigmática. No caso do Brasil, com o engessamento acadêmico devido a Ditadura Militar, foram necessárias mais algumas décadas para institucionalização dos estudos culturais. Hoje, os marxistas e os estudiosos da cultura parecem ter encontrado um ponto de equilíbrio entre suas abordagens, como, aliás, ironicamente observa Cevasco (2003, p. 134): “[...] a questão do diálogo entre o marxismo e a teoria da cultura, não há grandes *frissons*: tudo agora é muito *cool* e podemos todos nos confraternizar na academia globalizada”.

O reconhecimento, que a cultura tem um caráter concreto que produz significados e valores que impactam diretamente na dinâmica social, não depõe contra os marxistas, pois foi a partir do próprio Marx que

2 Juntamente como Richard Hoggart e Edward P. Thompson, Raymond Williams é considerado o fundador dos Estudos Culturais na Inglaterra.

Williams estruturou sua teoria. Trata-se, antes de tudo, de visões complementares e não antagônicas. A tendência é que, de agora em diante, os estudos culturais e marxismo possam dialogar francamente a fim de não perderem a oportunidade de compreender melhor o objeto comum sobre o qual se debruçam, qual seja a sociedade contemporânea. Num mundo cada vez mais globalizado, essa junção teórica é fundamental visto que a associação cultura/capital seja uma realidade.

Atualmente na efervescência do nosso capitalismo tardio, o *link* entre cultura e economia se torna cada vez mais evidente em meio aos processos materiais de produção e reprodução. Não há em nosso tempo quem possa gabar-se de estar isento dos reflexos da indústria cultural, da comunicação de massa ou dos meios eletrônicos de comunicação. Definitivamente a cultura é uma força produtiva e, “o objetivo do materialismo cultural é definir uma unidade qualitativa do processo sócio-histórico contemporâneo e especificar como o político e o econômico podem e devem ser vistos nesse processo”. (CEVASCO, 2003, p. 114) Seria um erro tentar separar ou hierarquizar essas instâncias que sobrevivem na interdependência e que explicam a própria natureza multidisciplinar dos estudos culturais.

Uma das vantagens do materialismo cultural é que à medida que ele “radiografa” o funcionamento da cultura na sociedade, vai estabelecendo significados e desnudando práticas e instituições hegemônicas, o que por sua vez possibilita um posicionamento crítico acerca do devir social – coisa que, aliás, a tradição histórica sempre procurou evitar, ainda que muitos historiadores marxistas acreditem numa vivência socialista pós-capitalismo.

Em linhas gerais, o materialismo cultural considera a coexistência dinâmica de três formas de significados e valores: a dominante, a emergente e a residual. As formas hegemônicas possuem mecanismos de mutação próprios que processam e incorporam as formas dissidentes que possam ameaçar o *estabishment*. Instituições como a família, a escola, a empresa – além das pressões exercidas pelo peso da tradição cultural quase sempre apresentadas como imutáveis – são alguns dos mecanismos presentes na transmissão das formas dominantes. Todavia isso não significa que não haja espaço à agência humana em prol da emergência de práticas revolucionárias.

Existe, nas sociedades contemporâneas, uma quantidade significativa de traços que apontam para uma *cultura comum* que perpassam as diferenças socioeconômicas, e mesmo étnico-raciais, que estão intimamente ligadas a um desejo de mudança radical rumo a uma vivência ético-democrática que socialize o patrimônio cultural que fora gerado por/para todos e não apenas por/para um segmento hegemônico. A singularidade dessa cultura em comum, pautada nos princípios da solidariedade e de instituições cooperativas, é antessala da plenitude da cultura plural e diversificada do porvir, mas que depende de alterações imediatas na organização econômica dessas sociedades.

Essa cultura comum pouco tem a ver com o severo processo de massificação cultural que tende a plasmar todo e qualquer tipo de diversidade em favor das demandas mercadológicas do mundo globalizado. Essa massificação tem gerado uma cultura comum artificial que atenta contra as práticas historicamente constituídas cuja função socioantropológica é a de cimento social que garante a existência das comunidades. Nesse sentido, as políticas econômicas de caráter “neo-liberal” são completamente incompatíveis com a cultura – no seu sentido amplo e com as tradições.

Nessa encruzilhada na qual o “neo”, o “pré”, o “pós” se encontram, o “entre”, o “não lugar” acaba dando nome a tudo aquilo que não está aberto a demonstrações racionais. Como, então, se posicionar criticamente diante da complexidade do mundo concreto que se prolonga para além dos limites da linguagem? Creio que isso só seja possível através daquilo que Williams chamou de estrutura de sentimentos, ou seja, “a inter-relações entre estruturas sociais e as maneiras menos tangíveis em que elas marcam a subjetividade dos agentes sociais e dos produtos sociais que lhe dão concretude [...]”. (CEVASCO, 2003, p. 152) É através da estrutura de sentimentos que evidencio meu lócus de enunciação que se encontra no entre-lugar de um quilombola universitário que tentando fugir do discurso panfletário, acreditando que

[...] levar o melhor que se pode produzir em termos de trabalho intelectual até pessoas para quem esse trabalho não é um modo de vida, ou um emprego, mas uma questão de alto

interesse para que entendam a pressão que sofrem, pressões de todos os tipos, das mais pessoais às amplamente políticas – se estivermos prontos para assumir esse tipo de trabalho e revisar os programas e a disciplina da melhor maneira possível, nos locais que permitam esse tipo de troca, então os estudos culturais têm um futuro efetivamente notável. (CEVASCO, 2003, p. 156)

Vivemos hoje a era da informação, da alta tecnologia que também é a “era da cultura” caracterizada pela comunicação de massa e pelo desvio dos conflitos político-econômicos para a esfera sociocultural. Do ponto de vista macroeconômico, pode-se afirmar que tais transformações são decorrentes do atual estágio da globalização e podem ser compreendidas através de um raciocínio simples: para que haja consumo de mercadorias – justificativa da produção – é preciso que haja um eficaz convencimento ideológico de falsas necessidades (*marketing*) – ainda que o alvo dessa ação nem sempre tenha condições materiais para satisfazê-las – para isso a massificação cultural é peça fundamental na medida em que é utilizada para alienar e nivelar “ocidentalmente” sociedades díspares e vender o velho sonho de ascensão capitalista (a feliz-cidade), em tese, acessível a todos. Ou seja, para o bem ou para o mal é a cultura, e não tão somente a economia, que subjaz a nova ordem mundial.

Na atualidade, não há um só setor de nossas vidas, nenhum só ramo do conhecimento que não seja afetado por essa lógica, pois ninguém está isento dos progressos técnico-científicos, da interação da democracia com a indústria, e da extensão das comunicações de massa. Entretanto, como o domínio da cultura não é uma via de mão única, abre-se aí o espaço para contestações e reapropriações pressupondo-se que a cultura seja o resultado da convivência, o somatório das experiências de todos e que dispensa uma classe social para normatizá-la. Nas palavras de Williams (2011 apud CEVASCO, 2003, p. 156): “a cultura é de todos, em toda sociedade e em todos os modos de pensar”. Assim, é nesse campo que os embates político-ideológicos contemporâneos se darão, como uma resposta aqueles que acreditavam que com a queda do muro de Berlim havia-se decretado o fim da história e das ideologias.

Marcada por uma mercantilização sem precedentes na história da humanidade, a contemporaneidade altera a forma que pensarmos nossas experiências de modo que as referências positivas do passado são perdidas na modelagem de nossas pretensões futuras, tanto no âmbito pessoal quanto das instituições. O imediatismo das atuais relações socio-políticas e econômicas rouba o tempo de amadurecimento do “vivido” que se perde num pseudo-continuum que muitas vezes nada mais é do que o antigo revestido de “neo” fechando um ciclo deletério de adventos que a humanidade não consegue superar, a exemplo da fome, da devastação ambiental, do trabalho escravo, do racismo, da xenofobia, da homofobia, do machismo, da intolerância religiosa, dos genocídios e do terrorismo.

[...] Vivemos em uma época pós-moderna onde tudo está em permanente descentramento, dos sujeitos individuais às noções de tempo e espaço embaralhadas pelo presente perpétuo das mercadorias e pela horizontalização dos espaços, excluindo, é claro, a distribuição do poderio econômico, está cada vez mais centralizada. É como se, em um momento de extrema concentração de poder e de dinheiro, pensássemos cada vez mais em dispersão, em diferença, em ultrapassar nosso tempo e simultaneamente conservá-lo, não nos termos de uma dialética mais antiga, que pensava a união incessante de contrários em uma síntese provisória, mas nos termos de uma posição ‘entre’, que não está portanto em lugar nenhum. (CEVASCO, 2003, p. 132)

Diante desse quadro há que se fazer algumas revisões de natureza teórico- metodológicas, pois muitos conceitos que o senso comum absorveu e cristalizou como verdades incontestáveis, além de não possuir nenhuma concretude, são apenas expressão do elitismo conservador da hegemonia. A própria plasticidade do termo cultura, e suas variações de sentido ao longo da história, ilustra bem isso. É comum, por exemplo, que algumas pessoas confundam a cultura popular com a cultura de massa, ou mesmo que oponham a cultura popular – em tese pura e ingênua por ser povo – à cultura erudita – refinada, superior, portan-

to inacessível aos não iniciados. Tais confusões não são obras do acaso. Trata-se da produção de intelectuais orgânicos a serviço da determinação hegemônica das nossas elites econômicas.

O que se convencionou chamar de cultura de massa são produtos pré-selecionados (revistas, jornais, novelas, músicas etc.) pelas classes hegemônicas e dirigidos às ditas “massas” como parte de suas estratégias de dominação. Todavia, contrariando a lógica dessa estratégia, essas “massas”, o povo, tanto absorvem esses produtos quanto os resignificam e reprocessam em produções próprias e invariavelmente os devolvem às elites naquilo que Carlo Ginzburg (1996) chamou de circularidade. O trajeto urbano-rural-urbano das quadrilhas juninas seria um bom exemplo disso.

Em essência, tanto “massa” quanto “povo” são termos poucos explicativos em suas referências, pois se bem analisados, tanto podem incluir setores das elites quanto excluir o lado mais carente da sociedade: os miseráveis (analfabetos, não consumidores).

As análises que ora apresento dizem respeito a uma fração específica destas “massas”, os quilombolas, que de nenhuma forma estão isentos desses processos de massificação cultural, sobretudo neste momento histórico em que se encontram, em que as perspectivas de um futuro melhor estão dramaticamente ligadas à manutenção de seus territórios e, por conseguinte, de sua identidade cultural e de sua história. Paradoxalmente, a noção de diversidade sociocultural nunca fora tão importante quanto na atualidade. Em toda parte do mundo verifica-se movimentos de (re) afirmação das identidades étnico-raciais e/ou nacionais pautados nas suas respectivas referências histórico-culturais como resposta aos apelos homogeneizantes da globalização e do neoliberalismo.

Assim, cultura enquanto modo de vida é a tônica deste trabalho. Ao debruçar-me sobre os significados de um modo de vida quilombola pude mensurar melhor até que ponto os bens materiais refletem os meios que os produziu. Pude observar também as estratégias das comunidades em cuja luta com/contra as instituições e as convenções utilizam ferramentas que vão desde a linguagem – como expressão da consciência prática – às práticas artísticas ligadas as suas tradições. E o mais surpreendente de tudo: a valorização dos meios eletrônicos de comunicação como formas de subsistência.

Esse novo modo de se compreender as “culturas”, com c minúsculo e no plural, é a medida necessária para conciliar o passado dessas comunidades com o futuro. Assim achar o equilíbrio entre as tradições e as novas tecnologias passa a ser o grande desafio e, ao que parece, isso já é um consenso entre os quilombolas que veem nos meios de comunicação de massa (as novas mídias) e de produção (as cooperativas manufatureiras) possibilidades de enfrentamento as forças seculares que ameaçam a conservação de suas propriedades e identidade.

Embora desconheçam os pressupostos marxistas da base/superestrutura ou mesmo o materialismo cultural de Raymond Williams, os quilombolas têm a exata compreensão de que a cultura não se limita a expressões artísticas sendo, a um só tempo, produto e meio de produção e que, em tempos de globalização, ela passa a ser um escudo eficaz contra o achatamento das forças que pretendem eliminar qualquer forma de diversidade em favor de um mercado cada vez mais voraz e que ignora quaisquer tipo de limites, sejam eles físicos (as fronteiras nacionais), subjetivos (os valores ético-morais) ou tradições culturais.

A cultura é o campo das lutas relevantes sobre as quais se desataram os “nós” que impossibilita uma vivência verdadeiramente democrática no que diz respeito à raça, à sexualidade, ao gênero e à classe.

[...] Podemos então afirmar que a dominação essencial de uma determinada classe na sociedade mantém-se não somente – ainda que certamente, se for necessário – por meio do poder, e não apenas – ainda que sempre – por meio da propriedade. Ela se mantém também, inevitavelmente, pela cultura do vivido: aquela saturação do hábito, da experiência, do modo de ver, continuamente renovada em todas as etapas da vida, desde a infância, sob pressões definidas e no interior de significados definidos, de tal forma que o que as pessoas vêm a pensar e a sentir é, em larga medida, a reprodução de uma ordem social profundamente arraigada, a que as pessoas podem até pensar que algum modo se opõe, e que, muitas vezes, se opõe de fato. (WLLIAMS apud CEVASCO, 2003, p. 56)

Assim, afirmar a identidade quilombola enquanto elemento diferenciador da comunidade seria o primeiro passo para se neutralizar a alienação identitária que se processa – ainda que não exclusivamente – através dos meios de comunicação de massa. Cabe, porém, salientar que esses, enquanto meios, não têm necessariamente um caráter negativo, não há nenhum determinismo tecnológico que justifique sua sanha alienadora. Mas à medida que propagam aquilo que alguns críticos classificam como “lixo cultural” impedem um posicionamento político condizente com a situação de exclusão social a que estas comunidades estão historicamente submetidas.

Não existe nenhum glamour nas memórias da escravidão pelo contrário, elas são muito doloridas. E ao que parece o desejo do ex-cativo era o de esquecê-las. Entretanto hoje, mais de 120 anos após a Abolição, afirmar a identidade quilombola é, em linhas gerais, aproveitar a brecha legal (constitucional) que possibilita aos descendentes dos escravos entrarem na sociedade pela porta da frente. Nesse sentido a Fundação Cultural Palmares³ tem feito um trabalho grandioso mantendo aberta esta porta que a elite conservadora brasileira tenta a todo custo fechar.

Tal como as ideias de Williams foram analisadas na obra de Cevalco (2003, p. 70), “Acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gera tem de ser derrotado no geral e no detalhe pelo trabalho intelectual educacional contínuo”. Assim acredito que o apoio institucional da Fundação Cultural Palmares deva se aprofundar nesse caminho sem volta que os quilombolas começaram a trilhar.

Hoje é praticamente impossível intervir na sociedade se concebermos a cultura separada da organização social. Assim o uso do materialismo cultural, enquanto suporte teórico-metodológico possibilitou-me compreender melhor, além da história, a organização sócio-política e econômica sobre as quais se estruturam seu “modo de vida” quilombola. Desse modo, guiado pela teoria de Williams este trabalho analisa as

3 Criada em 13 de maio de 1988, na comemoração do centenário da Abolição da Escravatura pelo presidente Sarney “[...] Com o objetivo de receber o apoio da população negra, Sarney expressou que a Fundação iria ‘tornar possível uma presença negra em todos os setores de lideranças deste país’”. (TELLES, 2003, p. 71)

formas sócio-históricas e artísticas das comunidades quilombolas na estruturação de sua identidade a partir da:

- a) Experiência concreta do vivido, que informa suas práticas culturais;
- b) Formalização dessas práticas em produtos simbólicos; e
- c) Estruturas sociais mais amplas que determinam esses produtos.

Com esses objetivos em mente, concentrei a pesquisa etnograficamente na comunidade Quilombola do Catuzinho (Alagoinhas-Ba) na qual por mais de um ano acompanhei sistematicamente o cotidiano da comunidade dentro e fora de seu território. Lá, conforme argumento no segundo capítulo, procurei me certificar de antemão se haveria de fato elementos que garantissem a existência de uma cultura quilombola enquanto modo de vida. E para minha surpresa não apenas confirmei o “problema” de minha pesquisa como também vi aberto um leque de possibilidade de pesquisas no campo das ciências humanas, tamanha a riqueza de vivências e memórias.

A escolha do modo de vida das comunidades quilombolas, enquanto objeto de estudo, é uma oportunidade ímpar para se entender como determinado segmento social diferencia-se e coloca-se em oposição ao *establishment*. No Quilombo do Catuzinho, onde não por coincidência nasceu minha mãe e viveu até os 16 anos de idade, tive a oportunidade de confrontar teorias e práticas e solidificar as conclusões que apresento no final deste texto.

O Catuzinho está localizado entre os municípios de Alagoinhas e Aramari (Bahia) num pequeno território que desde os anos de 1980 está ilhado pela *plantation* de eucalipto. Mas, ao contrário do que sugere tal situação, as 134 famílias (BRASIL, 2005), que hoje compõe sua população, não estão e nem nunca estiveram isoladas dos centros urbanos e seus respectivos contextos. “O quilombola nunca foi um isolado, mas um elemento que se compunha e se articulava socialmente como os demais segmentos oprimidos [pelo] escravismo”. (MOURA, 2003, p. 61) A comunidade do Catuzinho é uma das centenas que se formaram no contexto da sobrevivência pós-abolição e não se reconhece enquanto “terra de

negro fugido”. Mas, tal como em Palmares, sempre estiveram antenados às movimentações sociopolíticas da circunvizinhança, sobretudo em Alagoinhas principal destino de sua produção agrícola. “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo que dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa do progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico [...]”. (NASCIMENTO, 1980, p. 263)

De modo geral, nessa comunidade concentrei esforços a fim de verificar:

1. Quais os traços que diferenciam uma comunidade rural quilombola de outras em seu entorno?
2. Existe de fato uma consciência ou cultura quilombola?
3. Quais são os elementos que estruturam a identidade quilombola?
4. Como essas comunidades se relacionam entre si e com os elementos da contemporaneidade?
5. Quais os efeitos da indústria cultural (cultura de massa) sobre a organização e manutenção da comunidade?
6. Qual o futuro dessas comunidades num mundo cada vez mais globalizado?

Na tentativa de responder essas questões não poupei esforços para estabelecer trocas no que se refere à conscientização e à ação política. A pesquisa tornou-se imperativamente uma pesquisa-ação, visto que para eles eu não era apenas mais “pesquisador de fim de semana” como muitos que rondavam a comunidade atrapalhando suas vidas com pesquisas universitárias que quase nunca davam algum retorno para a comunidade. Mas, sendo eu um quilombola-acadêmico as coisas tinham que ser necessariamente diferentes, e foram.

Assim como Cevalco (2003, p. 114), acredito que “Explicitar significados é explicitar de que lado dos conflitos nos colocamos. No caso de uma teoria da cultura implica direcionar a investigação, possibilitar certas indagações e barrar outras”. A participação nas reuniões de moradores

e com entidades me garantiu uma compreensão melhor da secular luta quilombola. Esse “laboratório” serviu para mensurar a aplicabilidade do materialismo cultural numa dimensão prática. Após uma investigação sistemática, lentamente foi se desvendando as implicações da mercantilização, do consumismo, da comunicação de massa e das novas tecnologias sobre a construção da identidade negra/quilombola.

Em suma: “identidades, produtos culturais, modos de vida não são produzidos em condições livres e essas condições apresentam limites e exercem pressões que não desaparecem só porque intelectuais escolheram não as enxergar”. (CEVASCO, 2003, p. 165) A compreensão de um modo de vida possibilita aos estudiosos da cultura teorizar acerca das diferentes maneiras como a sociedade e a arte se materializam uma vez que tanto os processos artísticos quanto os intelectuais são constituídos pelos processos sociais. Assim, desde sua origem, os estudos culturais tendem a ser moldados pelas realidades sociais que buscam compreender, explicar e modificar.

Particularmente, acredito que boa parte das observações que fiz no andamento da pesquisa acerca das comunidades quilombolas podem ser estendida a outras não- quilombolas, pois, para o bem e para o mal, há um traço cultural comum cingindo os vários segmentos da sociedade brasileira e que serve para elucidar os processos de exclusão e de manutenção de determinadas ordens. Dito de outra forma: as comunidades quilombolas – enquanto laboratório – e o quilombismo – enquanto movimento – dão as condições necessárias para o conjunto da sociedade brasileira se reinventar tendo como princípios norteadores dessa revolução a solidariedade cooperativa e o respeito à diversidade cultural tão cara ao modelo de democracia em curso.

Para melhor externar esses pontos de vista, apresento no primeiro capítulo “A Identidade Quilombola” um breve histórico das comunidades quilombolas contemporâneas formadas a partir do período imediatamente após a Abolição (1888-1930) e que, não por acaso, coincide com a Primeira República ou República Velha. Situo aí também a problemática do darwinismo social e política de branqueamento da população brasileira. Em seguida evidencio a resistência negra entre as décadas de 1930 e 1980, período em que, apesar do país atravessar duas longas ditaduras,

não se deixou de sustentar o mito da democracia racial. Por fim, chego ao atual movimento de reconhecimento oficial das comunidades quilombolas por parte do Estado brasileiro em que apresento o pensamento quilombista de Abdias do Nascimento dialogando com outros autores a exemplo de Steve Biko, Kwame A. Appiah e Paul Gilroy com o intuito de problematizar as bases dessa identidade. Concluo o capítulo especulando acerca da existência de uma cultura quilombola fruto da identidade que os singularizam. Nessa empreita busco auxílio no conceito de *habitus* de Bourdieu e de *hibridación* de García Canclini numa tentativa de definir pela negação a cultura quilombola.

No segundo capítulo “O reconhecimento e o processo de autoidentificação das comunidades quilombolas” me aprofundo mais no movimento de reconhecimento das comunidades tomando por base no quilombismo de Abdias do Nascimento, ou seja, um movimento reivindicatório mais amplo que diz respeito não apenas à titulação dos territórios quilombolas, mas que se estende a todo o conjunto da população negra brasileira – e da “diáspora” africana – na sua busca por justiça sociopolítica. Ainda neste mesmo capítulo, trago para o centro das discussões minhas vivências etnográficas na Comunidade Quilombola do Catuzinho na qual pude testar, confrontar e aprofundar as referências teóricas em que me fundamento, no tocante à autoidentificação e os reflexos do reconhecimento oficial por parte da Fundação Cultural Palmares.

Tendo em vista o futuro das comunidades quilombolas e do próprio quilombismo, enquanto possibilidade de articulação sociopolítica, no terceiro capítulo “As comunidades quilombolas e a comunicação de massa no mundo globalizado” situo a problemática da comunicação de massa na autoidefinição identitária. Nesse sentido, transitando entre binômios como modernidade/pós-modernidade; global/local; tradicional/moderno, busco evidenciar o que está posto pela contemporaneidade como desafio a (re)existência das comunidades Quilombolas.

Por fim, nas “Considerações finais”, retomando o ideário de Abdias do Nascimento, traço em linhas gerais o “quilombismo” enquanto gestação de um movimento revolucionário, silencioso, ressematizado a partir da constituição de 1988 e que esta prestes a explodir servindo de modelo para o desenvolvimento nacional.

Capítulo 1 – A identidade quilombola

[...] ‘o passado não é uma verdade sobre a qual se constrói, mas uma verdade que se busca, uma rememoração sobre a qual se luta’. [...] a história não é um registro de eventos, mas a interação de uma estória recontada. O passado e a história, portanto, são lugares onde se travam batalhas sobre memórias individuais e coletivas e seus significados. [...] a interação da memória coletiva e individual [...] deve ser entendida menos como uma transmissão de uma memória intacta de uma geração para outro ou mesmo como um processo constante dentro de um grupo étnico, do que um processo contínuo de negociação entre os atos de rememoração e de esquecimento.

(WALTER, 2008, p. 43-44)

Durante mais de três séculos (1549-1850), o Brasil colonial e imperial, recebeu legalmente um contingente de aproximadamente 4,5 milhões de africanos escravizados que correspondia a cerca de 40% do total dos que

conseguiram sobreviver à travessia do Atlântico rumo à América. Esses, juntos com indígenas e outras tantas variedades de mestiços, formaram as forças produtivas que geraram a acumulação primitiva de capitais sobre a qual se desenvolveu a riqueza da sociedade contemporânea.

No Brasil, os principais polos receptores aglutinadores e distribuidores dos africanos escravizados inicialmente foram as capitanias da Bahia e de Pernambuco. A dinâmica político-administrativa da colônia através dos seus “ciclos econômicos” espalhou o negro por quase todo território nacional. Da lavoura canavieira à cafeeira, passando pela mineração, foram quase quatro séculos de escravidão, sem consideramos aí a relação de servidão e semisservidão que se arrasta até os dias de hoje, como bem assinala o historiador Clóvis Moura (2003, p. 51-52):

Os descendentes dessas linhagens de traficantes e contrabandistas de escravos, ainda exercem considerável influência nos seios das elites baianas o que demonstra o imobilismo da sociedade brasileira e da baiana em particular, durante esses trezentos anos de estratégias dos traficantes e de senhores de escravos que absorviam a população contrabandeada.

Então, falar dos quilombos é falar das relações sociopolíticas e econômicas do presente. A resistência negra à escravidão começava ainda mesmo em solo africano, prosseguia nos tumbeiros e se espalhava por todo continente americano em episódios dramáticos de rebeldia coletiva ou individual. Naquele contexto, tanto o suicídio quanto a fuga eram fatos corriqueiros. Os levantes e a formação de quilombos em toda extensão da colônia são provas incontestes de que os negros foram elementos ativos no sistema escravocrata desde o tráfico até a Abolição.

No Brasil a escravidão se estendeu até fins do século XIX, sendo a última nação americana a extingui-la. Essa persistência em mantê-la se explica pelo conservadorismo de nossas elites que ainda hoje pode ser sentido nas instituições político-administrativas e judiciais bem como nas relações sociais mais corriqueiras nas quais o preconceito racial, que antes se manifestava com contundência, se escamoteia sutilmente em práticas que nega ao ofendido a mínima possibilidade de reação. Esse

conservadorismo já estava implícito tanto nas campanhas abolicionistas como na própria Lei Áurea que “concedia” liberdade aos escravos ao mesmo tempo em que lhes negava condições mínimas de subsistência.

A origem das comunidades quilombolas contemporâneas

Nos artigos “Trajetória da abolição em São Paulo: do quilombo radical à conciliação” e “Quilombagem e abolicionismo: divergências e convergências”, ambos publicados na década de 1980, o historiador Clóvis Moura traça um interessante quadro acerca do escravismo tardio em São Paulo que, em seus aspectos gerais, considero extensivo ao resto do país. Segundo ele, o movimento abolicionista estaria dividido em duas fases: a primeira, a que ele chamou de “proto-abolicionismo” ou “abolicionismo negro” fora inteiramente protagonizada pelos próprios escravos coletivamente ou individualmente; a segunda se inicia em meados do século XIX, momento em que os abolicionistas moderados movidos, por motivos diversos, se posicionaram ao lado dos escravos na sua luta por liberdade. Essa intervenção branca teria refreado o ímpeto revolucionário dos negros escravizados que ficou dependente da ação desses “bem-feitores”⁴ que salvaguardaria sua fuga para Jabaquara, um quilombo artificialmente criado como forma de pressionar e apressar o fim da escravidão.

Jabaquara, em si, já é um forte indício da complexidade simbólica dos quilombos. Para quem não está ambientado com essa problemática é difícil compreender que um dos maiores quilombos que existiu no Brasil⁵ – depois de Palmares, é claro – fora criado por brancos. Tendo em vista sua formação, organização e função, não seria um exagero chamar Jabaquara de um “antiquilombo”. O pensamento que fundamentou a ação de seus organizadores, os chamados *caifases*, é o mesmo que o político

4 Esse protagonismo branco e a passividade negra foi bem retratado na telenovela *Sinhá Moça* da Rede Globo.

5 Segundo Clóvis Moura (2003), às vésperas da Abolição o quilombo de Jabaquara possui em torno de 20.000 refugiados, ou seja – ainda segundo ele – 2/3 de toda população escrava da província.

mineiro, Antonio Carlos Andrada, usaria 50 anos depois, na Revolução de 1930: “*Façamos a Revolução antes que o povo [os escravos] a faça*”.

Ceder os anéis para conservar os dedos era uma saída honrosa para os escravocratas que, na contramão da modernidade, já não conseguia manter o sistema caduco. Além disso, “[...] o temor da sublevação ou a vingança individual era uma constante no pensamento da classe senhorial à medida que a quilombagem se dinamizava”. (MOURA, 2003, p. 64) “Uma possível tomada do poder pelos negros foi sempre um pesadelo perturbando o sono tranqüilo das classes dominantes e governantes do país, durante todo decorrer de nossa história [...]”. (NASCIMENTO, 1980, p. 23)

Com seus ataques e fugas, a *quilombagem* cobrava pesados tributos não só de natureza econômica, mas também militar, social e psicológica. E foi justamente o medo de que a massa negra fizesse do Brasil um novo Haiti que fez com que setores progressistas (e moderados) a se adiantasse no processo de libertação dos escravos tanto em São Paulo como no resto do país. A quilombagem

[...] era uma força que procurava destruir, com as energias sociais que dispunha, o sistema escravista. Era uma força dinâmica não institucionalizada, mas operante. Constituíu um fator de desestabilização permanente do sistema escravista. Mesmo não sendo capaz de estabelecer um projeto social global (o que os abolicionistas moderados da última fase do Abolicionismo não fizeram) esse movimento sub-reptício foi um elemento de desgaste social, econômico e militar permanente contra o estatuto da escravidão em São Paulo. Lutando sozinhos, tendo contra si todo aparelho repressor do Estado, o quilombola e o escravo insurreto nos seus diversos níveis de rebeldia, teve um papel muito grande nesse processo de mudança social. Foram os abolicionistas que mais trabalho deram ao sistema escravista. Esse pano de fundo de lutas sociais dos escravos deve ser resgatado e recolocado como o instrumento mais importante do plano abolicionista até o advento das correntes liberais que deles se apossaram e deram continuidade conciliadora. (MOURA, 2003, p. 68)

Esse ardil haveria de comprometer o destino das populações afro-brasileiras. O escravo – em São Paulo – havia renunciado o *conflito* da primeira fase e aderido à *acomodação da segunda*. Ironicamente a rebelião negra tinha força para travar as engrenagens do escravismo, mas não lhe tinha condições político-ideológicas para articular um novo projeto de ordenação social pós-Abolição. Assim, depender da boa vontade dos abolicionistas moderados, com o tempo, redundou numa dupla exclusão: racial e econômica. “[...] nenhuma reforma foi feita na sociedade brasileira. Era o início da marginalização do negro após a abolição que continua até nossos dias”. (MOURA, 2003, p. 71)

[...] as conseqüências de como a Abolição foi feita, o trauma gerado na população de ex-escravos abandonada a própria sorte e barrada por uma série de mecanismos ideológicos, políticos e mesmo policiais é problema que gerou uma discussão, historiográfica, sociológica e política que não terminou nem sabemos quando terminará. O certo é que a grande população negra egressa das senzalas não encontrou ainda uma pátria, porque praticamente não tem cidadania, possuindo apenas uma cidadania simbólica, ou, na melhor das hipóteses, é um cidadão de segunda categoria. (MOURA, 2003, p. 75)

No período imediatamente após Abolição (1888-1930), não houve nenhuma política de Estado que garantisse a inserção dos ex-cativos na República recém-instituída. Pelo contrário, a população negra só era lembrada enquanto ameaça degenerativa da herança humanista europeia. Assim os não súditos do Império tornaram-se não cidadãos da República. Uma vez marginalizados pelo Estado “invisibilizaram-se” socialmente embrenhando-se nas matas “às margens” das fazendas ou subindo os morros “às margens” das cidades criando dessa forma os quilombos contemporâneos (rurais e urbanos) cuja característica fundamental seria a subsistência e não mais a fuga. Esse processo de invisibilidade social foi tão profundo que hoje muitas dessas comunidades realmente não se sabem quilombola, e precisam se reinventar na construção de suas identidades.

Naquele período, as ideias eugenistas, em voga na Europa, caíram como luva nas mãos da elite intelectual brasileira. As teorias de Arthur de Gobineau, Linneus e Lombroso, entre outros, dava a certeza de que o futuro da jovem nação brasileira dependia necessariamente da eliminação progressiva do atraso representado pela inferioridade dos negros, índios e toda sorte de mestiço. Mas o máximo que a substituição dos escravos negros por trabalhadores europeus assalariados somada à política branqueamento da população conseguiu, em longo prazo, foi transformar os “marginais” em bandidos.

No Brasil a teoria eugenista do *branqueamento racial* teve o médico maranhense Raymundo Nina Rodrigues como um de seus maiores ideólogos, mas talvez tenha sido João Batista Lacerda o seu maior entusiasta. Segundo ele num espaço de cem anos, de 1912 a 2012, através de sucessivos cruzamentos com os imigrantes europeus a população brasileira teria o seguinte perfil: “80% de brancos, 3% de mestiços, 17% de índios e nenhum negro”. (TELLES, 2003, p. 46, grifo nosso) Porém, 12 anos antes de findar esse período, em 2000, uma pesquisa realizada pelo laboratório Gene da Universidade Federal de Minas Gerais provou que 33% da população brasileira, que se declara branca, possui DNA mitocondrial advindo de mães índias. (NARLOCH, 2011, p. 47)

Em outra pesquisa realizada recentemente, em 2008, desenvolvida com 594 estudantes da Universidade Católica de Brasília que se auto-declararam brancos e pardos, constatou-se que a ancestralidade média do genoma daquela amostragem populacional era de 68,55% europeia; 17,81% africana; 8,64% ameríndia e de 4,87% de outras origens. (NARLOCH, 2011, p. 46-47)

Ainda segundo dados do IBGE (apud CENTRO PASTORAL AFRO PE. HEITOR, 2010),

Em 2007, a população residente no país era composta por 48,4% de pessoas brancas, 43,8% de pardas, 6,8% de pretas e 0,9% de amarelas e indígenas. Um ano depois, houve uma elevação de 1,3 ponto percentual na proporção de brasileiros declarados pardos e uma redução das populações pretas (0,7 ponto percentual) e brancas (0,8 ponto percentual).

Isso deixa claro a complexidade relativa a identidade étnico-racial do cidadão brasileiro. Concorrem para essa imprecisão fatores que só podem ser considerado multidisciplinarmente pela História, Antropologia, Sociologia e psicologia. Jamais pela biologia. Creio que semovência em questão seja reflexo direto da política de *Ações Afirmativas* em curso.

Tudo isso derruba qualquer ilusão de pureza racial, por conseguinte cultural, no Brasil. Não há como discordar de Nascimento, a política de branqueamento é de fato genocida. E como assinalou Fanon (2008, p. 95-96):

O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos expressão de seu desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a ‘manter distâncias’, ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecida as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.

A ascensão e a queda do mito da democracia racial

De 1930, ano em que foi criada a Frente Negra, até aproximadamente 1978, ano em que se instituiu o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, o país foi palco de duas longas ditaduras que, de modo geral, secundarizaram as questões raciais entre as prioridades das políticas de Estado. Ainda assim aconteceram grandes embates político-intelectuais no que se refere à situação do negro brasileiro.

Foi nesse período, ainda durante a chamada Era Vargas, que surgiu e ganhou corpo o mito da democracia racial e que foi adotado como propaganda ideológica estatal. Na verdade a democracia racial nada mais era do que uma tentativa deliberada de se impor uma ideia de nação composta por uma diversidade de contextos socioculturais, cujo convívio harmônico serviria de exemplo para o resto do mundo. Nada mais falso.

Costuma-se associar o mito da democracia racial à figura de Gilberto Freyre com seu livro *Casa-Grande & Senzala* (originalmente de 1933), mas, talvez seu grande mérito esteja apenas em sistematizar as ideias que circulavam desde antes mesmo da explosão vanguardista da Semana de Arte Moderna de 1922 na qual a necessidade de redefinição da identidade nacional teria sido a tônica. Todavia Freyre se distinguia dos “rebeldes” modernistas não apenas pela criação da doutrina *lusotropicalista*,⁶ mas também por uma parte ainda obscura de sua biografia. Pouco tempo antes dessa fase, Freyre tanto era um ardoroso entusiasta com a política de branqueamento quanto flertava academicamente com as práticas da Ku Klux Klan.

[...] O antropólogo afirmou, por exemplo, que o Brasil deveria seguir a Argentina e clarear a população. ‘Temos muito que aprender com nossos vizinhos do sul’, escreveu ao reseñar o livro *Na Argentina*, de Oliveira Viana, um dos grandes defensores da eugenia no Brasil. ‘Parece que neste ponto a República do Prata leva decida vantagem sobre os demais países americanos. Em um futuro não remoto sua população será praticamente branca’ [...].

Em *Vida Social no Brasil nos Meados do Século 19*, sua dissertação de mestrado apresentada na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, em 1922, há afirmações mais comprometedoras. No trabalho acadêmico, o brasileiro elogiou o esforço dos ‘cavaleiros da Ku Klux Klan americana’ – grupo que naquela época já executava negros –, chamando-os de ‘uma espécie de maçonaria guerreira’ criada pelos sulistas americanos contra as humilhações imposta pelo Norte. Em 1964, quando a dissertação foi publicada, os trechos condescendentes com a KKK foram retirados. Nessa ocasião, Freyre divulgou o estudo como o embrião de *Casa-Grande & Senzala*. (NARLOCH, 2011, p. 123-124, grifo do autor)

6 Teoria segundo a qual, a colonização portuguesa foi a única, entre as europeias, a criar uma nova civilização nos trópicos, devido à sua tolerância no tocante a problemática racial. (TELLES, 2003, p. 51)

Como emergência da Escola Sociológica de São Paulo, nos anos de 1950 a militância negra ganhou um suporte acadêmico para desmascarar tal mito que, no entanto, ainda se arrastaria por décadas com o respaldo do senso comum. Mesmo defendendo teses que hoje são consideradas controversas (SANTOS, 1997), a escola sociológica paulista – através da produção de intelectuais consagrados, a exemplo de Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso entre outros – concluíram, para a surpresa de seus patrocinadores da Unesco, que a origem de muitos problemas sociais brasileiros está no preconceito racial. Assim, desmascarava-se “cientificamente” o mito da democracia racial de Freyre.

Cabe registrar que Florestan Fernandes controversamente culpava “[...] os próprios negros pelos efeitos sociais e psicológicos da escravidão, dada a sua inabilidade de competir com os brancos no recém-industrializado mercado de trabalho”. (TELLES, 2003, p. 59) Ainda segundo Telles (2003, p. 60), a influência de Abdias do Nascimento em seu trabalho explica a pouca importância dada à mistura das raças entendida como parte da campanha de branqueamento da elite que desejava eliminar os negros da população brasileira.

[...] A democracia racial fundamentava-se analiticamente em indícios, cuja conclusão era de que a raça tinha pouca relevância para a sociabilidade, ou seja, para as relações humanas horizontais no Brasil, situação esta muito superior à americana. Entretanto, a democracia racial começa a ser contestada por sociólogos brasileiros no final dos anos 50, com base sobretudo nas relações raciais verticais, que de forma deplorável excluía os negros quase totalmente. Assim, as discordâncias entre as duas gerações de acadêmicos materializou-se basicamente na respectiva ênfase dado ao aspecto horizontal [...]. (TELLES, 2003, p. 63)

Entretanto, as demandas históricas dos movimentos sociais, sobretudo do negro, só faziam eco no centro do poder a partir da Assembleia Constituinte de 1987, em que, como resposta a dureza da Ditadura Militar, foi gestada a mais cidadã das constituições brasileiras.

A Carta de 1988 destaca-se por conter no seu bojo os princípios da tão sonhada transformação social, ainda que muitas dessas conquistas não tivessem prazo para serem regulamentadas. Esse “pequeno detalhe” serviu de estímulo à militância dos movimentos sociais na busca da efetivação de seus direitos e, nas últimas décadas, já é possível contabilizar alguns avanços:

- a) O Estatuto da Criança e do Adolescente, o Estatuto do Idoso e a Lei Maria da Penha ainda que a Assistência Social neste campo seja uma ficção;
- b) A demarcação e ampliação de “reservas” indígenas ainda que sem a Reforma Agrária pleiteada pelo Movimento dos Sem-Terra (os não índios e não quilombolas);
- c) Aprovação das cotas nas universidades para afrodescendentes, a Lei nº 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira nas escolas, o reconhecimento oficial de comunidades quilombolas e mais recentemente a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial ainda que depois de 10 anos de tramitação onde foram mutilados seus princípios básicos.

Em suma, no Brasil, foi necessário exatamente um século (1888-1988) para que após a Abolição da escravidão, fossem concebidas leis que reconhecessem o mínimo de direitos sociais para os afrodescendentes e, ainda assim, há os que se colocam contra tais iniciativas tardias.

A partir dos anos 1990 a academia voltou-se mais seriamente para a problemática do negro brasileiro. Hoje, há uma enorme produção bibliográfica que dá conta dos “quilombos históricos” e mesmo do negro no pós-Abolição, mas poucas trataram com a devida profundidade as especificidades das comunidades quilombola contemporânea. Essa é uma temática relativamente nova que se dinamiza institucionalmente através da ação da Fundação Cultural Palmares; pela militância dos “movimentos negros” em todo país e pela ação dos próprios quilombolas disposto a retomar a luta de seus antepassados. Esses três segmentos se articulam para lembrar ao Estado brasileiro que há uma conta a ser paga: a Reparação.

Nós, os negros, temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo. Por que ficamos quietos, silenciosos e perdoamos ou esquecemos o holocausto de milhões sem conta [...] de africanos (homens, mulheres, crianças) friamente assassinados, torturados, estupro e raptados por criminosos europeus durante a escravidão e depois dela? (NASCIMENTO, 1980, p. 21)

Os quilombolas contemporâneos – que não são os sem-terra – não pleiteiam apenas o título das terras que tradicionalmente habitam. Além dessa garantia constitucional também militam direitos inerente a qualquer cidadão brasileiro, quais sejam, políticas públicas principalmente nas áreas da saúde, educação e habitação.

Os mais de trezentos e cinquenta anos de escravidão, a política de embranquecimento do país na organização do Estado Republicano, as políticas que impediram a cidadania plena do negro, a tentativa de sua redução simbólica a numérica a ‘minoría inevitável’, a ação imobilizadora do mito da democracia racial, a desqualificação da ação política dos afro-brasileiros, o medo de possíveis reações coletivas às desigualdades, a constante exigência de intermediações entre os negros e os poderes instituídos de forma a impedir a ação política desse grupo humano e a exploração no processo de produção de riqueza, são fatores que, somados, representam um histórico dramático, que resulta, juntamente com as desigualdades de gênero, na pirâmide social injusta e comprometedora para a nação. (PEREIRA, 1988, p. X)

Se de um lado o território e as pessoas – juntamente com sua cultura, memórias, tradições e história – determinam concretamente a existência dessas comunidades específicas, conforme o que preconiza a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de outro essa concretude se pulveriza através das estruturas de sentimentos que enlaça a maioria dos afro-descendentes da Diáspora. Assim, contemporaneamente, quilombola deveria ser quem assim se declarasse e que buscasse tal identidade den-

tro do espectro daquilo que de forma ampla Paul Gilroy (2001) chamou heurísticamente de “Atlântico negro” ou dentro daquilo que de forma tenaz Abdias do Nascimento (1980) chamou de *quilombismo*. Todavia, a Instrução Normativa (IN) Incra nº 49/2008 é bem específica na determinação técnica dessa categoria.

Tabela 1 - Número de comunidades com processos titulação por região e por estado

REGIÃO	ESTADO	QUANT.	% REGIONAL	% NACIONAL
Nordeste	Alagoas	4	0,86%	0,40%
	Bahia	85	18,28%	8,53%
	Ceará	23	4,95%	2,31%
	Maranhão	214	46,02%	21,49%
	Paraíba	23	4,95%	2,31%
	Pernambuco	43	9,25%	4,32%
	Piauí	48	10,32%	4,82%
	Rio Grande do Norte	10	2,15%	1,00%
	Sergipe	15	3,24%	1,51%
	Subtotal	465	100,00%	46,69%
Norte	Amapá	16	16,67%	1,61%
	Amazonas	2	2,08%	0,20%
	Pará	48	50,00%	4,82%
	Rondônia	5	5,21%	0,50%
	Tocantins	25	26,04%	2,51%
	Subtotal	96	100,00%	9,64%
Centro-Oeste	Goiás	27	25,00%	2,71%
	Mato Grosso	68	62,96%	6,83%
	Mato Grosso do Sul	13	12,04%	1,31%
	Subtotal	108	100,00%	10,85%
Sudeste	Espírito Santo	8	3,81%	0,80%
	Minas Gerais	126	60,00%	12,65%
	Rio de Janeiro	29	13,81%	2,91%
	São Paulo	47	22,38%	4,72%
	Subtotal	210	100,00%	21,08%
Sul	Paraná	36	30,77%	3,61%
	Rio Grande do Sul	67	57,26%	6,73%
	Santa Catarina	14	11,97%	1,41%
	Subtotal	117	100,00%	11,75%
BRASIL	TOTAL	996		100,00%

Fonte: elaborada pelo autor com base em dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Tal instrução deixa clara que governo e sociedade civil concebem os quilombolas de prismas diferentes. Para os militantes a iniciativa do governo federal apenas burocratizou o processo de titulação tornando-o menos célere. Seu argumento se baseia no direito a autoidentificação garantido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e que IN nº 49/2009 estaria desrespeitando. Assim, um ano depois, uma nova IN nº 56/2009 foi publicada de modo a dinamizar o processo. Todavia, 13 dias depois, a IN nº 56/2009 fora repentinamente revogada em favor da publicação da IN nº 57/2009 que na verdade era a IN nº 49/2008 reeditada.⁷

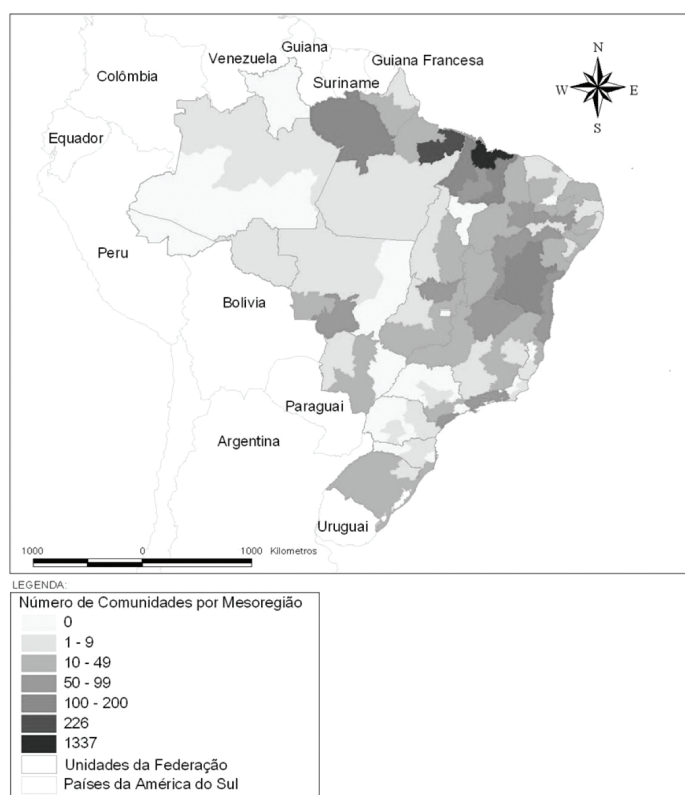


Figura 1 - Comunidades quilombolas identificadas por mesorregião
 Fonte: Carvalho (2013).

7 Ver: http://www.cpisp.org.br/terras/html/pesquisa_porque_governo.asp.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo, os principais entraves causados pelas instruções normativas são:

- a) Desrespeito ao direito a autoidentificação que acabaria gerando uma desnecessária duplicidade de estudos por parte do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e da Fundação Cultural Palmares;
- b) Entraves para a identificação do território pois Incra tem se mostrado moroso e burocrático ao acrescentar tópicos desnecessários ao relatório antropológico que compõem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID);
- c) Restrições para convênios e contratações que impede, por exemplo, a participação das universidades na agilização dos processos de identificação e reconhecimento;
- d) Novos procedimentos de consulta a órgãos públicos que antepõe os órgãos federais e estaduais no processo de elaboração do RTID o que certamente pode gerar conflito de interesses, pressões e constrangimentos no andamento dos processos;
- e) Contestações passam a ter efeito suspensivo com o abusivo prazo de nove meses e mais seis para o Incra julgar.⁸

O então procurador federal Alcides Moreira da Gama, quando em exercício na Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura (FCP/MinC), partindo da vacuidade do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), elaborou 16 questionamentos – classificados por ele como “dúvidas” – que verdadeiramente formam o ponto central de toda problemática para a regulamentação do artigo num viés jurídico-formal.

- 1) O que se deve entender por comunidade remanescente de quilombo? 2) O direito de propriedade abarcaria somente descendentes de comunidades que se formaram antes da abolição

8 Ver: http://www.cpisp.org.br/terras/html/pesquisa_porque_governo.asp.

da escravidão ou seriam beneficiados também descendentes de comunidades que tiveram origem após o ano de 1888? 3) Qual o sentido do termo ‘que estejam ocupando suas terras’ constante no art. 68 do ADCT? 4) Qual critério utilizado para definir um grupamento social como remanescente de quilombo? 5) O texto constitucional tem aplicação imediata ou dependeria de lei posterior para ter eficácia plena? 6) Norma infraconstitucional pode prever critérios restritivos de identificação das comunidades quilombolas? 7) A regulamentação do procedimento e das atividades das entidades responsáveis poderá ser feita por decreto ou é obrigatória a edição de lei? 8) De que maneira pode dar-se o início do procedimento? 9) É legítima a auto-intitulação da comunidade como descendente de quilombo? 10) O direito de propriedade é concedido, individualmente, aos integrantes quilombolas ou à comunidade como um todo? 11) Depois de concedida a propriedade, poderia a comunidade ou integrante desta praticar atos de disposição, tais como vender, trocar, doar? 12) As terras definidas como sendo de comunidade quilombola estão sujeitas a usucapião? 13) Se as terras ocupadas forem de domínio de Estado, Distrito Federal ou Município permanece o direito de propriedade das comunidades? 14) É garantida também a propriedade quando as terras ocupadas incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos? 15) Sendo a terra habitada pelos quilombolas unidade de conservação constituída, ou destinada às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, como proceder? 16) E se o imóvel for de propriedade particular, como fica a situação dos que são portadores de título legítimo? (GAMA, 2007)

Tais questionamentos traduzem a complexidade dessa problemática que não será resolvida se o Estado brasileiro não se empenhar para neutralizar as forças reacionárias que estão no seu âmago desde sua formação. Resolver as questões fundiárias é condições *sine qua non* para que se superem alguns entraves sociais, sobretudo no que se refere aos quilombolas.

Na verdade o artigo 68 da ADCT foi concebido no afã da comemoração do centenário da Abolição, não tendo os legisladores, tal como a Princesa Isabel e sua Lei Áurea, a preocupação de sistematizar mecanismos para sua efetivação. Tudo levava a crer que o artigo 68 do ADCT tratava-se de mais uma “lei para inglês ver”. Sem pressão da militância negra e uma dose de boa vontade do poder público os avanços serão mínimos.

Esses descompassos entre governantes e militantes apenas reforçam, como foi dito, a latência do quilombismo, ou da quilombagem, enquanto movimento que certamente não se esgota na definição de um conceito. Talvez esses conceitos apenas atualizem a noção de *Negritude*, só que dessa vez com o radicalismo que não deixa espaço para críticas como a de Stanilas Adotevi que via no movimento de Aimé Cesaire apenas uma forma branca de ser negro. (MUNANGA, 1986) Decorre daí a postura dúbia do Governo Federal que através do FCP e do Incra, na questão quilombola age como um corpo com duas cabeças: uma ativa e outra reativa. Dito de outra forma: a histórica rebeldia negra *versus* o secular conservadorismo institucional.

O quilombismo e a consciência negra

Abdias do Nascimento através daquilo que chamou de *quilombismo*, e que se confunde com sua própria biografia, traz uma noção de *cultura quilombola* que pode ser entendido como a afirmação da identidade negra referenciada nas experiências dos tempos da escravidão (o quilombo) e que, ressignificada positivamente, dizem respeito às demandas e às articulações sociais das populações negras atuais diante das seculares investidas das forças hegemônicas que marginalizam o povo negro onde quer que ele se encontre.

O pensamento de Nascimento (1980) está sintetizado no livro *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, que como já está explicitado no título trata-se de uma coletânea compostas de sete artigos (documentos) que dão conta de boa parte de sua vida militante que infelizmente acabou antes da conclusão deste trabalho. Logo no início da obra a epígrafe com o pensamento de Amílcar Cabral – “a luta pela liberdade é,

antes, de tudo um ato cultural” (CABRAL, 1973 apud NASCIMENTO, 1980, p. 120) – deixa clara sua sintonia com os estudos culturais que no Brasil dos anos 1970 ainda era um ilustre desconhecido. Adiante, no capítulo 7 intitulado “Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”, outra epígrafe, agora de Florestan Fernandes, dá mostra de seu radicalismo propositivo:

[...] uma verdadeira revolução racial democrática, em nossa era, só pode dar-se sob uma condição: o negro e o mulato precisam tronar-se anti-branco para encarnarem o mais puro radicalismo democrático e mostrar aos brancos o verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura. (FERNADES, 1972 apud NASCIMENTO, 1980, p. 246)

Mas além de propostas a obra esta recheada de denúncias de como a população negra brasileira (e da Diáspora) tem sido linchada físico e ideologicamente pela supremacia branca.

A publicação deste livro teria como alvo fender esse bloqueio que nos isola, contribuindo, ainda que limitadamente, para iluminar e compreender os processos e as diversas estratégias pelas forças que nos exploram, oprimem e alienam. Para o restabelecimento da integridade de nossa família – a família africana, no continente e fora dele – é imprescindível os reforços de nossos vínculos ideológicos e culturais, como condição previa de sucesso [...]. (NASCIMENTO, 1980, p. 17)

Adiante ele complementa:

Este trabalho é creditado à dedicação e competência de alguns africanos preocupados com a destruição secular que a raça negra tem sofrido face à civilização capitalista euro-norte-americana. [...] A memória do negro brasileiro é parte partícipe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma conseqüente responsabilidade nos destinos e no futuro da

nação negro-africana, mesmo enquanto preservando nossa de edificadores desse país e de cidadão genuínos do Brasil. (NASCIMENTO, 1980, p. 248)

O *quilombismo* de Nascimento não é uma mera lucubração intelectual-filosófica. Ele guarda feições práticas “manifestas” em seu caráter panfletário. Por exemplo, em uma das suas reivindicações fica delineado aquilo que três décadas mais tarde se converteria na Lei nº 10.639/2003:

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo nem dos primórdios da escravidão dos africanos, no século XV. [...] nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religião de origem africana [...]. (NASCIMENTO, 1980, p. 247)

O conceito de *quilombismo* de Nascimento tem a mesma tenacidade do da *consciência negra* de Steve Biko, sendo que a *consciência negra* é a premissa básica do *quilombismo* enquanto movimento. De modo geral, podemos considerar os termos como sinônimos ainda que guardem entre si uma sutil diferença que não altera seu efeito prático.

A *consciência negra* parte do amplo para o específico, é uma ideia de coletividade que institui a unidade negra em oposição à hegemonia branco-europeia e que pretende resgatar o indivíduo que perdeu seus referenciais em meio às relações sociais marcadas pelo racismo. Nas palavras de Fanon:

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida em que um branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, ‘que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de

algodão sedoso, que não tem nada a fazer no mundo'. Então tentarei fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade [...]. (FANON, 2008, p. 94)

A dialética que me introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termo de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho que recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria. (FANON, 2008, p. 122)

Já o *quilombismo* seria o somatório das 'insurgências' pessoais contra as injustiças sociais, fruto das mesmas relações sociais racializadas que gerou, e gera, convergências e tensão social visto que enseja movimentos de resistência aos preconceitos, à discriminação racial e a conseqüente marginalização social. [...] Os quilombos resultam dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e a organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência das massas africanas que se recusava à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizada no seio da floresta de difícil acesso que facilitava sua defesa e organização econômica-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importava as aparências e os objetivos declarados. Fundamentalmente todas elas preenchiam uma importante função social para a comunidade negra,

desempenhando um papel importante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente essa rede de associações, irmandades, confrarias, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafeiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante, do outro lado lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tantos os permitidos quantos os 'ilegais' foram uma unidade, uma afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrado uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. (NASCIMENTO, 1980, p. 255)

O quilombismo de Nascimento tem uma inequívoca inspiração no Manifesto Comunista de Marx, ainda que este não tivesse pontuado preocupações referentes à raça ou à cultura. No tópico em que apresenta "alguns princípios e proposta do quilombismo" (16 no total) chama particularmente à atenção os pontos 1, 4 e 7 nos quais Nascimento deixa que:

- a) 'O quilombismo é um movimento político dos negros, objetivando a implantação de um Estado Nacional quilombista, inspirando no modelo da República dos Palmares do século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.';
- b) 'O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações de industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade [...]';
- c) 'A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuito e aberto sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista.' A história da África das culturas, das civilizações e das artes africanas terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista. (NASCIMENTO, 1980, p. 275-276)

O *quilombismo* de Nascimento, então, seria a continuidade atualizada dos movimentos insurrecionistas negros pré-abolicionistas a que Clóvis Moura chamou de *quilombagem*. “O movimento quilombista está longe de haver esgotado seu papel histórico. Está tão vivo hoje como no passado, pois a situação das camadas negras continua a mesma, com pequenas alterações de superfície”. (NASCIMENTO, 1980, p. 258) Contemporaneamente, tanto o *quilombismo* quanto a *consciência negra* ensinam o enfretamento, a reação. A fuga já não faz parte do repertório das estratégias da atual luta quilombola. Fugir no contexto atual significa literalmente alienar-se.

A alienação, diz Appiah (1997, p. 174), “é largamente considerada como o estado característico do homem moderno: pode-se exagerar a ênfase nessa colocação, mais é impossível negá-la”. Como então mobilizar a massa negra para os embates que se avizinham? Para Nascimento (1980, p. 257) o quilombismo conseguirá fazer isso graças ao seu apelo psicossocial pautado na cultura, na história e nas vivências afro-brasileiras. Todavia, admite que o ideal quilombista seja difuso, ainda que consistente. Ele não se ilude como uma possível unanimidade em torno de suas propostas “aos seus irmãos negros do Brasil”. (NASCIMENTO, 1980, p. 245), ele estando consciente da necessidade de uma crítica interna: “Temos que nos preocupar e criticar a nós próprios e a as nossas organizações, no sentido de criticar a nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: ascensão das massas negras ao Poder”. (NASCIMENTO, 1980, p. 274)

A proposta de Nascimento é portadora de um radicalismo propositivo normalmente abominado pelo conservadorismo elitista nacional. Talvez por causa disso, na época em que foi escrito, *O quilombismo* tenha sido subtítulo “um conceito científico histórico-cultural”. De outro modo seu clamor não teria a acolhida e respeito esperado. Hoje, porém, a chancela de “científico” já não credencia nenhum pensamento enquanto portador de uma verdade absoluta ou inquestionável. No caso do *quilombismo* a única certeza ensejada é que, quanto maior for sua capacidade de responder às questões que suscita maior será sua credibilidade dentro e fora da comunidade científica (acadêmica). Nascimento (1980, p. 261) estava consciente disso ao afirmar: “Uma ciência histórica que não ser-

ve à história do povo de que trata está negando-se a si mesmo. Trata-se de uma presunção científica e não de uma ciência histórica verdadeira”. E disse mais:

[...] A raça negra conhece na própria carne a falsidade do universalismo e da isenção dessa ciência. Aliás, a idéia de uma ciência histórica pura e universal já está ultrapassada. O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que ajude formular teoricamente [...] sua experiência de quase 500 anos de opressão. Haverá erros e equívocos inevitáveis em nossa busca da racionalidade do nosso sistema de valores, em nosso esforço de autodefinição de nós mesmos e de nosso caminho futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo científico, os seus dogmas impostos a nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. [...] proclamamos a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento de libertação quilombista. (NASCIMENTO, 1980, p. 262)

Por que então o quilombismo teria que ser um conceito científico?

Assegurar a condição humana das massas afro-brasileiras, há tanto século tratadas e definidas de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo. Deve-se assim compreender a subordinação do quilombismo ao conceito que define o ser humano como seu objeto e sujeito científico, dentro de uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias de conhecimento. (NASCIMENTO, 1980, p. 264)

Creio que a melhor maneira para se compreender a amplitude do pensamento de Nascimento seja fazer uso daquilo que Raymond Williams chamou de *estrutura de sentimentos*. Esse conceito busca equacionar experiência, consciência e linguagem numa fórmula que relaciona arte, instituições e tradições na busca de respostas para as mudanças determinadas na organização social. É a busca de um ponto de equilíbrio entre

a fetichização do idealismo em oposição à fetichização do empirismo, na certeza de que não há teoria que dê conta do que se vive na prática social. Em outras palavras: a teoria é “subdeterminada” pela observação e a observação fica “sobrecarregada pela teoria”.

O *quilombismo*, enquanto *estrutura de sentimentos*, é a própria articulação do que escapa ao controle da hegemonia no seu processo de dominação e, vista desse ângulo, a cultura pode se converter num eficiente mecanismo de mediação dos interesses entre dominantes e dominados. Poderia citar ainda, se fosse o caso de justificar o radicalismo de Nascimento, as palavras de Appiah (1997, p. 170):

[...] nossas teorias tanto contribuem para formar nossas experiências quanto dão sentido à linguagem que usamos para relatá-la. [...] A subordinação de nossas teorias por nossa experiência significa que até o malsucedido experimento nos deixa uma margem de manobra. O negócio é não desistir depressa demais, nem insistir por tempo demasiado. Nas ciências como em qualquer outra área, existem os bebês e a água suja do banho.

Desde que *O quilombismo* (1980) foi escrito, mais de três décadas atrás, outro contexto se constituiu, muitas coisas mudaram... Então, objetivamente, o que dessa teoria ainda pode ser aproveitado? No passado, os africanos escravizados foram obrigados a criar em terras brasileiras uma África a partir de suas Áfricas particulares, qual a necessidade de seus descendentes teria de sustentá-la? No passado os africanos escravizados fugiam e se rebelavam lutando por liberdade, qual seria o foco da luta de seus descendentes na atualidade?

Entre as transformações e permanências, estou inclinado a concordar com Nascimento, a exemplo de outros pensadores, que em termos gerais, a situação do negro brasileiro pouco mudou nestes “500” anos de história do Brasil. Todavia, desde a escrita de *O quilombismo* há que considerar algumas novas variáveis para se equacionar essa problemática: a restauração da democracia brasileira; a queda do comunismo; a ascensão e queda do neoliberalismo; a situação sociopolítica da África contemporaneamente e; a emergência da economia brasileira no mundo

globalizado. Concordo também já não há mais o que se discutir em relação ao passivo de nossas elites econômicas com a massa negra. Todavia a prática tem ensinado que a maior dificuldade de propostas radicais é agregar adeptos para lhes dar termo. O conservadorismo sociopolítico brasileiro é, antes de tudo, uma mentalidade.

Assim, ao que parece, a causa negra tanto no passado quanto no presente, está presa num “eterno agora” que é o marco fundador das comunidades quilombolas que se diferenciam no tempo e no espaço apenas por alguns poucos aspectos conjunturais.

Foi a essa inter-relação de passado como o presente, entremeado pelas memórias, histórias, tradições e a assunção dos protagonismos negros que Steve Biko (1990) chamou de *consciência negra*. “Portanto, não há dúvidas de que muito da abordagem para fazer surgir a Consciência Negra precisa ser voltada para o passado, a fim de procurar reescrever a história do negro e de criar nela os heróis que formam o núcleo do contexto africano”. (BIKO, 1990, p. 42) E nesse sentido a comunidade quilombola torna-se uma instituição atemporal e que, no seu contexto amplo, estará sempre se reinventando visto que ser, ou ser quilombola, se trata, antes de tudo, de uma *estrutura de sentimentos*.

A identidade quilombola hoje – de acordo com Nascimento e contrariando o Incra – deveria ser extensiva a todo aqueles que, mesmo não vivendo na zona rural ou em favelas, sintam-se herdeiro da secular luta em favor da causa negra. Assim, o *quilombismo* se afirma como um marco simbólico de natureza político-ideológica assentada no conceito de *consciência negra* cuja sustentação está na solidariedade racial. Todavia, Appiah (1997, p. 58) parece não concordar muito com essa linha de raciocínio:

[...] para se reconhecer dois acontecimentos de épocas diferentes como sendo parte da história de um único indivíduo, temos que dispor de um critério de identidade do indivíduo em cada uma dessas épocas, independentemente de sua participação nos dois acontecimentos; da mesma forma, ao reconhecer dois acontecimentos como pertencentes à história de uma raça, também temos que dispor de um critério de pertença da raça nessas duas épocas, independente da participação dos

membros nos dois acontecimentos. Dito de maneira mais simples: compartilhar uma história grupal comum não pode ser um critério para sermos membro de um mesmo grupo, pois teríamos de ser capazes de identificar o grupo para identificar sua história. Alguém do século XIV só poderia compartilhar uma história comum comigo, através de nossa pertença a uma raça historicamente extensa, se algo explicasse a sua pertença à raça do século XIV e a minha do século XX. Sob pena de circularidade, esse algo não pode ser a história da raça.

Realmente, isso de fato faz sentido, sobretudo quando analisamos, por exemplo, o personagem histórico-ficcional Henrique Dias, retratado na peça *Calabar: o elogio a traição*, e não encontramos nele nenhuma gota do *essencialismo racial* defendido por Nascimento e Biko. Assim se apresentava aquele homem negro do século XVII:

O meu nome é Henrique Dias E sou capitão-do-mato.
Toco fogo nos quilombos, pra catar preto e mulato. Ganhei
foro de fidalgo, Prata, patrimônio e patente.
Eu tenho uma alma tão branca
Que ficou transparente. (BUARQUE; GUERRA, 1996, p. 42)

Meu nome é Henrique Dias, Governador dos pretos, crioulos
e mulatos de Pernambuco. (BUARQUE; GUERRA, 1996, p. 46)

Creio que essa controvérsia seja apenas aparente, pois a solidariedade racial reclamada por Biko encontra alento na própria divergência de Appiah (1997, p. 58) na medida em que este não elimina de seu pensamento a agência humana:

[...] É bem possível que a história nos tenha feito o que nós
somos, mas a escolha de uma fatia do passado, num período
anterior ao nosso nascimento, como sendo a nossa própria
história, é sempre exatamente isso: uma escolha. Embora a
expressão 'invenção da tradição' tenha um ar contraditório,
todas as tradições são inventadas.

Sendo assim, não há mal algum em supor que todos os negros são irmãos, herdeiros de uma mesma história e cultura comum. Mesmo sabendo que isso não seja completamente verdadeiro ninguém poderá provar que seja completamente falso.

A idéia de tradição e compreensivelmente invocada para sublinhar as continuidades históricas, convenções subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente. Esse emprego é importante e inevitável porque os racismos operam de forma insidiosa e consistente para negar a historicidade e integridade cultural aos frutos artísticos e culturais da vida negra. O discurso da tradição é, por isso, freqüente articulado no interior da crítica da modernidade produzidas pelos negros no Ocidente. Ele é certamente audível dentro das contraculturas racializadas originadas pela modernidade. Entretanto, a idéia de tradição também é muitas vezes a culminância, ou peça central, de um gesto retórico que assevera a legitimação de uma cultura política negra paralisada em uma postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca. Esse gosto contrapõe tradição e modernidade entre si como alternativa polares simples tão rigidamente diferenciadas e opostas como signos preto e branco. Nessas condições, onde as observações com a origem e o mito podem governar as preocupações políticas contemporâneas e a granulação fina da história, a idéia de tradição pode se constituir um refúgio. Ela fornece um lar temporário no qual se pode encontrar abrigo e consolo diante das forças viciosas que ameaçam a comunidade racial (quer de forma imaginada ou de outra forma). É interessante que nesse entendimento da posição dos negros no mundo moderno, ocidental, a porta para a tradição permanece fixamente aberta não pela memória da escravidão racial moderna, mas a despeito dela. A escravidão é a sede da vitimação negra e, portanto, do pretendido apagamento da tradição. Quando a ênfase se volta para os elementos da tradição invariante, que heroicamente sobrevivem à escravidão, todo desejo de se lembrar da escravidão em si

torna-se algo como um obstáculo. É como a complexidade da escravidão e sua posição dentro da modernidade tenha de ser ativamente esquecida para que se possa adquirir uma orientação clara para a tradição e, como ela, para as circunstâncias presentes dos negros. [...] Entretanto, existe o perigo de que, afora a arqueologia das sobrevivências tradicionais, a escravidão torne-se um feixe de associações negativas, que é melhor deixar para trás [...]. (GILROY, 2001, p. 354-355)

Daí, a opção pela identidade quilombola também pode ser ideológica, como o é a opção pelos valores moderno-ocidentais e capitalistas. O tipo Henrique Dias – o capitão-do-mato negro que se identifica como os valores do opressor – sempre foi, e ainda é, uma realidade na história africana e afro-brasileira, mas de modo algum ele inviabiliza a noção de *consciência negra*, ainda que esta se defina a partir de uma relação dialética entre *negritude* e *branquitude*. Assim, Dias pode ser visto como a exceção que confirma a regra e, querer negá-lo equivale a querer negar a humanidade do negro. Dias não é um assimilado ou um alienado, mas simplesmente um homem em que seu tempo fez uma opção de sobrevivência condenável ao nosso olhar anacrônico e militante. Conheçamos, pois, um pouco mais esse personagem:

Bárbara: O que você sabe, Henrique Dias?

Dias: Eu sei o suficiente.

Bárbara: O suficiente para quê?

Dias: Para não ser um desertor, por exemplo. Eu sei qual é o meu lugar. Sei a quem devo as armas que manejo, os coturnos que calço e tudo o que sou. Eu lutei, matei, perdi um olho, engoli em seco e, de tanto ser comandado, hoje eu sei o suficiente para poder comandar. E o suficiente para não cuspi no prato em que comi.

Bárbara: O suficiente para não se importar de ser negro?

Dias: Ora essa. Por que iria me importar de ser negro?

Bárbara: Os outros negros são escravos.

Dias: Pois eu não sou, sou chefe. A guerra me libertou e me engrandeceu. Nessa terra, seja preto, índio ou alemão, quem

não nasce senhor é malnascido [*sic*]. Então eu estou aqui para provar que há sempre um lugar ao sol para quem cedo levanta.

Bárbara: E um lugar na forca para quem não pensa do mesmo jeito.

Dias: Escuta moça. Meus pais foram escravos e eu sofri na carne a chibata e a humilhação. Mas disse que ia vencer e venci. E daqui eu saio para seguir vencendo, até que não sobre um holandês nesta terra de Deus. E quando a guerra acabar, bem, aí eu serei um homem respeitado.

Bárbara: Senhor de muitos engenhos e com seus próprios escravos.

Dias: Por que não? A minha dinastia começa comigo mesmo. E lhe garanto uma coisa: filho meu não vai conhecer chibata nem humilhação. Meus filhos vão ser quase iguais aos brancos.

Anna: Ha ha ha ha ha ha...

(BUARQUE; GUERRA, 1996, p. 49-50, grifo do autor)

Em *Calabar*, Henrique Dias não apresenta sequer rudimentos da *consciência negra* a que Biko se reporta, muito pelo contrário. No entanto, ele parece saber que se encontra numa encruzilhada, suas respostas deixam claro que ele optou por “ser branco” conscientemente. Assim, creio que o mesmo tribunal que contemporaneamente absorveu Calabar da acusação de “traidor da Pátria” também inocentaria Dias enquanto traidor da raça. O argumento é obvio: a ideia de “pátria” para Calabar naquelas circunstâncias⁹ era tão vaga quanto o era a noção de “solidariedade racial” para Dias. Assim, não seria absurdo afirmar que Dias foi tão vítima do sistema escravista quanto os quilombolas que ele caçava. Absurdo mesmo seria conceber a *consciência* como um processo endogenamente espontâneo.

9 União Ibérica (1580-1640): período em que o reino de Portugal fora anexado ao reino da Espanha em decorrência da morte de D. Sebastião no Norte da África. Nesse período, a Holanda invadiu as terras brasileiras como quem ataca a seu inimigo histórico a Espanha.

Na verdade, o que Biko pretendia a partir do seu conceito de *consciência negra* era uma convergência para a causa sul-africana, em particular, e pan-africana diaspórica em geral.

Assim, numa breve definição, a *Consciência Negra* é em essência a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem a uma servidão perpétua. Procura provar que é mentira considerar o negro uma aberração do ‘normal’, que é o branco. É a manifestação de uma nova percepção de que, ao procurar fugir de si mesmos e imitar o branco, os negros estão insultado a inteligência de quem os criou negros. Portanto, a *Consciência Negra* toma conhecimento de que o plano de Deus deliberadamente criou o negro, negro. Procura infundir na comunidade negra um novo orgulho de si mesma, de seus esforços, seus sistemas de valores, sua cultura, sua religião e sua maneira de ver a vida. (BIKO, 1990, p. 66, grifo nosso)

Como a ideia de *consciência negra* é contemporaneamente hegemônica no seio da comunidade negra, ninguém acenderá uma vela para a alma de Dias...

A despeito do apelo de Biko à *Justiça Divina*, Appiah (1997, p. 57) parece inflexível no que tange à solidariedade racial que se estabelece lastreada por uma história comum:

[...] A questão, agora, é se uma história comum é algo que possa constituir um critério capaz de distinguir um grupo de seres humanos – dilatado no tempo – de outro. Será que acrescentar a noção de história comum nos permite estabelecer as distinções entre eslavos e teutões ou entre ingleses e negros? A resposta é ‘não’.

Mas o que faz o pensamento de Appiah parecer diametralmente oposto ao de Biko? A resposta é muito simples: Biko se apega ao conceito

de raça para engendrar sua luta política, e é justamente isso que Appiah (1997, p. 75) refuta com veemência:

Falar de ‘raça’ é particularmente desolador para aquele de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua – em lugares onde as ‘diferenças macroscópicas’ da morfologia são correlacionadas com ‘diferenças sutis’ de temperamento, crenças e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia.

Então a questão agora pode ser reduzida a: “raça: negá-la ou afirmá-la?”. Gilroy (2001) reconhece que esta questão é antiga e ainda está a ordem do dia no tocante à cultura no mundo Ocidental moderno. A despeito dos debates sobre multiculturalismo, pluralismo cultural e dos discursos ditos “politicamente corretos”, os particularismos europeus ainda são uma realidade enquanto padrões universais absolutos. (GILROY, 2001, p. 43)

Nessas circunstâncias de combate, é lamentável que a pergunta sobre ‘raça’ e representação tenha sido tão regularmente banidas das histórias ortodoxa de juízo estético, gosto e valor cultural do Ocidente. Existe aqui argumento de que investigações adicionais deveriam ser feitas sobre precisamente como as discussões de ‘raça’, beleza, etnia e cultura contribuíram para o pensamento crítico que acabou dando origem aos estudos culturais. O uso do conceito de fetichismo no marxismo e nos estudos psicanalíticos é um meio obvio para introduzir este problema. O caráter enfaticamente nacional atribuído ao conceito de modos de produção (cultural e outros) é outra questão fundamental que demonstra a especificidade etno-histórica das abordagens dominantes sobre política cultural, movimentos sociais e consciências opositoras. (GILROY, 2001, p. 46)

Em suma, as observações de Gilroy legitima os contra-discursos de Biko e de Nascimento. Assim, a cultura e não tão somente a raça, deve ser o elemento de peso na identificação e no reconhecimento da comuni-

dade visto que a multiplicidade de contextos internos e a complexidade de conjunturas externas dificultam objetivamente dizer quem seja, ou não seja, quilombola. A própria história mostra que não foram poucos os quilombos que em seu interior abrigavam índios e até mesmo elementos brancos – ainda que poucos – empobrecidos ou “marginalizados”. (MOURA, 2003, p. 63) Daí, a autodeclaração, desde que não seja um evidente ardid de aproveitadores, deve ser considerada.

Uma coisa foram os quilombolas históricos da época da escravidão e do momento imediatamente após sua Abolição. Outra coisa foi a recriação desses universos dentro das necessidades político-ideológicas dos militantes negros até os anos de 1990. Um terceiro estágio se inaugura agora a partir da titulação dessas comunidades visto que isso tem refletido positivamente no conjunto da sociedade negra na medida em que, depois de um século e meio, estão conseguindo, na prática, revogar o exclusivismo da propriedade privada das terras brasileiras instituído pela Lei de Terra de 1850.

A cultura quilombola

Creio que seja um equívoco querer entender a existência dos quilombos apenas engessados no contexto pré-capitalista de um Brasil colonial, da mesma forma que é equivocada a pretensão de querer situar a cultura como uma manifestação superestrutural visto que a cultura produz e não apenas reproduz a realidade. Assim, é preciso conceituar a cultura quilombola tendo em vista seu modo de vida de forma global e não mais como “forças produtivas” dentro de um sistema maior: o capitalismo. Ademais, como bem salienta Cevasco (2003, p. 115), “as denominações nunca são inocentes: a fixação de um sentido é resultado histórico de uma disputa que envolve muito mais que a lingüística”. não só isso, “expor conceitos implica ganhar em alcance e perder em foco histórico”. (CEVASCO, 2003, p. 148)

Então a pergunta passa a ser: haveria de fato um modo de vida quilombola ou tudo isso não passa de um mero ardid político-ideológico dos movimentos negros?

De fato para olhos não treinados é difícil achar traços distintivos entre as comunidades rurais negras. E mesmo quando a comparação é feita com uma comunidade branca a distinção não é assim tão óbvia quanto se supõe. Pesa aí aquilo que Nestor García Canclini chamou de *hibridação*. E é justamente essa cultura híbrida o ponto de partida para se compreender o que pretendo chamar aqui de *cultura quilombola*.

Considerar uma comunidade rural negra e si dispor a trabalhar com identidades múltiplas que cingem uma “cultura comum” e que torna difuso o próprio objeto de estudo – no meu caso, o modo de vida quilombola. Assim, dar visibilidade a esse objeto de estudo passa a ser o problema do “problema”. A solução para isso é uma revisão conceitual que atualize alguns conceitos-chave tais como: tradições orais, comunidade, território, quilombos históricos, quilombos contemporâneos e a própria noção de cultura. Foi refletindo a cerca de um episódio ocorrido com um amigo que consegui equacionar essa questão.

Com o intuito de oficializar o noivado, esse amigo resolveu conhecer a família de sua futura esposa que morava na zona rural de uma cidadezinha no sertão da Bahia. Seu plano era passar uma semana “inteirinha” junto a eles para firmar um vínculo mais consistente com seus novos parentes. Entretanto, dois dias depois já estava de volta. Motivo: ele precisa com urgência de ir a um sanitário... Por mais conhecedor que ele fosse – em tese – da *cultura sertaneja*, seu organismo travou-se ante o imperativo de recorrer ao “mato” a fim de satisfazer uma necessidade fisiológica tão básica. Não demorou muito para que a família da noiva soubesse a razão de seu retorno repentino. Admirados, mandaram-lhe avisar que na próxima visita já teria um sanitário a sua disposição. E de fato o construíram, e ao que parece, exclusivamente para ele.

Preso ao nosso quinhão de etnocentrismo, a priori poder-se-ia concluir que se tratava de uma família cuja situação financeira beirava a penúria e, sendo pobres, sem sanitário, a higiene seria no mínimo uma grande interrogação. A própria caracterização do local – zona rural de uma cidadezinha do sertão baiano – já induz a esse prejulgamento. Entretanto o desfecho desta historieta faculta outras conclusões.

A ausência (?) do sanitário se explicava pelo costume que dispensava o uso daquele equipamento. Creio que isso nada tinha a ver com

condições financeiras, tanto assim que quase imediatamente o sanitário fora construído. Esse estranhamento recíproco, ou choque cultural, é perfeitamente justificável num país cuja multiplicidade de componentes culturais varia radicalmente num espaço geográfico mínimo, tal é sua diversidade cultural. Mas o que sinaliza a ausência do sanitário? Um modo de vida conforme teorizou Williams ou seria uma questão de *habitus* – portanto diferente de cultura – conforme teorizou Bourdieu (2008)?

Para Bourdieu (apud COELHO, 2008, p. 27-28, grifo do autor), *habitus* seria uma noção que abarca

[...] o conjunto de disposições duráveis e transportáveis [...] que se apresentam na condição de estruturas estruturadas e que funcionam como estruturas estruturantes, ou princípios geradores e organizadores de representações (práticas) independentes de uma apreensão consciente dos fins que buscam e independentes de um domínio manifestos das operações requeridas para a persecução desse fim. [...] é aquilo que permite ao indivíduo e ao grupo ‘perseverar em seu ser’ – ainda que disso o indivíduo e o grupo não tenham consciência. Permite-lhes ainda, o *habitus*, orientar-se no espaço social no qual estão presentes [...] e gerar estratégias antecipadoras de ação individual e coletiva, elas mesmas orientadas por esquemas [...] que resultam da educação e socialização disponibilizada. [...] É ainda o *habitus* que explica a homogeneização do gosto [...] e torna compreensíveis, e mais que isso, [...] previsíveis as preferenciais e as práticas desse grupo e do grupo ele próprio.

Mas nada disso se constitui numa regra fixa, daí a confusão entre *cultura* e *habitus* cuja coexistência reforça o equívoco de conceber que tudo seja cultura. O conceito de Bourdieu quando aplicado ao exemplo do sanitário não tem sustentação, pois, ao que parece, a recusa ao uso do vaso seja um ato consciente, como também o é o uso da antena parabólica, da geladeira, dos celulares etc. Pesa aí a racionalidade na não aquisição de um equipamento, que, no caso do sanitário, parece ser completamente dispensável. Ou seja, verifica-se o uso seletivo dos equipamentos tecnológicos por conta de uma adequação cultural.

Mas seria de fato o *habitus* oposto à cultura? Para diferenciar uma coisa da outra, de acordo com o que se infere do conceito de Bourdieu, basta subtrair na análise de um grupo social os atos, as atitudes, os comportamentos, as ideias, as crenças, as práticas e as representações – aquilo que configura o *habitus* – o que resta é cultura. Isso permite concluir que a cultura necessita do *habitus* para se corporificar numa coexistência dialética sem jamais determinar uma síntese definitiva. Assoma-se aí o fato de que a semovência (prática e teórica) da cultura pode converter o que se considera um dado cultural hoje em *habitus* amanhã. Ou seja, conclui-se que a ideia de que o *habitus* é o oposto complementar da cultura na medida em que ele seja compreendido como estático e residual.

Existiria, então, um perfil cultural que servisse de parâmetro para isolar e classificar as comunidades quilombolas em oposição às demais comunidades negras rurais?

Se se considera a cultura uma esfera portadora de uma crítica, oposta ao *habitus*, não haveria porque se desejar ver na cultura um conjunto de traços identitários de determinado grupo social. Pelo contrário, buscar-se-ia nela a noção ampla e flexível que lhe possibilitou a sobrevivência do grupo em questão. De qualquer forma seria impossível encontrar num país de dimensões continentais, como é o caso do Brasil, traços homogeneizante em qualquer categoria que se considere, tal é a diversidade de contextos sociopolíticos, econômicos e, por que não dizer, ambientais.

Assim, o estranhamento diante de comunidades “não exóticas” que reclama sua identidade quilombola só poderá ser neutralizado através da compreensão de que não existem culturas “puras” e que uma coisa não inviabiliza a outra. O conceito de quilombo há que se dilatar. Os quilombolas do Catuzinho, por exemplo, têm um intenso contato com o meio urbano e anseiam por ter acesso às chamadas “novas tecnologias” e meios de comunicação. Isso não os descredenciam enquanto “remanescentes de quilombo”, muito pelo contrário. Quem assim pensa ignora o fato de que Palmares fora o “celeiro” das cidades em seu entorno e que também abrigavam uma grande variedade de “tecnólogos” da época: ferreiros, armeiros, construtores, carpinteiros, escultores além dos incontestáveis estrategistas militares etc.

A cultura, enquanto prática, desconhece completamente os limites criados pela teoria e estabelece seu próprio caminho. Alguns teóricos, por exemplo, tendo como base a noção de *hibridação* já afirmam que a humanidade segue o curso inexorável da diluição das culturas em favor de uma cultural planetária. Todavia, analisando o atual estágio da globalização, isso parece pouco provável. Os antagonismos e os conflitos nunca foram tão evidentes quanto na atualidade, tanto na dimensão macro quanto na dimensão micro.

Como foi visto, por exemplo, na recente “Guerra do Iraque” – se é que se pode chamar uma ocupação relâmpago de guerra –, no momento em que se esperava uma reação da unidade nacional à invasão estadunidense, a “minoría” curda, ao norte, aproveitou-se da instabilidade para declarar-se independente por achar-se étnico-culturalmente diversa do resto da nação, ainda que aos olhos do Ocidente não houvesse como diferenciá-los físico ou culturalmente. O hibridismo cultural ali mostrou seu limite, ante os imperativos étnico-raciais. Assim, fica claro que as crises de natureza sociopolíticas, ou mesmo socioeconômicas, têm o poder de suscitar convergências em torno de identidades culturais divergentes que reclamam condições de existência.

Creio que o discurso que advoga a existência de culturas “puras” esteja a serviço do preconceito e da discriminação ou, paradoxalmente, se defendendo dela. Ainda assim, não há como ignorar a noção de *hibridação cultural*. Por outro lado, é preciso tomar cuidado para que essa visão não se contamine com o pensamento biologizante que nega existência de “raças”, como se este fosse um conceito sem nenhuma implicação socioantropológica, como se não fosse uma noção historicamente construída com implicações político-ideológicas e socioeconômicas concretas, devendo ser tão somente apagada em favor de uma pseudo-harmonia social que estão acima de meras diferenças fenotípicas. Pensar seria reabilitar, no campo da biologia, a falácia antropológica da democracia racial.

Demonstrar que essa noção de raça é relativamente sem importância para explicar as diferenças biológicas entre as pessoas, quando a diferença biológica é medida na proporção

das diferenças nos loci do cromossomo, ainda não equivale a mostrar que a raça não é importante para explicar a diferença cultural [...]. (APPIAH, 1997, p. 64).

Como já foi dito, Appiah (1997) diverge radicalmente do racialismo, todavia não vê nele nenhuma ameaça, ainda que o essencialismo racial tenda a enfatizar as disposições morais e intelectuais.

Desde que as qualidades morais positivas distribuam-se por todas as raças, cada uma delas pode ser respeitada, pode ter seu lugar ‘separada mas igual’. Diversamente da maioria das pessoas educadas no Ocidente creio que o racialismo é falso. [...] mas, por si só, ele mais se afigura a um problema cognitivo do que um problema moral. A questão é como o mundo é, e não como gostaríamos que fosse. (APPIAH, 1997, p. 33)

Sendo a cultura o critério básico para se diferenciar etnias e raças é preciso se precaver para não se considerar *tudo* como cultura nem reduzir o pensamento de García Canclini (2003) a “se toda cultura é híbrida então não há diferenças culturais” como quem dissesse “se não há raças então todos somos iguais”. As diferenças culturais existem e podem ser geradoras de conflitos tão violentos quanto os ensejados pela noção de raça e, “negar o antagonismo, o conflito ou a *insociável sociabilidade* [termo de Immanuel Kant] dentro de uma cultura ou entre culturas, é negar a cultura e provavelmente querer transformá-la num grande habitus”. (TEIXEIRA COELHO, 2008, p. 39-40)

O discurso que reclama a identidade quilombola traz em si uma dimensão conciliadora do passado com o presente e com as diferenças raciais, pois tende, enquanto movimento, a se constituir no grande guarda-chuva social a dar guarida a massa afrodescendente do campo e de cidade: o quilombismo de Nascimento!

Objetivamente não é possível determinar ou negar a existência de uma cultura quilombola que se possa definir com essas ou aquelas características. Fazer isso seria desprezar o próprio entendimento de cultura que apresentei. Num país com as dimensões do nosso é difícil, mesmo

localmente diferenciar uma comunidade rural negra quilombola de outra não-quilombola. Acredito que a noção de “cultura quilombola” deva ser compreendida de forma ampla, não apenas com o intuito de se legitimar um passado, mas como possibilidade de se garantir um futuro.

Capítulo 2 – O reconhecimento e o processo de autoidentificação das comunidades quilombolas

Na sua imediaticidade, a consciência de si é simples ser para si. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro igualmente espera nosso reconhecimento, a fim de se expandir na consciência de si universal. Cada consciência de si procura o absoluto. Ela quer ser reconhecida como valor primordial, desvinculada da vida, como transformação de certeza subjetiva (Gewisheit) em verdade objetiva (Wahrheit).

(FANON, 2008, p. 181)

Já as estratégias culturais capazes de fazer diferença são o que me interessa – aquelas capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder. Reconheço que os espaços ‘conquistados’ para as diferenças ainda são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. [...] sei que eles

são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença perde o fio na espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la chamando-a de 'o mesmo', não adianta [...]. (HALL, 2003, p. 339)

Como já foi dito, os quilombos foram, ao longo da história, polos aglutinadores dos excluídos sociais fossem eles negros, índios, alguns poucos brancos e toda sorte de mestiço. Graças a sua alta capacidade de resistência e manutenção de uma ordem interna pautada na solidariedade cooperativa, sobreviveram a todo tipo de transformações sociopolíticas e econômicas. Todavia as contingências históricas acabaram por invisibilizar essas comunidades que, até pouco tempo atrás, se esquivavam de identidade por entender que para as oligarquias rurais tal denominação remetia a terra invadida, assim sujeita a desapropriação.

A cartorialização do território brasileiro decorrente da Lei de Terras (1850) junto com o linchamento étnico-racial e cultural foram desde o início os maiores empecilhos à assunção plena da identidade quilombo-la. Quando a Constituição de 1988 afirmou que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2003) estavam dadas as condições para a guinada rumo à afirmação identitária pautada na cultura e nas tradições.

Assim, muitos folguedos dessas comunidades tradicionais, que agilizam no descompasso entre gerações, ganharam novo alento. Todavia, a marca dessas comunidades não se restringe às manifestações ditas folclóricas, pois a arte sozinha não pode responder pela cultura. Antes ela diz respeito a todo um modo de vida, a detalhes que às vezes a própria comunidade tem dificuldade de enxergar.

A autoidentificação: um olhar para dentro

Do ponto de vista legal, as comunidades negras rurais que reclamam o reconhecimento oficial de sua identidade quilombola junto aos órgãos públicos se amparam no artigo 68 do ADCT. (BRASIL, 2003)¹⁰ A Fundação Cultural Palmares, a despeito das investidas sistemáticas da bancada ruralista no Congresso e no Senado, tem realizado um grandioso trabalho no que se refere ao processo de identificação, reconhecimento dessas comunidades. Cabe ressaltar, mais uma vez, que a burocracia do (no) Incra cadencia essa dinâmica tornando os processos tão longos quanto o foi o processo de Abolição.

O discurso dos ruralistas tem se pautado na impossibilidade dessas comunidades poderem provar, através de um laudo antropológico, que suas terras se encaixam naquilo que a constituição classifica como “comunidade remanescente de quilombo”. Assim, concentram esforços numa tentativa de desprestigiar as comunidades que reivindicam a titulação de território que lhes interessam, instituindo dessa forma um tipo de “neo-coronelismo” que produz estragos no campo nos mesmos moldes da República Velha. A história mais uma vez se repete, mas, como disse Marx (2008), como farsa.

Na verdade a atual questão fundiária brasileira nada mais é do que reflexos diretos da famigerada Lei de Terras de 1850 bem como da aberrante Lei Áurea de 1888. Se a Abolição da escravatura fosse concebida com o mínimo de justiça social talvez a ideia de quilombo tivesse se perdido no tempo e no espaço, pois, como já foi dito, a maioria das comunidades quilombolas enfocada aqui tem pouco a ver com “escravos” fugidos e sim com “cidadãos” socialmente marginalizados.

Para desacreditar a legitimidade da posse dos territórios quilombolas, os ruralistas se apegam justamente a uma tradição histórica positivista, na qual a definição de quilombo remonta ao século XVIII com o intuito de jogar com a opinião pública através da chamada “mídia grande”

10 Artigo 68 do ADCT onde se lê: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, 2003) Somam-se a este ainda os artigos 215 e 216.

que, desde os tempos da escravidão, sempre esteve a serviço do conservadorismo das classes dominantes. Assim, a concepção de quilombos enquanto lugar de negro fugido tende a se perpetuar no imaginário coletivo e a desqualificar o discurso e as práticas daqueles que cobram do Estado a titulação oficial de seu território.

A noção depositária de “comunidade remanescente de quilombo” deve ser entendida no limite daquilo que ABA define modernamente como quilombo, ou seja, “toda comunidade negra rural que agrupe descendente de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”.¹¹ E não mais como “toda habitação de negro fugido que passe de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha rancho levantado nem se ache pilões neles”.¹² A atualização dessa conceituação possibilita uma abrangência maior no reconhecimento dessas comunidades, ainda que o percentualmente perfaça uma área insignificante dentro do quadro da concentração fundiária brasileira.

Supondo que esse processo de reconhecimento e titulação fosse feito com a amplitude desejada pelo *quilombismo* de Abdias do Nascimento certamente estaríamos com a *reforma agrária* em curso ou, então, à beira de uma guerra civil. Todavia, tanto a questão fundiária quanto a racial brasileira é tão bem “amarrada” que dificilmente descambaria para um conflito aberto. Existem vários mecanismos para evitá-lo, mas o permanente estado de tensão é perceptível.

Assim, creio que seja legítimo que para garantir a sobrevivência algumas comunidades negras “remanescentes” (ou não) de quilombos criem intuitivamente um passado que aponte para a gênese de um quilombo “reinventado” através de fragmentos de memórias que as gerações anteriores fizeram questão de apagar. Essas, as armas que lhe restam, nesta guerra desigual.

Não há nenhum demérito nesse processo de recriação da tradição. Existe uma enorme produção bibliográfica que atesta que vários outros

11 Este conceito foi formulado durante encontro da ABA em 17 e 18 de outubro de 1994.

12 Resposta do rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarinho data de 2 de dezembro de 1740.

povos – portugueses, judeus, germanos, francos etc. – passaram por situação semelhante. Os “mitos fundadores” são tão antigos quanto à própria humanidade. Por que então tanta dificuldade para se aceitar a autoconstrução identitária, antropológicamente verossímil, de uma ou outra comunidade, quando ainda se insiste em validar o falacioso mito da democracia racial como marco da identidade nacional?

[...] Podemos reconhecer que a verdade não é propriedade de nenhuma cultura; devemos apoderar-nos das verdades que precisamos onde quer que as encontremos. Mas, mas para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas [...]. (APPIAH, 1997, p. 21)

Esse pensamento de Appiah, que associa à problemática quilombola, parece complementar o de Gilroy (2001, p. 358) quando este afirma que

[...] A tradição fornece o laço críticos entre os atributos locais das formas e os estilos culturais e suas origens africanas [...] A tradição torna-se, assim, o meio de se demonstra a contigüidade de fenômenos contemporâneos selecionados como um passado africano que os moldou mas que eles não mais reconhecem e a eles ligeiramente parece [...].

Não se pode ignorar o fato de que a experiência da escravidão foi antes de tudo um trauma que deixou marcas indeléveis no inconsciente coletivo. Como então desejar que essas comunidades reconstituam fielmente um passado que aponte para esse quilombo mítico que lhes vem de fora para dentro?

Algumas comunidades não se sabem quilombolas, mas de fato são. Assim, por falta de conhecimento, algumas se sentem compelidas a vestir a “camisa-de-força” do negro fugido como um contra-discurso para ganhar legitimidade perante a opinião pública e garantir, assim, a posse de seu território que invariavelmente se encontram em risco de desapropriação. Por outro lado, creio que a efetivação da *reforma agrária* refrearia o desejo de algumas comunidades de serem reconhecidas

enquanto quilombola, pois de fato não são. Trata-se de outra categoria de espoliados, os sem-terras, que em tese são irmãos de infortúnio tanto dos quilombolas quanto dos indígenas.

Quanto foi roubado dos negros! Conheço cinco famílias que perderam todas as suas terras para o Governo e para a Igreja Católica. Jurandir Santos Melo era proprietário das terras desde o atual aeroporto de Salvador até a cidade. Hoje é um simples motorista, vivendo de pequenos cachês. A família de Ofélia Pittman possuía toda a parte onde hoje é o Mackenzie. A coisa foi mais séria do que se pensa, por que houve época em que o negro tinha representatividade e uma força econômica. (CONFETE apud NASCIMENTO, 1980, p. 260)

Normalmente as pessoas que não estão afeitas a esta problemática quase sempre constrói uma imagem mental dos quilombolas que remete ao filme *Quilombo* de Cacá Diegues. Daí muitas comunidades se ressentem dessa identidade. Na verdade a imagem, que a comunidade faz de si, está muito mais ligada aos apelos da contemporaneidade – que lhe chega através dos meios de comunicação de massa e do assédio religioso – do que às difusas memórias da escravidão. Nesse sentido, quilombo, cultura, oralidade, raça, etnias, negritude etc., são conceitos que concretamente pouco lhes diz respeito. Todavia, eles estão muito interessados em assimilá-los para consubstanciar sua luta contra as oligarquias latifundiárias e/ou o agronegócio. Cria-se, assim, um espaço delicado para a interação universidade-comunidade tendo em vista o aprendizado mútuo.

A noção de cultura traz em si uma certa ambivalência que pode ser utilizada tanto para potencializar os movimentos sociais como para refreá-los. No caso dos quilombolas, os arquétipos identitários tanto podem servir de escudo contra as investidas desestruturantes da comunidade como também podem se converter em prisões ideológicas sustentadas em preconceitos como os engendrados pela *folclorização*. Justifica-se assim a necessidade de que as universidades, enquanto instituições públicas de credibilidade, possam interagir com essas comunidades, nesse processo de “redescoberta” da identidade cultural sem,

no entanto, querer, como fizeram os abolicionistas do século XIX, protagonizar o processo.

No Brasil, desde o mito da democracia racial, há uma dificuldade de se afirmar étnico-racialmente, por conseguinte culturalmente, ainda que se muito se festeje as “contribuições” culturais dos negros e dos índios dentro dos limites do folclore. Afirmar-se negro, ou indígena, num viés político-ideológico sempre gera algum desconforto. De modo que, o alarme do politicamente-tolerado é imediatamente acionado da mesma forma que o politicamente-correto também soa nas manifestações explícita do racismo que em condições normais é velado.

Não faz muito tempo que a circulação de uma camiseta onde se lia “100% negro” gerou grande polêmica. Da mesma forma que as “cotas universitárias para negros” essa frase causou comoção por está “criando racismo onde não existia”. É patente que a sociedade brasileira tem um grande preconceito em assumir seu racismo, pois ao fazê-lo necessariamente as pessoas teriam que marcar posição no campo das ideologias, e ideologias, como se sabe, podem suscitar radicalismos que por sua vez ameaçaria a “harmonia social” característica (!) da nação brasileira.

A força desse “politicamente correto”, que subjazia o pensamento de Freyre, ainda hoje consegue empurrar tudo para o “centro” a fim de equilibrar ou neutralizar as dicotomias políticas (esquerda/direita), raciais (negros/brancos), socioeconômicas (pobres/ricos) e de gênero (mulheres/homens). O meio-termo surge como a síntese conciliadora de nossos problemas sociais. Daí a emergência do social-democrata, do(a) moreno(a), da “nova” classe média e da – sei que esta é uma questão delicada – metrosssexualidade.

No que tange à identidade quilombola, a “morenice” enquanto arma ideológica parece-me tão, ou mais, malévola que a “branquitude”, pois impede que o indivíduo negro assuma sua negritude conscientemente. “Para aqueles reacionários decrépitos, paladinos de nosso permanente atraso, assumir nossa própria identidade, proclamar nosso direito legítimo ao poder, é o mesmo que praticar um racismo às avessas”. (NASCIMENTO, 1980, p. 27)

Mesmo sendo uma impostura, o mito da democracia racial ainda não deixou de causar estragos, principalmente em nível das mentalida-

des. Não foi a toa que Kabengele Munanga concluiu, em entrevista, que “o racismo no Brasil é um crime perfeito”. Desse modo, a convergência do povo negro, teorizada por Abdias do Nascimento, em torno das questões sociopolíticas e econômicas dificilmente se efetivarão. O atual avanço das comunidades quilombolas também pode ser explicado pelo clima social-democrata (o centrão) que se instaurou no país. É inegável que “*nunca antes na história desse país*” a conjuntura fora tão favorável aos movimentos sociais. Ainda nada impede que o conservadorismo reacionário de direita volte às rédeas do poder. Assim, é preciso tornar célere o tripé identificação-reconhecimento-titulação dessas comunidades.

Curiosamente, foi justamente no estado de São Paulo, que vivenciou a escravidão na sua fase tardia, que o processo de reconhecimento oficial das comunidades quilombolas deu seus primeiros passos. Na década de 1990, ainda durante o governo de Mário Covas, o Instituto de Terras do Estado de São Paulo José Gomes da Silva (ITESP) juntamente com a Secretária de Justiça e da Defesa da Cidadania e articulado com a Fundação Cultural Palmares, iniciou o processo de reconhecimento junto com intervenções de caráter assistencial no Vale do Ribeira onde se contabilizou cerca de 20 comunidades “remanescentes”. Apesar das dificuldades iniciais a experiência paulista foi exitosa e serviu de parâmetro para outras regiões do país.

No Plano de Ação do ITESP, além das comunidades quilombolas, evidencia-se a preocupação com a territorialidade de outras comunidades tradicionais tais como: índios, caiçaras, caboclos, seringueiros e caipiras a fim de inseri-los nos planos públicos de ordenação e fomento do desenvolvimento regional “[...] permitindo-se a utilização do solo e dos recursos naturais em geral, de forma ecologicamente equilibrada, por interesses histórico, cultural, científico, público, econômico, e por justiça social [...]”. (INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA, 1998, p. 6) A questão do território é central nessa discussão, pois antropologicamente é através do seu dimensionamento que se garantirá a reprodução física e cultural dos grupos étnicos/tradicionais em pauta através de projetos econômicos adequados às suas necessidades e com implicações socioambientais positivas.

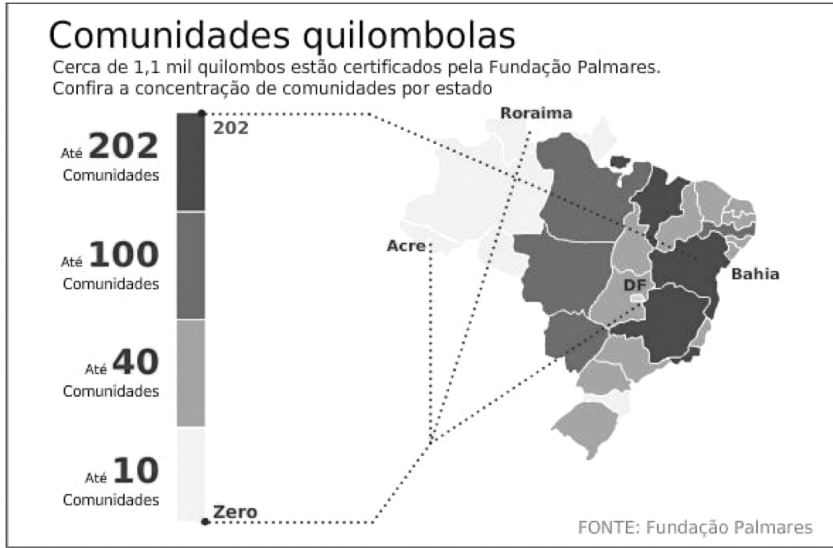


Figura 2 – Comunidades quilombolas
Fonte: Fundação Palmares.¹³

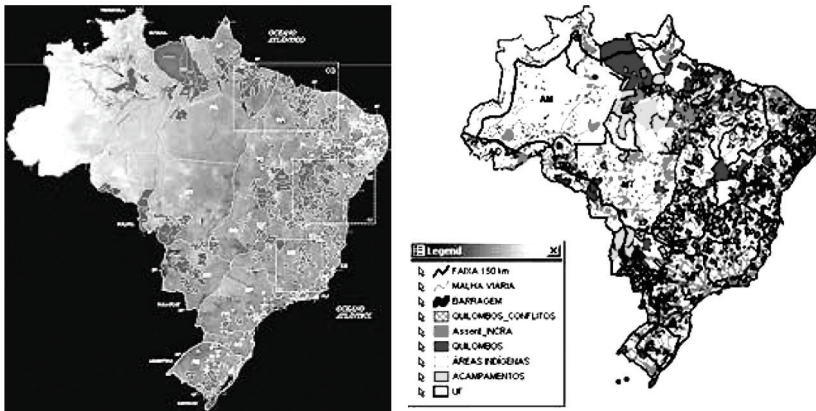
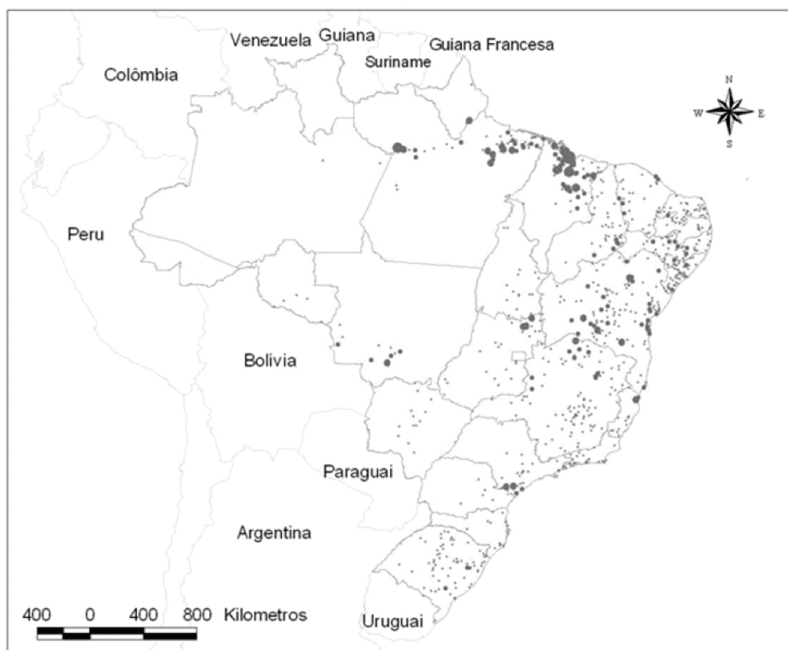


Figura 3 – Distribuição das comunidades quilombolas no Brasil
Fonte: Fundação Palmares.

13 Ver: [http:// www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br).

Segundo os princípios e orientações gerais do ITESP, no caso específico dos quilombolas, essas intervenções do Estado devem:

- a) Promover o resgate dos valores históricos dos remanescentes das comunidades;
- b) Desenvolver atividades visando a valorização das manifestações culturais, como festas tradicionais, formas de organização, formas de exploração etc.;
- c) Desenvolver de forma participativa todas as etapas dos programas, desde o diagnóstico e planejamento até a execução, garantindo a participação ativa da comunidade nas ações a serem implementadas, como forma de garantir a preservação de seus usos e costumes;
- d) Priorizar seus investimentos em programas que tragam benefício coletivo à comunidade;
- e) Estabelecer parcerias que visam a captação de recursos para os projetos elaborados para a comunidade, bem como facilitar a integração de diferentes setores da sociedade civil, sensibilizada com a questão quilombola. (INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA, 1998, p. 9-10)



LEGENDA:

Número de Comunidades por Município

- 1 - 5
- 6 - 16
- 17 - 33
- 34 - 59
- 60 - 65
- 180

□ Unidades da Federação
□ Países da América do Sul

Figura 4 – Comunidade quilombolas identificadas por municípios

Fonte: Google.¹⁴

Em relação aos programas a serem implementados, o ITESP aponta que o Estado deve priorizar aqueles que visem:

- a) Fortalecer os mecanismos legítimos de organização da comunidade e/ou incentivar processos organizativos;
- b) Utilizar recursos existentes na comunidade;

14 www.google.com.br.

- c) Estimular a reflexão visando o aprimoramento da consciência coletiva da comunidade, de modo a perceberem as suas potencialidades latentes, capacidade de autogestão, de forma a identificarem as causas de seus problemas e tomarem suas próprias decisões;
- d) Promover o resgate das experiências anteriores (públicas ou de autogestão) interrompidas e que sejam avaliadas pela comunidade como de interesse da coletividade;
- e) Articular a realização de programas que visem capacitação e qualificação da comunidade;
- f) Buscar a integração dos diversos órgãos públicos que atuam na questão quilombola;
- g) Identificar eventuais conflitos pela posse da terra. (INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA, 1998, p. 10)

Assim fica claro que o processo de reconhecimento deve envolver as três esferas da União – federal, estadual e municipal – a fim de se efetivar procedimentos básicos tais como:

- a) Montagem de banco de dados;
- b) Identificação e caracterização da comunidade e das famílias quilombolas;
- c) Identificação dos limites territoriais, limites reivindicados e situação dominial;
- d) Estabelecimento de ações integradas de apoio ao desenvolvimento;
- e) Relatório Técnico Científico (RTC);
- f) Projetos de Desenvolvimento Sócio-Econômico Sustentável. (INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA, 1998, p. 11-21)

Conclui-se de tudo isso que o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas não seja uma tarefa fácil. A complexidade desse reconhecimento também pode ser vista também no documentário *Quilombos da Bahia* (2005) do cineasta baiano Antonio Olavo. A obra evi-

dência que o acesso do negro à terra não se deu apenas pelo conflito, mas também pela negociação, pela recompensa, por herança e até mesmo pela negligência, como fora o caso da ocupação dos grotões, matas e morros – limites físicos e simbólicos que permitia a existência de comunidades negras “à margem” dos centros urbanos.

Sem fazer juízo de valor, a produção de Olavo deixa claro também outros aspectos que muitas vezes a visão romantizada não permite ver: “Em muitas dessas comunidades, a memória está corroída pelo tempo; o autorreconhecimento flutua em depoimentos que ora afirmam e que ora negam uma negritude consciente; assim como no passado, o futuro destas comunidades continua incerto”.

No filme é possível ver quilombolas fugindo à identidade negra. Esse fato é bastante compreensível visto que numa sociedade na qual o preconceito é velado, em que o termo “negro” é associado a tudo é que negativo, o afrodescendente queira escamotear-se de suas referências étnico-raciais e culturais. Antes de serem considerados indícios de alienação, aqueles depoimentos revelam estratégias inteligentes de sobrevivência ante os imperativos da hegemonia eurocêntrica. Creio que a implementação da Lei nº 10.639/03, em longo prazo, junto com outras ações afirmativas, possa vencer essas barreiras em favor de autoidentificação consciente da população afro-brasileira com seu passado e a riqueza de seu patrimônio cultural.

Nesse sentido, os arquétipos e a folclorização são elementos dubiamente perversos e eficientes para o reconhecimento identitário das comunidades quilombolas, sobretudo perante o senso comum que espera delas uma afirmação étnica às vezes acima da nacional. Paradoxalmente, cobra-se delas a evidência espontânea do que historicamente lhe foi retirado através de um violento processo de aculturação: a consciência negra.

No atual contexto, qualquer desvio em favor de elementos culturais eurocêntricos – assimilados pela política de branqueamento e pelo mito da democracia racial – pode, ante os olhos da opinião pública e do discurso conservador dos ruralistas, servir como argumento para “rebaixá-los” automaticamente, o quilombola, à categoria de caboclos, ribeirinhos, mestiços etc. Negando-lhes, dessa forma, os direitos garantidos pela Constituição no que se refere à posse de seu território.

A emergência do dado étnico aparecem atrelada à consolidação de uma identidade coletiva fundada, tanto na auto-definição consensual, quanto em práticas político-organizativas, em sistemas produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar, critérios ecológicos) e em símbolos próprios que podem inclusive evocar uma ancestralidade legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política diferente face a outros grupos e uma relação conflitiva com a estrutura de poder do Estado. (ANDRADE, 1997, p. 129)

Em suma, sem a afirmação do fator étnico-racial, os quilombolas, bem como os indígenas e toda sorte de mestiço, não serão ninguém. E essa “ninguémidade”, como bem dizia Darcy Ribeiro, traz, tanto para os indivíduos quanto para as comunidades, danos psicológicos irreparáveis na medida em que elas não conseguem afirmar-se positivamente antes os vários mecanismos de exclusão social fundamentados no preconceito racial. Assim, a teoria quilombista de Nascimento, ancorada na cultura, vislumbra uma possibilidade prática de efetivação.

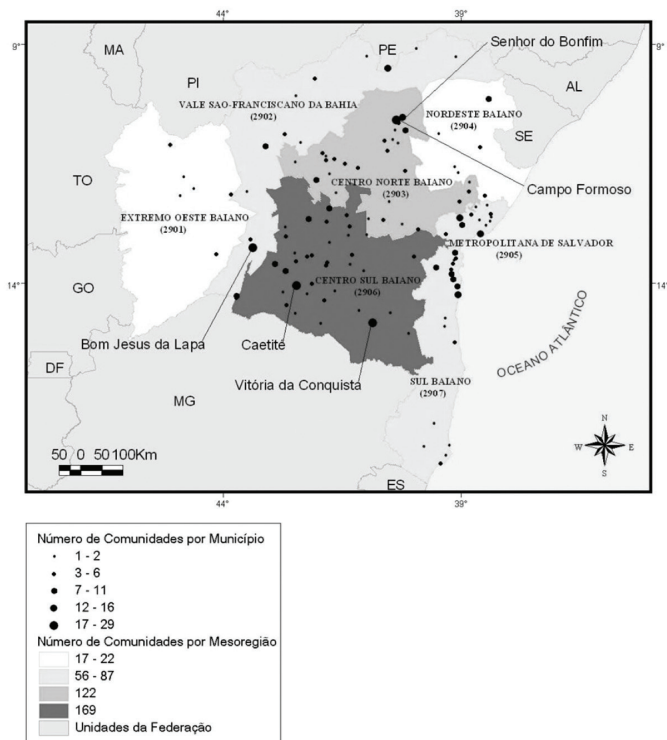


Figura 5 – Comunidades e territórios quilombolas autoidentificados na Bahia
 Fonte: Google.

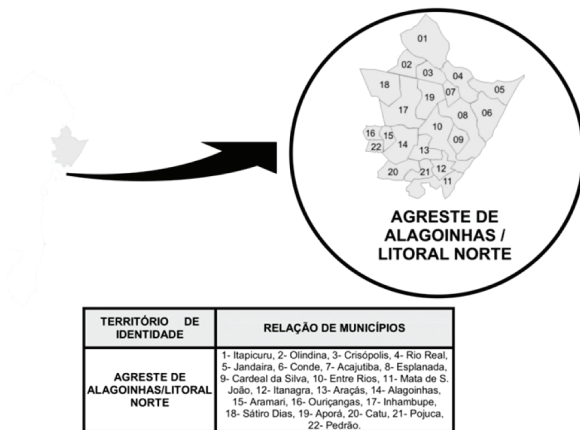


Figura 6 – Território de Identidade Cultural 18 - Agreste de Alagoíneas/Litoral Norte
 Fonte: Google.

Quadro 1 – Processo de titulação das comunidades quilombolas da Bahia

NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO	NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO
Agreste	RTID publicado	Jurema, Pé de Serra	Processo formalizado
Agreste (Seabra)	Processo formalizado	Lagoa do Galdêncio	Processo formalizado
Agrestinho	Processo formalizado	Lagoa do Peixe	Desapropriação
Alegre e Barreiros	Processo formalizado	Lagoa Santa	Processo formalizado
Alto da Boa Vista	Processo formalizado	Laje dos Negros	RTID em elaboração
Alto do Bebedouro	Processo formalizado	Mangal, Barro Vermelho	RTID publicado
Araçá, Cairacá, Patos, Pedras, Retiro	Prazo contestação por terceiros expirado	Mata do Sapé	Prazo contestação por terceiros expirado
Assento	Processo formalizado	Montevidinha	Processo formalizado
Baixão do Guai, Giral Grande, Guarucu, Guerém, Porto da Pedra, Quizanga, Tabatinga	RTID em elaboração	Morro Redondo (Seabra)	Processo formalizado
Baixão Velho	Processo formalizado	Mucambo	Processo formalizado
Bananeiras, Martelo, Ponta Grossa, Porto dos Cavalos, Praia Grande	RTID em elaboração	Nova Batalhinha	Desapropriação
Barra do Parateca	Processo formalizado	Nova Jatobá	Processo formalizado
Barra, Bananal e Riacho das Pedras	Processo formalizado	Olho D'Água do Basílio	Portaria do presidente do INCRA publicada
Barreiros, Pau Grande, Tapera	RTID em elaboração	Olho D'Água do Meio	Processo formalizado
Boa Vista do Pixaim	Processo formalizado	Paneleiros, Batalha e Lagoa do Arroz	Processo formalizado
Boitaraca	Processo formalizado	Parateca e Pau d'arco	Desapropriação
Buri	Processo formalizado	Paus Pretos	Processo formalizado
Cachoeira da Várzea, Mucambo da Cachoeira	Processo formalizado	Pedra (Itambé)	Processo formalizado
Calolé, Tombo, Imbiara e outros	Processo formalizado	Pedras	RTID em elaboração

NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO	NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO
Caonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Ponte e Engenho da Praia	Prazo contestação por terceiros expirado	Piranhas	Prazo contestação por terceiros expirado
Capão das Gamelas	Processo formalizado	Pitanga dos Palmares	RTID em elaboração
Cariacá	Processo formalizado	Praia Grande e Outras	RTID em elaboração
Catuzinho	Processo formalizado	Quitungo	Processo formalizado
Coqueiros	Processo formalizado	Riacho da Sacutiaba, Sacutiaba	Prazo contestação por terceiros expirado
Dandá	Desapropriação	Salamina Putumuju	Desapropriação
Duas Lagoas	Processo formalizado	Sambaíba	Portaria do presidente do INCRA publicada
Enseada do Paraguaçu	Processo formalizado	São Brás	Processo formalizado
Fazenda Eldorado/Taratás	Processo formalizado	São Francisco do Paraguaçu	Prazo contestação por terceiros expirado
Fazenda Grande	Processo formalizado	São Gonçalo (BA)	Processo formalizado
Fazenda Porteira	Processo formalizado	São Joaquim de Paulo	Processo formalizado
Fazenda Velha	Processo formalizado	São Raimundo	Processo formalizado
Fojo	Processo formalizado	São Tiago do Iguape	Processo formalizado
Fojo (Itambé)	Processo formalizado	Segredo	Processo formalizado
Fumaça	Processo formalizado	Serra do Queimadão	Processo formalizado
Gatos Vespasiana	Processo formalizado	Tijuaçu	Prazo contestação por terceiros expirado
Gruta dos Brejões	Processo formalizado	Timbó (BA)	Processo formalizado
Helvécia	Processo formalizado	Tomé Nunes	Processo formalizado
Ingazeira	Processo formalizado	Torrinhas	Processo formalizado
Jatimane	Processo formalizado	Vargem Alta	Processo formalizado
Jatobá (BA)	Desapropriação	Varzante	Processo formalizado
Jibóia	Processo formalizado	Velame	RTID publicado
João Rodrigues	Processo formalizado	Vicentes	Processo formalizado
	Formalizado		

NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO	NOME DA COMUNIDADE	ETAPA DO PROCESSO
Juá-Bandeira	Processo formalizado		

Fonte: adaptado da Comissão Pró-Índio de São Paulo.

A Comunidade Quilombola do Catuzinho

Quando optei por estudar as comunidades quilombolas estava consciente das dificuldades que enfrentaria. As experiências enquanto professor, as pesquisas da época da graduação, a origem de meus pais, a militância pela causa negra, enfim tudo não me deixava dúvidas das agruras que vivenciaria nessa empreita. Entretanto, esses mesmos fatores diziam que aquele seria o único caminho a seguir. Não restavam muitas opções. Entender a lógica, a dinâmica, os mecanismos de transformações e de permanências dos afro-brasileiros nas conjunturas socioeconômicas em que se encontram foi a ideia norteadora do projeto cuja delimitação e exequibilidade indicou-me o caminho de volta à comunidade da qual minha mãe havia saído: o Catuzinho. Lá haveria de ser meu “laboratório” onde poderia estabelecer pontes entre a academia e a comunidade, entre a teoria e a prática.

O Catuzinho é uma comunidade rural negra, pobre, socialmente desassistida, a exemplo de milhares de outras espalhadas pelo país a fora. Porém com um diferencial que a afasta de umas e a aproxima de outras: o Catuzinho se sabe quilombola. Essa autoidentificação fez toda diferença para minha pesquisa que também se assentava neste “detalhe”. Assim o ponto de partida da pesquisa foi compreender de que forma as comunidades quilombolas conservavam as memórias que lhes possibilitavam a certeza de pertencer a uma comunidade “incomum”.

Quadro 2 – Ficha resumo do território do Catuzinho

Nome da Terra	Catuzinho
Nome da(s) Comunidade(s)	Catuzinho
Município	Alagoinhas
Unidade da Federação	Bahia
População	
Dimensão do Território	não identificada
Etapa atual do processo de regularização	Processo Formalizado
Superintendência responsável pelo processo	SR 05 Bahia
O território é alvo de disputa?	Sem informação
Data da Última Atualização	28/07/2008

Fonte: adaptado da Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Inicialmente pensei em testar essa hipótese pela negação, mas logo desisti, sabia que seria inviável, pois já conhecia essas “histórias” do quilombo desde criança pela boca de minha própria mãe. Resolvi então adotar a metodologia de engajar-me, ouvir e anotar, centrar-me nas memórias e suas contradições, e concomitantemente embasar-me teoricamente a fim de responder:

- a) Como se processa a autoidentificação quilombola na comunidade de forma geral?
- b) Quais foram as conseqüência do reconhecimento oficial por parte da Fundação Cultural Palmares (2006) para a comunidade? e
- c) Qual tem sido o comportamento da comunidade diante dos apelos da globalização (tecnologias) e da indústria cultural (massificação)?

Nesse sentido, as dificuldades de compreender essa problemática foram imensas, pois foi na pesquisa de campo que pude ver, como bem observou Stuart Hall (2003, p. 346) que

É para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente nossa atenção criativa agora. Não é somente para apreciar as diferenças históricas e experiências dentro de, e entre, comunidades, regiões campos e cidades, nas culturas nacionais e entre as diásporas, mas também reconhecer outros tipos de diferenças que

localizam e situam o povo negro [...] essa é a mais difícil no campo das identidades e antagonismos: elas freqüentemente se deslocam entre si.

Meu erro inicial foi querer desejar compreender o conjunto da comunidade através de abordagens individuais, mas logo descobri que “comunidade” é muito mais que o somatório de individualidades. A imagem que cada quilombola constrói de si e da comunidade, muitas vezes é controversa, pois de modo geral suas memórias são fragmentadas e difusas. Assim, concluí, depois de muitas entrevistas com os mais velhos, que ali se processou um apagamento, talvez inconsciente, das memórias relativas à escravidão. Ao que parece, houve um apagão voluntário, que fez desaparecer as evidências mais elementares da escravidão, não apenas lá, mas em todo o município.

Essa “amnésia” cumpre uma dupla função na sociedade brasileira: por um lado dirimir os traumas da escravidão sofrida pelos negros, por outro ela é conveniente para hegemonia branca que resiste em fazer um *mea culpa* e instituir uma política de *Reparação*. E mais, como bem lembra Michel Foucault (1972 apud WALTER, 2008, p. 46) “ao controlar a memória de um povo controla-se seu dinamismo”.

A memória [...] é um dos mais importantes meios contra-hegemônicos para a auto-afirmação no discurso contemporâneo das minorias. [...] O esquecimento institucional – as várias formas de falsificação e distorção intencional das histórias de dominação e resistência (pós-/neo) coloniais – deve ser visto em conexão com o esquecimento individual por parte do sujeito subalterno. A tentativa de assimilar a cultura dominante ou de cruzar as fronteiras entre comunidades minoritárias pode implicar um esquecimento das raízes culturais e resultar em conflitos sociais e psicológicos. Dado o fato que a estruturas estáveis de padrão culturais estão desaparecendo e as comunidades étnicas se moldam mutuamente num processo de transculturação, a memória étnica evoca a relação dinâmica entre a identidade individual e coletiva na interface temporal, espacial e cultural de uma sociedade. [...] a narração de

acontecimentos traumáticos, muitas vezes deliberadamente esquecidos, cria um espaço de cura potencial porquanto ‘fornece uma realidade consensual e uma memória coletiva mediante as quais os fragmentos da memória individual pode ser juntado, reconstruídos e mostrado com uma tácita presunção de validade’. (WALTER, 2008, p. 44)

Consustancio a hipótese de que houve um apagamento deliberado das memórias da escravidão em Alagoinhas, lembrando que ela é uma cidade republicana de primeira hora e não seria absurdo supor que ela tenha abraçado o pensamento de um ilustre visitante, Rui Barbosa, para quem a “vergonha” da escravidão teria de ser apagada em nome dos novos tempos que se inauguravam. Todavia, provar isso implicaria numa digressão cara a este trabalho, assim me limito a deixar sinalizado esse problema para outros pesquisadores. A cautela tem balizado minhas trôpegas conclusões, mas não se pode negar a crueza da problemática racial brasileira em nível local.



Figura 7 – Construção da Prefeitura de Alagoinhas - predomínio de trabalhadores negros nos trabalhos braçais

Fonte: Marcello Ornellas - Alagoinhas Artes.



Figura 8 – Funcionamento da Prefeitura Municipal de Alagoinhas: predomínio de brancos em cargos eletivos

Fonte: Marcello Ornellas - Alagoinhas Artes.

As constantes visitas à comunidade do Catuzinho têm me garantido uma quantidade significativa de depoimentos, que permite leitura e conclusões mais seguras ainda que por vezes me encontro nas encruzilhadas de memórias desbotadas ou de cores aberrantes que mais confunde do que esclarece. São leitura e releitura de fato que se cruzam e se repelem num espiral sem fim... A prática deixou claro que não havia outro caminho para se compreender as comunidades quilombolas se não de forma global, através de suas vivências.

Só tive essa convicção quando participei de uma reunião “secreta” organizada por Gildo Nunes, diretor cultural da associação de moradores e um dos meus maiores colaboradores. Foi através de um convite seu que tive a oportunidade de vivenciar uma experiência ímpar, quando da realização de um evento sigiloso na igreja, numa manhã de domingo. Preparei-me com bastante antecedência, mas só descobri mesmo do que se tratava no dia e na hora marcada. Ao chegar à igreja, fiquei observando a movimentação de alguns jovens e de muitos idosos até que num dado momento o mistério se desfez. Na verdade, o evento tratava-se

de um grande esforço das lideranças locais para rememorar e escrever a história da comunidade coletivamente. Ou seja, tudo o que precisava naquele momento.

O que presenciava naquele momento era completamente inusitado e comovente. Tanto segredo agora se justificava, pois havia ali um consenso: para eles a história (a memória) é um patrimônio particular e precioso, sendo urgente seu registro antes que “outros” o fizessem e se apropriasse, assim, de seu último bem coletivo.¹⁵

A memória, portanto, é um lugar ambíguo e ambivalente entre o olvido e a memorização, o passado e o presente, a dominação e a resistência. [...] A memória viva escreve o colonizado/marginalizado/subalterno dentro da memória quebrada do discurso da ideologia oficial, problematizando-os, interpretando-os e transformando-os. Como tal ela gera energia semiótica (re)construtiva e torna-se um fator importante em atos de legitimação identitária e política. (WALTER, 2008, p. 46)

De fato, o assédio de “pesquisadores” à comunidade é uma constante. Naquele mesmo dia, não demorou muito para que corresse na igreja a notícia de que três “pesquisadores(as)” da UNEB, convidados não se sabia por quem, chegariam no próximo ônibus para participar da reunião. A tensão que isso gerou era perceptível na atmosfera criada. Imediatamente cogitou-se desde a suspensão do evento até barrar a participação dos intrusos. Felizmente eles(as) não compareceram evitando assim a situação constrangedora que indiretamente carimbava meu salvo-conduto de intelectual orgânico. Esse fato também confirmava as denúncias que ouvi de outras lideranças, nas comunidades quilombola do Oiteiro e do Cangula. Os quilombolas, não sem razão, se ressentem das presenças e das intenções tanto dos políticos quanto dos “pesquisadores” oportunistas.

A experiência ensinou-me que o título “pesquisador” costuma intimidar, reduzir o “outro” literalmente à condição de “objeto”, estabelecendo

15 Meses depois assisti ao filme *Narradores de Javé* e fiquei surpreso ao perceber que a vida imitou a arte espontaneamente.

uma imediata relação de poder, onde o “sujeito” assim submetido se trava inviabilizando o sucesso de qualquer abordagem. Talvez seja esse tipo de pesquisador que vem “abordando” os quilombolas e que tantos os irritam. É preciso compreender que pesquisa dessa natureza não pode ser uma via de mão única.

Muito estudantes tratam uma pesquisa sobre o ponto de vista de uma simples interpretação metodológica, um novo *gadget* científico, acreditando que ‘fazer pesquisa-ação’ é estar na moda. Às vezes eles hesitam entre o método de história de vida e a pesquisa-ação e fazem sua escolha em função de inclinações preferentemente imaginárias. Eles não se dão conta de que tanto para a pesquisa-ação quanto para a história de vida, trata-se de lançar um outro olhar sobre a cientificidade das ciências do homem e da sociedade. (BARBIER, 2004, p. 32, grifo do autor)

Assim, é imperativo compreender que as posições de “quem pesquisa” e de “quem é pesquisado” são sempre relativas. Infelizmente o etnocentrismo do próprio pesquisador às vezes o impede de compreender isso. Não foram poucos os momentos em que fui “sabatinado” por aqueles cujo modo de vida apresento à academia como objeto de estudo. E pelo nível dos questionamentos creio que eles sabiam exatamente quais eram minhas intenções, apenas queriam testar o meu nível de confiabilidade.

Apesar do boicote dos evangélicos, naquele dia a igreja católica estava lotada. Ela havia se convertido numa sala de aula onde aprendi parte de minha história visto que muitos dos que estavam ali eram meus parentes que faziam questão de, nos seus depoimentos, desenhar minha árvore genealógica materna, numa avalanche de informações que só com o tempo poderia equacionar.

Vencidos alguns contratempos deu-se formalmente o início da reunião com a autoapresentação dos presentes. Logo de início, um fato me chamou à atenção: muitos não tinham certeza de suas próprias idades. Isso era um anúncio de que a memória individual estava comprometida.

A partir daí iniciou-se a entrevista coletiva com base num questionário previamente elaborado.

Percebi no referido questionário, cuja cópia me foi entregue, que a partir da décima pergunta, houve um certo deslocamento da natureza da entrevista. Isso se deu devido ao fato de que o evento fora coorganizado pela agente de saúde Hilda Santana – também nativa da comunidade – que fazia um curso de aperfeiçoamento profissional e precisava aplicar um questionário que reunia as dez primeiras perguntas. As demais questões acabaram reforçando ou repetindo o sentido das primeiras.

Não sei se por coincidência ou por orientação externa, o questionário acabava dando conta da investigação previa sugerida pelo ITESP no ato das intervenções nas comunidades quilombolas. Seguem as 22 perguntas cujas respostas apresento de forma resumidas e acrescidas de algumas falas, observações e informações colhidas ao longo de mais de quase dois anos de acompanhamento sistemático do cotidiano da comunidade da qual pude participar de várias reuniões, solenidades e festas além de realizar entrevistas isoladas com os mais idosos, professoras e lideranças locais.

1) *Como e quando surgiu a comunidade?*

Invariavelmente os depoentes confundiam o conceito de “comunidade” com o de “associação” (de agricultores) o que os remetia sempre aos anos 1970 e a figuram de um certo padre Geraldo, um alemão que organizou a Associação, num período a que eles se referem como o “avanço”. Depois de muitas conversas paralelas surgiu o consenso de que a história dos “tempos antigos” ninguém sabia, pois os mais velhos não contavam e os que sabiam “mesmo” já haviam morrido. Vivo restava apenas seu Nuncenço (Inocêncio Tibúrcio dos Santos) que, infelizmente, faleceu antes da conclusão deste trabalho com idade estimada em torno dos 103 anos.

Tive a oportunidade de conhecer seu Nuncenço, mas a entrevista ficou inviabilizada devido à surdez severa que havia lhe acometido. Comoveu-me bastante ver aquele homem frágil com um pé amputado a monologar seus desencantos com um dos filhos, sem se importar com uma interlocução. Sua história de vida certamente daria um bom

livro. Na mocidade seu Nuncenço era rezador afamado e respeitado em toda região. Com o passar do tempo converteu sua casa em terreiro de candomblé fato que não agradou muito à comunidade que até hoje desconversa a existência de cultos afro-brasileiros na comunidade.

Seu Nunçenco era uma verdadeira lenda viva do Catuzinho. Segundo informações, quando ele nasceu era uma criança muito feia, mas “tão feia” que a mãe não quis batizá-lo, derivou daí uma série de mitos a seu respeito. Em meados de 2010, fora encontrado morto dentro de casa, seus familiares prontamente anunciaram o fato pela comunidade e quando todos estavam reunidos velando o corpo, ele se levantou praguejando contra os filhos que queriam lhe enterrar vivo. O Catuzinho é pródigo nesses tipos de “casos”...

Essa primeira pergunta consumiu quase metade do tempo da reunião. Isso ia confirmando minha hipótese sobre a memória negra no município. Da minha posição de observador, via a frustração estampadas nos rostos dos organizadores que não conseguia dar sequência ao seu plano de pesquisa. Todos queriam falar e tudo que era dito, mais que depressa, era contradito com argumentos dos mais diversos possíveis. Eles não conseguiam perceber que todas aquelas pessoas tinham memórias vívidas acerca da comunidade ainda que limitadas às suas experiências pessoais. “A história de cada um é, em parte, a história das pessoas que vivem em um dado lugar”. (APPIAH, 1997, p. 60)

Suas memórias eram excepcionalmente ricas e complementares e tinham uma vantagem adicional: todos eram, por excelência, bons narradores. E como observa Benjamin (1994, p. 225)

Comum a todos os grandes narradores é a facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus de suas experiências como numa escada. [...] é a imagem de uma experiência coletiva, para qual mesmo o mais profundo choque da experiência individual, a morte, não representa nem um escândalo nem um impedimento.

Chamou-me também particularmente a atenção o fato deles não se constrangerem diante das câmeras que os filmavam e fotografavam a todo instante. Eles pareciam muito à vontade, afinal estavam no meio

dos seus, além de estarem determinados a contribuir para a construção daquela “história”. E de fato eles tinham muito para contar.

A entrevista coletiva revelou-se uma metodologia inadequada, mesmo assim foi levado a cabo por quase três horas de trabalho. A frustração dos organizadores era evidente, mas para mim aqueles depoimentos eram a certeza de que estava no caminho certo. Em meio às falas descontraídas, a cultura quilombola se revelava em toda sua complexidade. Na verdade, naquele dia abriu-se ali um leque não para uma, mas para várias pesquisas. Por exemplo, na tentativa de articular esse passado surgiu os nomes dos “poderosos” – Barretão, Major Zuza do Coqueiro,¹⁶ Zezé Cardoso,¹⁷ Coronel Santinho do Riacho da Guia – sempre associados à exploração, à mesquinha e aos maus-tratos. Esses personagens em si já constituem bons indicativos para o estudo do *coronelismo* na região.

Em algumas entrevistas subsequentes chamou-me particularmente à atenção, a história de Barretão que, segundo disseram – e se fosse preciso jurariam – não morreria. Em data previamente acordada com “o bicho” – leia-se Satanás – teria sido por ele “carregado”, ainda que tivesse tentando naquele momento barganhar a alma de um de seus filhos e de sua esposa. Ao que parece não houve acordo, pois os depoentes garantem que em seu lugar fora sepultado um tronco de bananeira. D. Maria Idásia, liderança local, que muito militou pelo reconhecimento oficial da comunidade, levanta a possibilidade de que tal “lenda” tenha surgido em decorrência dos maus-tratos vividos nas terras do referido fazendeiro, cujos descendentes hoje são comerciantes de renome em Alagoinhas.

Embora não tenham chegado a um consenso sobre a existência, ou não, da escravidão no local, alguns afirmaram textualmente que ainda alcançaram o tempo da “servidão” numa prática que todos conheciam como a “paga da quinzena”, ou seja, trabalho quinzenal gratuito nas terras dos ricos fazendeiros onde, segundo depoimento de d. Basília Maria, o trabalhador que chupasse uma laranja era punido severamente, mas que mesmo assim o faziam furtivamente.

16 Segundo d. Raimunda, morreu sem deixar herdeiros.

17 Sabe-se que este último acabou seus dias morando bairro do Teresópolis (Alagoinhas), onde ainda moram seus descendentes.

Paradoxalmente, as evidências da escravidão negadas por alguns iam aparecendo de forma difusa. Os mais velhos ainda trazem fresca na memória a figura da “velha mais velha” que conheceram. Chamava-se Bernarda, uma ex-escrava, miúda, cabelo carapinhado, alquebrada pela idade e que, segundo pesquisa de d. Maria Idásia (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2005), não tinha o menor pudor em banhar-se nua na frente de qualquer pessoa. Do que pude entender, d. Bernarda seria a tataravó de minha mãe, mas isso ainda não está claro. Segundo alguns depoimentos, a velha Bernarda teria tido irmãs e irmão livres, e curiosamente colocou o nome de sua única filha Liberta!

Considero essa informação, que consegui com d. Martinha da Paixão,¹⁸ muito significativa. Imagino que a velha Bernarda tivesse plena consciência de sua tripla condição – mulher, negra e escrava – e tenha projetado na filha um destino melhor que o dela a começar pelo nome. Ainda não está claro qual teria sido o final de d. Liberta, minha informante garante que ela teria tido vários filhos – Mário, Chico, Ficiania, Pulu, Zezinho, Anjinho – embora tivesse dificuldades de identificar seus descendentes na comunidade. Particularmente suponho que ela teria emigrado da comunidade, fato que, aliás, é comum ainda hoje. Como essas informações ainda são muito recentes, pretendo me ocupar delas posteriormente.

A longa existência da comunidade também encontra respaldo nas memórias de d. Basília que naquela reunião, ao mencionar as falas de sua avó, me remeteu diretamente às prédicas de Antonio Conselheiro no final do século XIX:

*Sabe o que minha avó falava e eu escutei? Ela me disse ‘oi minha filha quando tiver no fim do século, vai ter muita coisa, muita novidade. Muita cabeça pouco chapéu. Muito pasto e pouco rasto. Vai sair um grupo de gente de porta e porta lendo evangelho’. Isso aí tá provado! Nunca esqueci das palavras que aquela véia me disse [...]’.*¹⁹

18 D. Martinha da Paixão, 100 anos estimados – Catuzinho, em 3 de julho de 2011.

19 D. Basília Maria da Paixão, 73 anos – Catuzinho, em 8 de novembro de 2009.

Em seu artigo intitulado “Antonio Conselheiro: um abolicionista da plebe”, Clóvis Moura, evidencia que em suas andanças no norte da Bahia – região de Itapicuru – o Conselheiro não se furtava a fazer sermões para os escravos nos terreiros das fazendas antes que estes fossem recolhidos as senzalas. Não se tem registros que Conselheiro tenha andado em Alagoinhas, o mais próximo que chegou foi à cidade de Inhambupe (a 40,4 km), o que não impossibilita que seus ensinamentos tenham alcançado, via oralidade, o Catuzinho e demais comunidades. Ou talvez, quem sabe, por conta do tráfico interprovincial, estas palavras de fato tenham sido ouvidas originalmente da boca do próprio Conselheiro ou ainda de algum outro beato escatológico, comum nas viradas dos séculos.

No momento a autoria desse pensamento é o que menos importa e sim sua conservação e evocação contextualizada. Mas caso tenha sido de fato do Conselheiro “[...] o que é importante é apura-se se na sua biografia pode constar-se uma postura abolicionista nas suas pregações e mais especialmente se essas prédicas foram, de alguma forma, em alguma ocasião dirigidas aos próprios escravos”. (MOURA, 2003, p. 86) Moura chega mesmo a especular a possibilidade de Antonio Conselheiro ter pregado dentro de alguns dos vários quilombos da Bahia.

Convém notar que na região de Itapicuru existiu um quilombo que durante muito tempo deu trabalhos às autoridades e do qual certamente Antonio conselheiro ouvira falar, assim como na região de Tucano um dos locais que forneceu grande número de adeptos ao Conselheiro. Por outro lado, a área de pregação do Conselheiro também era área de região de quilombos. Foram registrado ajuntamento de negros fugidos em Cairu, Rio de Contas, Geremoabo, Jacobina, Rio de São Francisco e em vários pontos de Serra Negra. A essa população certamente o Conselheiro deveria ter tido contato direto ou indireto ou que tudo leva a crer. (MOURA, 2003, p. 89)

É possível que Moura estivesse equivocado. Nada impede que Antonio Conselheiro tivesse uma postura conservadora em relação à escravidão assim como o tinha em relação à monarquia. Todavia, nos registros fotográficos dos sobreviventes da guerra, feitos prisioneiros, é notório o

predomínio de mulheres, sobretudo, de negras, o que não deixa dúvidas que Canudos atraiu uma quantidade considerável, talvez não de quilombolas “históricas”, mas sim de ex-cativos que haveriam de formar muitos dos quilombos contemporâneos.

É certo que, quem trabalha com fontes orais está sujeito aos deslizes interpretativos. Por exemplo, d. Luisa, mãe de d. Basília – falecida com 100 anos e oito meses – quando entrevistada por mim, em 1996, afirmou que seu pai e demais homens da comunidade escondeu-se no mato por longa temporada fugindo do recrutamento forçado para combater na guerra. Durante muito tempo julguei que ela se referia à própria Guerra de Canudos. Depois de algum tempo, cruzando alguns depoimentos pude constatar que na verdade se tratava da “Guerra do Sauípe” – um episódio que se deu em 1930 durante a implantação do Estado Novo na Bahia, na qual Alagoinhas se levantou em armas contra a posse do interventor varguista, o pernambucano Juracy Magalhães.²⁰ Essa história atraiu muito meu interesse

E embora, sem dúvida, haja veracidade na afirmação de que um modo de compreender um acontecimento histórico é vê-lo como enquadrado num padrão geral [...], é igualmente verdade que o interesse principal do historiador costuma recair sobre o acontecimento particular. Os historiadores não precisam confirmar ou descobrir os padrões que a sociologia busca desvendar, pois pode usar padrões conhecidos para explorar a particularidade minuciosa de uma configuração local de fato. Se o impulso nomotético consiste em procurar padrões gerais, quer os chame de leis ou seja lá o que for, podemos explicar o impulso ideográfico – o impulso do cronista – como o desejo de colocar nosso conhecimentos gerais a serviço de determinada narrativa. (APPIAH, 1997, p. 99-100)

Seu Raimundo da Paixão (70 anos), filho caçula de d. Luisa, a quem entrevistei num samba, recorda que:

20 A respeito desse episódio escrevi o artigo “Da Guerra do Paraguai à Guerra do Sauípe: o negro brasileiro e a farsa histórica”, apresentado na I Semana de História do Departamento de Educação (DEDC) da UNEB – *campus II*, em 13 de abril de 2011.

*[...] em 34 apareceu um avião. E mamãe disse que papai se mandou pro lado de Barretão e ficou três dias lá dentro do mato, pensando que era a guerra... depois que ele voltou não tinha guerra nem nada... foi o primeiro avião que passou aqui no Catuzinho [...].*²¹

Tratava-se do mesmo fato, Revolução de 1930, que teve pouca duração, pois após algumas baixas a resistência se rendeu e as tropas legalistas que facilmente chegaram ao centro da cidade. A confusão com as datas decorre de ele confundir os fatos com histórias que ouvia sobre Lampião, que morreu em 1938, mas que nunca esteve em Alagoinhas. O avião a que ele fez referência de fato fez vários voos rasantes, não especificamente sobre o Catuzinho, mas sobre o centro da cidade a fim de jogar panfletos, anunciando a tomada do poder por parte de Getúlio Vargas:

A memória, portanto, é um lugar ambíguo e ambivalente entre o olvido e a memorização, o passado e o presente, a dominação e a resistência. [...] A memória viva escreve o colonizado/marginalizado/subalterno dentro da memória quebrada do discurso da ideologia oficial, problematizando-os, interpretando-os e transformando-os. Como tal ela gera energia semiótica (re)construtiva e torna-se um fator importante em atos de legitimação identitária e política. (WALTER, 2008, p. 46)

*“Até o povo da rua [centro da cidade] tava com medo...Veio um bucado de gente de lá pra cá pra dormir de noite! e os meninos lá de casa dormiram no mato”,*²² relatou d. Martinha da Paixão, a quem entrevistei no quintal de sua casa. Ela confirmou ainda, com riqueza de detalhes, a passagem de um desertor do conflito, um homem branco empunhando uma carabina, que comeu um punhado de farinha antes de dar notícias da malfadada guerra e seguir rumo a Aramari que na época era um dos quatro distritos de Alagoinhas. D. Raimunda dos Santos (68 anos), a quem entrevistei na sala de sua casa, também tem um vasto repertório de informações acerca desse mesmo episódio que, em si, constitui-se fonte para uma outra

21 Seu Raimundo da Paixão, Catuzinho, em 24 de janeiro de 2010.

22 D. Martinha da Paixão, 100 anos estimados – Catuzinho, em 15 de novembro de 2009.

pesquisa.No que tange a origem da comunidade tudo leva a crer que ela tenha se formado de fato durante a vigência da escravidão. De tanto procurar nas últimas entrevistas, esse fato se mostrou com maior clareza. Foi em entrevista com o casal seu Manoel Paciência Bispo – conhecido como Passo – e d. Maria Senhora – também irmã de d. Basília – que tive o grande *insight!*

Ao priorizar apenas a faixa etária mais avançada, minha metodologia mostrou-se frágil. Não que esse setor não fosse importante. O problema foi que tratando de uma comunidade quilombola, subestimei o peso da problemática racial internamente. Como já foi dito, os traumas da experiência da escravidão causaram um apagão voluntário nas memórias desse período. Não faltava aos negros do Catuzinho motivos para enterrar esse passado. Costumo comparar a situação do ex-cativo com a do ex-detento, na atualidade. Não dar para imaginar alguém vangloriado-se por ter cumprido pena da mesma forma que não para querer que os ex-escravos reunissem seus filhos e netos para rememorar o terror e as humilhações. Como disse Fanon (2008, p. 190): “A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado”.

Ninguém melhor que Fanon (2008, p. 66) pode falar desse dor psicológica que afeta as populações negras até hoje:

O preto escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica. [...] Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui. [...] o preto inferiorizado passa da insegurança humilhante à auto-acusação levada até o desespero.

Todavia a ascendência de seu Passo se liga ao lado branco dessa história. E sendo branco sua relação com a memória mostrou-se completamente diferenciada. Se ao negro coube a vergonha da escravização, aos brancos coube o orgulho de descendência da linhagem proprietária e “generosa”. Enfim, tal entrevista propiciou uma perspectiva inédita entre os relatos colhidos.

Como já foi dito, desde Palmares a presença de brancos em comunidades quilombolas não chega a ser uma novidade. Meu avô materno,

por exemplo, era um branco pobre que emigrou do Recôncavo e fora acolhido no Catuzinho. Segundo alguns depoimentos, no passado, era comum o acolhimento dos “sem-terra”. Os depoimentos de Seu Passo e de d. Senhora evidencia essa prática “comunista” em relação à terra. Só não se sabe se era de fato generalizada.

Até aonde sua memória pode caminhar, todo aquela região pertenceria a um certo tio “Mandu”, que seria – ele não tem certeza – pai ou avô de sua avó. Considerando que seu Passo tem 75 anos, certamente esse personagem, cujo nome correto ele desconhece, teria nascido há mais de 150 anos atrás. Segundo Seu Passo e d. Senhora ele teria tido vários filhos com mulheres negras, possivelmente ele poderia ter sido pai de algum irmão ou irmã da escrava Bernarda, a exemplo de sua tia Helena.

As terras do tio Mandu, afirma seu Passo, teria sido um imenso latifúndio que se estendia por léguas para além do Catuzinho fazendo limites com a Patioba, o Zabelê e no sentido contrário com o antigo centro da cidade, Alagoinhas Velhas. O próprio terreno onde fora construída a igreja de Santo Antonio e imediações teria sido um presente de seu tio Mandu “ao santo”. O Catuzinho, então, seria tão ou mais antigo que a cidade de Alagoinhas que tem 158 anos de emancipação. É possível que as terras em questão sejam as sobras da sesmaria que deu origem as seculares cidades de Itapicuru ou Água Fria. Todavia, o fato mais relevante seria o desapego do proprietário que “*a ninguém negava um pedaço de terra. Ele não ligava pra terra não*”,²³ Esse comportamento teria sido imitado pelos quilombolas das gerações seguintes:

Ele dava pra pessoa fazer roça, fazer o que queria, fazer casa... Como tia Pequena, a mãe dele:

– Tia Pequena me deu um lugar pra fazer uma casa que eu não tenho.

– Faça ali meu filho... E fazia...

Agora é que enganchou...²⁴

23 Manuel Paciência Bispo, 75 anos, Catuzinho, em 5 de setembro de 2010.

24 Maria Senhora, 75 anos, Catuzinho, em 5 de setembro de 2010.

Contrastando essas informações de seu Passo com as de d. Martinha, fiquei surpreso ao ouvi-la dizer que ignorava tais informações. Quando perguntada sobre Mandu respondeu com uma pitada de ironia ela disse:

‘Tá! ele é mais novo de que eu e eu não sei contar! [...] nunca conheci esse Mandu, conheci não... Eu conheci a vô dele que chama Pequena, uma mulé grossa, essa mulé eu conheci...’ E como que para da provas da credibilidade de sua incrível memória teceu um rosário de anciões: ‘Conheci Mané Liandro, conheci Mané de Maria, conheci Severo que era pai de Nuncenço, conheci Ana, conheci Tiadora, conheci Chandinha, conheci Emuardo [sic] esses eu conheci, e esse que ele tá falando eu não conheci não!’²⁵

Teria eu entrado num beco sem saída ou essa “contradição” estaria confirmando minha tese do apagamento voluntário? Embora não tenha nenhuma base para afirmar isso, crio que a imprecisão das idades da “maioria” dos idosos tenha de alguma forma relação com um desejo antigo de apagar o passado. Insisti o quanto pude, tentando acessar os “arquivos” de d. Matinha, mas não adiantou. Ela recorda, por exemplo, do nome de sua avó, Esperança, mas não afirma que ela pudesse ter sido escrava.

Voltando á pergunta, de tudo que ouvi a compreensão que fica é que a comunidade não possuiu um mito fundador. Ou se já teve, ele se perdeu.

2) Como era organizada (a comunidade)?

De acordo as respostas não havia uma liderança constituída e centralizada na comunidade, prevalecia o consenso do respeito aos mais velhos e uma certa orientação dentro dos princípios católicos que coexistia com os cultos afro-brasileiros que hoje alguns tentam esconder. A julgar pelos depoimentos, nem mesmo o patriarcalismo, tão comum na estrutura familiar no passado, era patente na comunidade.

A solidariedade (orgânica) que caracteriza o povo das “roças” é antes de tudo uma estratégia de sobrevivência ante o histórico abandono por

25 Martinha da Paixão, 100 anos estimados, Catuzinho, 3 de julho de 2011.

parte do poder público. Assim, coletivamente resolvia-se tudo, o plantio, a colheita, o fabrico da farinha, a feitura das casas de taipa etc.

Seu Raimundo, por exemplo, recorda saudoso o modo como a comunidade se unia por ocasião de algum falecimento. Naquela época, percorriam-se léguas a pés conduzindo o defunto para ser sepultado no cemitério de Alagoinhas ou Aramari.

Essa era uma tarefa dos homens que se revezavam segurando o pau da rede enquanto combatiam a comoção com goles de cachaça. “*Hoje tá bom, tá todo mundo rico que morto já não anda mais de pé...*” afirmou seu Raimundo.

3) *Qual era o meio de subsistência da comunidade?*

Segundo pude entender, no passado vivia-se no limite da penúria. Coletavam frutos dos tabuleiros – mangaba, licuri, beba, murici, macela –, cultivavam andu, feijão, fava, aipim, milho, pimenta, mamão, fumo e principalmente a mandioca com a qual produziam farinha, tapioca, beiju, puba, bolacha de goma, que eram comercializados na feira de Alagoinhas – ainda hoje é assim. A criação de animais era limitada.

D. Martinha descreve com riqueza de detalhes quão penosa a sobrevivência na sua infância. Ela recorda o sacrifício que seus pais faziam desde o plantio, passando pela colheita, pelo transporte a pé, que se dava com fardos de víveres na cabeça para vencer quase três léguas, até o centro da cidade onde se passava o dia inteiro para “apurar” o dinheiro que apenas garantia a compra de uma “cabeça de boi” que, de forma idêntica, era penosamente transportada para casa no cair da tarde. Ela desabafou, numa opinião que parece consensual:

Hoje tá uma coisa maravilha de boa. O tempo atrás era bom, tava tudo era barato, mas hoje em dia nós tamos comendo melhor que pra trás. Ninguém sabia o que era tomate, óleo, nem macarrão... A comida era arroz, um dentinho de alho, um dentinho de cebola e quento... e cumim... Mas hoje em dia é tomate, é olho, é macarrão, é pimentão, é cenoura, é batatinha... E naquele tempo não tinha nada disso. [...] E hoje em dia não... E hoje em dia a gente quase que não quer comer mais farinha. Tem macarrão, tem

*arroz, tem tudo aí... Antes o tempo era bom, mas agora devido o zelo da comida nos tamos comendo melhor agora. [...] Ninguém passava fome, mas não comia coisa boa. [...] hoje as coisas tá caro, mas tamo comendo bom...*²⁶

Com uma criticidade aguçada, as comparações do presente com passado de d. Martinha não se restringia apenas à alimentação, na lista, entraram itens como os meios de transportes, as moradias, as religiões e as festividades.

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que se sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. [...] o narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo. (BENJAMIN, 1994, p. 221)

4) *Qual era o meio de transporte?*

Como quem tivesse ouvido uma pergunta sem sentido alguém no fundo da igreja sorrindo responde: “*na 11*”. Ou seja, a pés. É incrível a naturalidade com que eles se referem aos 15 km que os separa do centro da cidade, num tempo em que não havia estradas, apenas veredas que permitia que se caminhasse em filas indianas. Por esses caminhos, não só escoavam sua produção, mas também renovavam as esperanças quando rumavam á Igreja Matriz de Santo Antonio.

Curiosamente, ainda hoje, nas minhas idas e vindas a comunidade, não é muito comum ver animais de tração ou montaria.

26 D. Martinha da Paixão, Catuzinho, em 15 de novembro de 2009.

D. Raimunda descreve com precisão e muita graça a primeira vez que viu um caminhão passando na região, o que a fez, junto com outras meninas, se esconder no mato com medo daquele “troço” que nunca tinham visto antes, e só saíram de lá à custa de muito argumento do motorista que insistia em dar-lhes carona. Segundo ela nos últimos anos com a abertura de estradas as coisas melhoraram bastante.

Na verdade, o benefício das estradas teve início nos anos de 1980 quando as primeiras empresas reflorestadoras – genericamente chamadas de “planta-pau” – começou a se instalar no território. Tal benefício pode ser traduzido como uma tragédia socioambiental. Ainda nos anos de 1990, pude presenciar “as nascença”, que hoje já não existem, agonizar devido a plantação de eucalipto que ainda hoje ignora a legislação ambiental.

Quem se predispor a visitar a comunidade por Alagoinhas, logo de início verá um filete d’água – o rio Jacaré cujo nome remete a uma outra realidade – margeando a estrada para depois deparar-se como a *plantation* que parecendo querer engolir a via. Quem, pelo contrário, deseje conhecer a comunidade partindo de Aramari, certamente sentirá, como eu, o desolamento angustiante de quem está se afogando num longo, silencioso e monótono mar verde. Essa realidade é compartilhada pelas outras comunidades quilombolas, ou não. O Buri, por exemplo, que é uma comunidade quilombola ainda não reconhecida, obrigou que as reflorestadoras criassem um desvio de modo que as carretas de toras não passem pelo meio da comunidade devido à poeira e a constante ameaça de atropelamentos.

No dia 26 de outubro de 2010, convidado pela Associação de Moradores, tive a oportunidade de participar de uma reunião das comunidades com a COPENER empresa que, ao que parece, responde localmente pela Bahia Specialty Cellulose (BSC), um *holding* de empresas congêneres. De tudo que vi e ouvi, as coisas mais interessantes ficaram no nível subliminar. As comunidades apresentaram uma lista de reivindicações como contrapartida da empresa por sua presença em seus territórios, sobretudo no que se refere à abertura e manutenção de estrada vicinais e diminuição dos impactos ambientais.

Naquelas falas com forte embasamento político-ideológico, vi um grande esforço dos quilombolas para se livrarem da tutela paternalista,

assistencialista e clientelista. Ainda que de forma cordial, o tom era de exigência. O discurso bem articulado do gerente e da advogada representantes da empresa não conseguiram demovê-los de seus propósitos. Tanto assim, que num curto espaço de tempo suas reivindicações foram prontamente atendidas. Ao que parece, paulatinamente, a “consciência quilombola” vai se preparando para os embates futuros, qual seja: a delimitação e a titulação de seus territórios históricos.

Cabe ainda registrar que na atualidade a comunidade já é servida por transporte coletivo “regular”, além do estudantil sob a responsabilidade das prefeituras de Alagoinhas e Aramari.

5) *Qual era o lazer?*

Basicamente festejos católicos – rezas, novenas, trezenas, batizados, casamentos, natal, queima de lapinha, Páscoa e as festa juninas – que invariavelmente acabavam em samba de roda.

O samba de roda, samba de viola, samba corrido, samba duro, samba chula, entre outras, são variações que por pouco não desapareceram da comunidade, não fosse a iniciativa de Gildo e Antonio Carlos (outra jovem liderança) que criaram o grupo Catuzinho Estrela do Samba, sem nenhum apoio institucional, com o intuito de “resgatar” a tradição. A ideia era apenas participar de um festival de samba rural na cidade Aramari, entretanto dessa participação surgiu a ideia do “resgate” e o que antes parecia morto, ressuscitou. O grupo que tem integrantes dos 12 aos 74 anos completou recentemente sete anos de existência numa festa em que tive a incumbência de registrar em vídeo.

Hoje o grupo conta com uma rica agenda de apresentações em várias localidades da zona rural e urbana, porém dois detalhes ameaçam a continuidade deste trabalho. Um de ordem financeira: o grupo não tem fins lucrativos, só recreativo, de modo que nem sempre consegue o dinheiro para o custeio de equipamentos, transporte, manutenção dos instrumentos e alimentação dos componentes quando se apresentam em outras localidades. O outro problema é de ordem estrutural: o grupo é composto basicamente de idosos e crianças pequenas, as faixas etárias intermediárias não se integram ao movimento por preferirem ritmos

mais modernos a exemplo do pagode, do arrocha e do forró eletrônico. Apenas recentemente, percebi uma pequena mudança nesse sentido. A juventude que antes observava de longe aos poucos já começa a entrar na roda e disputar vagas nas excursões do grupo. Na última festa de aniversário do grupo, por exemplo, havia tanta gente se acotovelando na roda que foi preciso usar um “apito” para organizá-la, sambando três por vez! Foi nesse dia que ganhei a camisa que me tornava um membro oficial do grupo. O samba de roda, enquanto música e dança, possui elementos que precisam ser interpretados à luz das convenções sociais da comunidade em que se desenvolve. Na roda de samba do Catuzinho, só dança um por vez obedecendo a uma ordem etária no sentido horário – excepcionalmente abre-se uma exceção podendo dançar em dupla, ou trio; quem está sambando não pode (ou pelo menos não deve) cantar; dependendo da variação os homens “puxam” versos ritmados ao passo que as mulheres “respondem” um refrão num uníssono agudo e preciso que ouvidos desatentos não compreendem o que se canta; o canto é repetitivo e se estende de acordo o tamanho da roda, pois todos têm que dançar; num dado instante acelera-se o ritmo de modo a avisar que o ciclo irá se fechar. Nesse momento, as mulheres vão em direção aos músicos dançando, cantando e batendo palmas quando estes dão o repique final. Daí faz-se uma breve pausa para se beber – água, refrigerante, cerveja, vinho ou cachaça – até recomençar outra roda numa celebração que costuma prolongar-se até clarear ou escurecer dia (conforme a hora do começo).

Quase todas as comunidades conhecem esse padrão. Digo “quase”, pois durante uma apresentação na comunidade do Frade (Entre Rios-BA) percebi o aborrecimento e a frustração decorrente do desrespeito à roda. “*Isso é samba de roda ou trio elétrico?*” gritou um quilombola indignado enquanto outros explicando as regras tentavam organizar a roda que não durava mais de 10 minutos. Assim pude perceber, de uma só vez, quão ritualística é uma roda de samba e quão destruidora é a indústria cultural de massa. A única leitura possível de se fazer naquele momento era que enquanto os quilombolas do Catuzinho dançavam para celebrar, os moradores do Frade pareciam querer exorcizar algo, só não sei o quê...

Meses depois, noutra festa, pude registrar esse “desvio de conduta” na própria comunidade do Catuzinho enquanto duas moças “de fora”

sambavam. Diferente dos moradores do Frade, elas não desorganizam a roda, mas pareciam ignorar seu sentido. No vigor de seu 20 e poucos anos, suas pernas roliças e seus shorts minúsculos cobravam um tributo do olhar masculino. Assim procediam: entravam na roda, dançavam e saíam para continuar sambando do lado de fora numa concorrência desleal que desvirtuava completamente o sentido coletivo da roda, na qual, quem não está dançando, canta, toca ou bate palmas para os outros sambarem. Vi naquela situação a diferenciação que Marilena Chauí (2009, p. 26, grifo do autor) faz entre a comunidade e a sociedade:

A marca da *comunidade* é a indivisão interna e a ideia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face-a-face (sem mediações institucionais), possuem o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, e afirmam a encarnação do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas circunstâncias. Ora, o mundo moderno desconhece a comunidade: o modo de produção capitalista da origem a *sociedade*, cuja marca primeira é a existência de indivíduos, separados uns dos outros por seus interesses e desejos. Sociedade significa isolamento, fragmentação ou atomização de seus membros, forçando o pensamento moderno a indagar como os indivíduos isolados podem se relacionar, tornar-se *sócios* [...].

Em cada uma das festas que participei havia um dado novo a ser registrado. No quilombo do Cangula, por exemplo, enquanto o Catuzinho Estrela do Samba se apresentava uma legião de jovens observam com os braços cruzados num claro sinal de desaprovação do que viam. Diferente da última festa de aniversário do grupo onde também se fizeram presentes as comunidades do Buri,²⁷ do Caititu e Tombador, sendo esta última uma comunidade majoritariamente branca.

27 Situa a aproximadamente 5 km do Catuzinho a comunidade do Buri também busca o reconhecimento oficial.

Disso tudo pude concluir que o samba, além de uma excelente trilha sonora para uma pesquisa dessa natureza, é uma via segura para se chegar ao coração da comunidade. Todavia ele não poder ser considerado de forma isolada enquanto elemento distintivo entre comunidades quilombolas e não-quilombolas, entre comunidades rurais negras e comunidades rurais brancas, ou mesmo entre comunidades rurais e urbanas. A circularidade cultural inviabiliza qualquer tentativa nesse sentido. O samba e a roda em si, têm um caráter simbólico muito amplo, quase universal, explica-se assim suas variações.

Para Gilroy (2001), as expressões artísticas da cultura do escravo preservam necessidades que vão além da satisfação de desejos materiais e reiteram a continuidade entre arte e vida. A estética não deriva da avaliação imparcial e racional do objeto artístico, mas de uma contemplação subjetiva das funções miméticas da apresentação artística nos processos de lutas pela emancipação, cidadania e autonomia. “[...] a arte se tornou a espinha dorsal das culturas políticas dos escravos e de sua história cultural [...]”. (GILROY, 2001, p. 128-129)

Atualmente, além do samba, o futebol – inclusive feminino – é uma das poucas opções de lazer da zona rural.

6) *Havia praça?*

7) *Tinha posto de saúde? Como surgiu?*

A resposta a essas questões eram bastante presumíveis numa localidade onde sequer havia estradas e com casas bastante dispersas. Hoje, porém, além desses equipamentos, a comunidade conta até com um “pequenino” posto dos Correios (ainda não inaugurado). Aos poucos a comunidade avança rumo à modernidade, daí a grande expectativa advinda do reconhecimento oficial da comunidade enquanto quilombola.

8) *Tinha igreja, templo, terreiros e outros?*

Nesse momento estabeleceram-se contradições reveladoras. Não havia templos de qualquer natureza, mas os rituais do candomblé era algo corriqueiro. O tema causou um certo desconforto e houve quem

contestasse tal informação, mas o peso dos fatos fizeram-no recuar. Talvez a ausência de qualquer tipo de sacerdote tenha possibilitado a convivência pacífica entre católicos e candomblecistas numa comunidade tão pequena. Mais interessante é o consenso de que o candomblé ali desapareceu “completamente”. Verifica-se hoje um crescente número de cristãos evangélicos.

A dificuldade de tratar do tema candomblé inicialmente deu-me a impressão que a comunidade abominava sua prática, até que em uma entrevista seu Baldino Nunes, uma das lideranças antigas, deixou escapar uma informação surpreendente: a primeira escola formal da comunidade era numa “casa” de candomblé. Pouco tempo depois, d. Dionisia Bispo dos Santos (73 anos), rezadeira, parteira desde os 12 anos de idade, contou-me em entrevista no quintal de sua casa, que quando criança, aos 8 anos, época em que começou auxiliar sua madrinha nos partos, presenciou várias “matanças” nos rituais na “casa” de seu tio Nuncenço.

Eu fui pra ver como era, batia aquele timbal as mulheres tudo dançando, matava galinha. Ele dizia assim: vocês vão pra matança da galinha que é 10 horas. A gente ia... Ai ele pegava uma bacia de plástico botava embaixo da galinha, cortava o pescoço depois aparava aquele sangue todo e pronto. E eu assuntando né? [...] aí depois que aparava o sangue das galinhas ele ia, quando acabava com as galinhas, ia nos carneiros, [gesticulando] furando fundo no pé da guela dos carneiro e sortado no meio da casa e batendo timbal. Do jeito que tava batendo timbal os bicho tava tocando os pés [imita com as mãos] no jeito das pancadas. Ai pegava um garrafão de vidro [risos] e eu de parte assuntando tudo [...], despejava aquele sangue todinho dentro do garrafão. [...] e pegava um incensador pra incensar as galinhas [...] eu não comia uma pedaço... e dava o sangue da galinha misturado com vinho pro povo beber... [risos].²⁸

Parece consensual: o candomblé sumiu na comunidade em função da chegada dos evangélicos. Essa intervenção foi tão contundente que, com exceção da prof^a Marineide Pimentel, diretora da Escola Jorge

28 D. Dionísia Bispo dos Santos, Catuzinho, em 5 de setembro de 2010.

Amado, quase todos negam pertencer ou algum dia ter participado desses ritos. Entretanto, pouco tempo depois, acompanhando o grupo Catuzinho Estrela do Samba que se apresentaria no bairro de Alagoinhas Velha, fiquei surpreso ao me encontrar num terreiro de candomblé num samba muito animado.

Conclui então que definitivamente os cultos afros nunca foram algo á parte da comunidade. Eles ainda estão lá. D. Matinha, por exemplo, que detesta evangélicos, narrou de forma cômica o ritual em que uma evangélica a fez de parar de fumar cachimbo: “[...] e depois que ela me soprou o ouvido nunca mais tive vontade de fumar [...]” percebe-se que aquilo os iorubanos chamam de “awo” – segredo, magia – apenas havia mudado de lado. Ao que parece, aqueles que combatem os cultos afros haviam, indiretamente, se apropriado de suas práticas. E isso pode ser visto diuturnamente em programa de tevês e rádios que tecem um grandes repertórios de práticas que pretendem livrar os “crentes” convertidos, ou por converter, dos “encostos”. Nada mais afro...

A despeito dos evangélicos, muitos dos quilombolas guardam em si a essência dos rituais africanos. Creio que a opção por invisibilizá-los seja apenas mais uma das estratégias de resistência cultural que se processa ao nível do inconsciente.

9) *Como as pessoas resolviam seus problemas de saúde?*

Ouviu-se uma resposta unânime e óbvia: através das ervas medicinais abundante na região e através dos rezadores. Sobre esses, d. Raimunda forneceu uma longa lista na qual os mais destacados eram: *seu Nucenço*, afamado ainda hoje; *Mané de Chancha*²⁹ *especialista em reza de dor de dente*; *Paizinho de Luca* que além de escrivão também era professor; *Dengo* que embora não fosse bom em reza de cura, era especialista em “reza de noite de reza” e, enquanto escrivão, “arranjou” muitos casamentos cujo pedido eram feitos através de carta pomposamente escrita; entre outros...

29 Leia-se Manuel de Sanches.

10) *Como era as celebrações?*

11) *Como era que celebrava a quaresma antigamente?*

Sem uma igreja que lhe desse suporte, as celebrações eram realizadas em algumas casas em ocasiões especiais ou diretamente na Igreja Matriz de Santo Antonio em Alagoinhas. D. Raimunda lembra com saudades que nessas ocasiões eram comuns os leilões que sempre terminavam em samba. “Teve uma vez que teve tanto leilão que foi preciso pedir para encerrar os leilões, senão o samba num ia começar [...]”.³⁰

12) *Como era a união entre as pessoas antigamente? É o mesmo que hoje?*

13) *Qual a diferença entre o que seus avós viveram, o que vocês viveram e o que estamos vivendo hoje?*

Considero essa pergunta uma armadilha que naturalmente induz à contradição. Diferentemente às observações feitas por d. Martinha, todos se agarram ao passado como uma referência positiva, embora não negassem a penúria em que viviam. Prevaleceu naquele momento, o consenso sobre a violência (externa e interna) e a insegurança que os atingem como referência negativa do presente.

14) *Como eles gastavam o dinheiro?*

Apenas reforçaram o que fora respondido na 3ª questão.

15) *Como era que eles se vestiam?*

Não muito diferente do jeito que se vestem hoje, com exceção da juventude. Segundo d. Aurelina Nunes, mãe de Gildo, antigamente as pessoas tinha apenas uma ou duas mudas de roupas: uma para o dia a dia, a outra para ocasiões especiais. Isso evidencia que a elaboração das questões, parte de um conhecimento prévio da comunidade que ali estava sendo oficialmente comprovado.

30 D. Raimunda dos Santos, Catuzinho, em 15 de novembro de 2009.

16) *Como eram feitas as casas?*

As casas eram feitas de taipa numa técnica denominada de “sopapo”. Seus telhados eram de palha e o chão batido. Eram comumente construídas em regime de mutirão. Hoje, o número das casas de alvenaria supera as de taipa, mas a distância entre elas ainda é relativamente grande.

17) *Como era que as pessoas aprendiam a ler e escrever?*

18) *Existia alguma escola?*

Embora não houvesse prédio escolar as pessoas eram instruídas nas casas dos professores. D. Raimunda informou que Mané Pade teria sido o primeiro professor, mas havia também Paizinho de Luca e d. Suzana, esposa do poderoso Barretão. Os depoimentos deixaram claro que raros eram os que conseguiam ser alfabetizados. Seu Dão (João Batista) confessou consternado que mesmo aos 72 anos de idade ainda guarda esse desejo latente. De modo geral, em suas memórias, resta apenas o rigor das lições à custa de castigos corporais para “decorar” o abecedário.

A educação ainda hoje na localidade é um desafio. Um dos três prédios existente (Escola Marechal Castelo Branco) fora desativado por iniciativa da própria comunidade por estar bastante degradado. Restando assim Escola João Pereira (Aramari) e a Escola Jorge Amado (Alagoinhas) que foi recentemente reformada.

As escolas rurais de Alagoinhas, independente da localidade em que se encontrem, tem um único modelo: duas salas destinadas as turmas multisseriadas separadas por um corretor “mínimo” onde se espreme uma cozinha (?) contígua a um pequeno sanitário unissex destinado a toda comunidade escolar. Até a última gestão municipal, as cores desses prédios normalmente variam, quando não combinam, do cinza ao bege. Imagino o quanto isso reflete na autoestima dos alunos e dos professores que normalmente são da própria comunidade.

Pelo que pude observar há um grande esforço por parte das professoras em melhorar o nível da educação, mas está claro que sem o apoio do poder público a lhes dar suporte não conseguirão resolver essa demanda secular. Cabe aqui registrar o retorno, por falta de aplicação, de verbas

federais destinadas à criação de três unidades dentro das especificidades das comunidades quilombolas em Alagoinhas.

A necessidade de uma educação voltada especialmente para as especificidades dos quilombolas, assim como existe uma voltada para os indígenas, seria um outro bom objeto de pesquisa.

19) *Como era dividida a terra?*

Da mesma forma que hoje, com base na herança e no parentesco. No cultivo, prevaleciam algumas práticas conhecidas desde a idade média: a meia, a terça, o mutirão, arrendamento e até mesmo, como já foi dito, a corveia quinzenal.

Vale salientar que, embora se trate de uma comunidade quilombola, a noção básica de propriedade da terra é a privada ainda que na maior parte das vezes sem a necessidade de delimitação por cercas. Por enquanto, a despeito da *plantation* de eucalipto, ainda não houve registros de conflitos internos ou externos pela posse da terra. No entanto, essa questão é preocupante, não apenas no Catuzinho como também nas demais comunidades quilombolas. Quando, e se, o Governo Federal desapropriar as terras de seu perímetro em favor da comunidade, qual será a noção que prevalecerá sobre o uso da terra? Coletiva ou particular? É preciso compreender que a estabilidade dessas comunidades é delicada, e que qualquer intervenção do poder público, se não for bem calculada, pode se converter num fator de desagregação comunitária.

20) *Quando alguém falecia como era deslocado?*

21) *Qual o meio de transporte motorizado primeiro a chegar na comunidade?*

D. Raimunda conta que desde aquele episódio que se escondeu com medo do caminhão foi ficando cada vez mais comum a presença de “pau-de-arara” no local. Lembra de muitos motoristas que trafegavam na região e que iam ficando íntimo da população. Quando criança, tive a oportunidade de conhecer seu Duque – um dos choferes mais famoso da cidade – ainda em plena atividade.

22) *De que forma eles tratavam os filhos?*

No passado, como hoje, era patente o respeito extremo na relação entre pais e filhos. As narrativas de histórias de lobisomem, cobras encantadas, mulas sem cabeça recheadas de pragas e maldições de mães desrespeitadas são comumente conhecidas e reproduzidas por todos. Essas histórias guardam uma moral, um ensinamento que influi diretamente na cosmo-visão da comunidade, o que sem dúvida harmoniza e cimenta as relações familiares.

Ao final daquele grande esforço, foi servido um saboroso almoço regado a refrigerante ao som de samba de roda – bem baixinho pois estávamos na “casa de Deus”... Fiquei ali, agora informalmente, ouvindo outras histórias de um “*tempo sem tempo*”, aproveitei então para agendar algumas entrevistas, ideia que foi acolhida por todos com muito entusiasmo. Havia me transformado em “Antonio de Biá” – personagem do filme *Narradores de Javé* – e nem sabia.

Assim, uma semana depois retornei à comunidade para entrevistar as pessoas que, por um motivo ou outro, não puderam estar presentes na reunião na igreja. Nesse mesmo dia, Gildo Nunes me apresentou uma síntese manuscrita da pesquisa que desenvolvera junto com Hilda Santana e que segue aqui transcrita *ipsis literi*.

A HISTÓRIA DO CATUZINHO

A comunidade do Catuzinho surgiu há muitos anos atrás, onde havia muito agreste, valas, casas de taipa distantes umas das outras.

Ai foi crescendo até que um dia chegou um padre chamado Godinho,³¹ que foi convidado pelos moradores para

31 Padre Godinho empresta seu nome a rua onde nasci, no bairro de Santa Terezinha, e é também o nome de uma outra comunidade negra rural presumivelmente quilombola (o Godinho) próximo as comunidades quilombola do Cangula e do Oiteiro.

confessar uma pessoa que estava em estado grave. Por não ter estradas, só tinha trilhas de caminhos, ele se deslocou a cavalo. Não tinha luz elétrica tudo era a luz de vela e candeia, buscavam água nas bicas, vaginhas³² e rios após abertura da estrada realizada (construída) por uma firma chamada jofisga³³ que hoje é reconhecida por Petrobras. Foi que essa comunidade começou a ser conhecida e visitada por outras pessoas.

Em 1972 apareceu em nossa comunidade um padre chamado Geraldo, natural da Alemanha, onde começou a organizar e reunir o povo e implantar a Associação onde todos os sócios pagavam uma certa taxa e tinha uma carteira para identificação.

Com a chegada do padre construíram em mutirão a casa da comunidade, onde o padre reunia todas as pessoas para discutir como poderia melhorar e desenvolver a comunidade a partir daí fez a compra de um trator, motor a gasolina, lâmpião, onde foi melhor para a comunidade crescer. Pessoas que não tinham acesso as lojas foram beneficiadas eles trazendo para a comunidade filtros, lençóis, adubos químicos e a partir dai começou a se organizar se unido e fazendo mutirões para rancagem de toco, plantio de mandioca e limpa de terra. Fazendo farinha, balaio, diária, subsistia de tudo isso e se transportava na 11, de jegue de cangaia e cavalo de cangaia e cassuá.

‘Para ir as festas e casamento o nosso lazer era divertido. Não havia violência nem confusão, era samba, candomblé, violão, cavaquinho, queima de lapinha e canto de roda. Não havia praça nem igreja. Para irmos a missa íamos a pé para o Roncador (hoje Aramari) ou na matriz em Alagoinhas’.

32 Vaginhas corresponde ao diminutivo de várzeas, nascentes.

33 Jofisga corresponde a Geofísica setor de prospecção da Petrobras.

Hoje temos igreja, posto de saúde que surgiu a uns vinte anos atrás, através do pedido do povo da comunidade, onde teve apoio de prefeito, médicos e líderes da comunidade e da associação. Antigamente resolvíamos os problemas de saúde procurando posto de saúde que naquele tempo era muito raro. Só nos últimos casos farmácias que os farmacêuticos se tornavam médicos. Benzedeiras que ensinavam chás e salvavam muitas vidas com ervas medicinais. Ajuda das parteiras quando as mulheres estavam grávidas ou paridas as parteiras ajudavam com ajuda do manto de Nossa Senhora do Monte Serrate Coração.

O conteúdo desse texto, somado às perguntas e ao debate na reunião da igreja, permite concluir que os quilombolas sabem que o reconhecimento por si só não garante muita coisa, sobretudo se a comunidade como um todo não estiver imbuída desse sentimento de pertença. Existe um desejo da comunidade de conhecer sua história nos mínimos detalhes para que não “remanesça” nenhuma dúvida a respeito de suas origens e dos direitos constitucionalmente garantidos. É visível também a preocupação com o “descolamento” cultural das gerações mais jovens. A reunião na igreja parece ter partido da ansiedade, das expectativas do porvir através da qual se deseja finalmente alcançar o conforto da modernidade, mas não ao preço da perda das tradições. O que considero uma preocupação bastante pertinente. Há um tênue limite entre ser e querer ser quilombola. Mas no sentido prático isso parece ter pouca importância. A comunidade do Catuzinho se sabe quilombola e faz questão de sê-lo para além das formalidades do reconhecimento oficial. O trabalho das jovens lideranças quilombolas, a exemplo de Gildo Nunes e Hilda Santana, evidencia o desejo de se entrar nesta categoria pela porta da frente. Ainda que não haja nenhuma contestação ao reconhecimento, o texto deles é uma tentativa de atestar externamente com suas próprias palavras, no limite da “Ciência”, a legitimidade antropológica do título de quilombola. Todavia, como disse Appiah (1997, p. 100),

[...] naturalmente, não resolveremos nosso problema com uma definição. Por um lado, não existe algo que se possa chamar de interpretação 'ingênua', inocente de todas as suposições teóricas, por mais que façamos uma distinção cuidadosa entre teoria e crítica, não poderemos erradicar, de nossas interpretações, a teoria. [...] Nossas teorias modernas são excessivamente poderosas, provam coisa demais [...].

Para Gramsci (2000), todas as pessoas são intelectuais, mas nem todas exercem na sociedade a função de intelectual. Ao se formar no terreno social original com uma função essencial da produção econômica, todo grupo cria a si próprio, e no seu interior, um extrato de intelectuais que tem, como uma de suas funções, dar homogeneidade e consciência ao grupo nos campos econômico, social e político. Mas esse estrato, ao se formar como intelectuais orgânicos de seu grupo social, já encontra em atividade os intelectuais tradicionais, cuja função principal é manter a continuidade histórica e as relações de poder existente. (CEVASCO, 2003, p. 74)

Cabe, então, considerar tanto Gildo Nunes quanto Hilda Santana como “intelectuais orgânicos” autodidatas que tentam, dentro das suas possibilidades, projetar a comunidade que representam noutras esferas – a acadêmica, por exemplo – e que possa fazer eco à causa quilombola em nível particular e global à medida que sua iniciativa já começa a ser copiada por outras comunidades. O texto apresentado é, de fato, precioso, pois “[...] compreender o que é uma interpretação equivale a compreender que a chamada interpretação está sempre ao alcance de qualquer um”. (APPIAH, 1997, p. 106) E, pelo menos nisso, o pensamento de Appiah parece estar em sintonia com o de Nascimento (1980, p. 263) ao asseverar que

precisamos e devemos codificar nossas experiências por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva inclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo.

Capítulo 3 – **As comunidades quilombolas e a comunicação de massa no mundo globalizado**

Embora ignoradas pelos recentes debates sobre modernidade e seus descontentes, esses ideais sobre nacionalidade, etnia, autenticidade e integridade cultural são fenômenos tipicamente modernos com implicações profundas para a crítica cultural e a história cultural. [...] Qualquer desvio para uma condição pós-moderna não deve, porém, significar que o poder manifesto dessas subjetividades modernas e os movimentos que elas articularam tenham sido deixados para trás [...].

(GILROY, 2001, p. 34)

Há um fenômeno psicológico que consiste em acreditar em uma abertura do mundo na medida em que as fronteiras, cada vez mais perdem importância. O negro prisioneiro na sua ilha, perdido em um ambiente sem saída, sente esse apelo da Europa como uma lufada de ar fresco.

(FANON, 2008, p. 36-37)

Partindo do princípio de que a globalização seja um advento tão antigo quanto a modernidade, inaugurado a partir das “Grandes Navegações” europeias, que implicou em relações socioeconômicas e políticas entre a Europa, as Américas, “as Áfricas” e Ásia quero aqui situar a problemática das comunidades quilombolas com a intenção de explicitar a encruzilhada ideológica em que se encontram, qual seja: como adequar a cultura quilombola – enquanto modo de vida – à dinâmica de uma modernidade tardia concomitante a uma pós-modernidade volátil? Ou, como fortalecer culturalmente suas raízes africanas num mundo onde própria África parece ter que abdicar do “tradicional” como pré-requisito para se inserir na “Aldeia Global”?

Esse descompasso não diz respeito apenas aos negros quilombolas, mas a todas as comunidades tradicionais do mundo inteiro. Ainda que não saibamos para onde estamos caminhando, é certo que vivemos uma fase de transição. Há décadas fala-se em pós-modernidade enquanto um advento que houvesse superado à modernidade estando, assim, pronta para substituí-la. Mas é difícil compreendê-la em sua totalidade, pois, não raro, a mesma costuma ser confundida com a própria contemporaneidade, e com o agravante de que em certas regiões do globo a noção de modernidade, enquanto paradigma histórico-filosófico, sequer fora cogitado. Assim, para o bem do futuro da humanidade, a ideia de “Aldeia Global”, enquanto bloco monolítico há que ser relativizada. A globalização em curso não deve ser vista como uma fatalidade.

Não estou propondo aqui nenhum exercício de futurologia, mas assim como Fanon (2018, p. 29) entendo que

[...] Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para constituir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente a minha época.

Na verdade, pretendo aqui tecer algumas considerações acerca de algumas inquietações que me acometeram durante todo período da

pesquisa de campo e que minhas limitações interpretativas sobre meus referenciais teóricos não conseguiram dar conta.

A marca de nosso tempo tem sido a velocidade, transitoriedade, a efemeridade, como que “tudo que é sólido se desmancha no ar”. Rápidas são as conjunturas e frágeis são as estruturas, ou o que restou delas, pois é o próprio pós-estruturalismo que pavimenta a estrada das vivências pós-modernas. O avanço das ciências da computação, a acessibilidade às novas tecnologias, a rápida evolução dos meios de comunicação, a automação de serviços, são pontos luminosos neste “admirável mundo novo” que poucas décadas atrás só aparecia em filmes de ficção científica.

[...] Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido, o virtual e o real, pois tudo nos é imediatamente dado sob a forma da transparência temporal e espacial das aparências, apresentadas como evidências. (CHAUÍ, 2009, p. 36)

A multiplicidade e a superposição de discursos das sociedades globalizadas, assim como a transformação, criação, transmissão, apropriação e interpretação dos bens simbólicos, produzirão menos sinergia dos que alergias no corpo social. Aliás, a metáfora de um corpo para a sociedade já não mais encontra eco nem fundamento, pois o corpo desaparece, seja enquanto suporte biológico seja enquanto referencia simbólica [...]. (LEITÃO, 2009, p. 26-27)

No tange o Brasil, essa ausência de concretude tem outras explicações particulares que se assentam nos seus processos históricos e culturais que podem ser resumidos nos versos de Caetano Veloso: “Aqui tudo parece que é construção, mas já é ruína [...] nada continua”.³⁴

Aqui há muito tempo que as coisas estão fora de ordem. Todavia a atual conjuntura internacional está conspirando para que se faça uma

34 Música “Fora de ordem”. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44726/>.

correção interna desse descompasso rumo à atual ordem mundial que, diga-se a bem da verdade, já não é tão “nova” assim.

As comunidades quilombolas e a modernidade

Diferentemente de Fanon que, enquanto negro, não pretende ficar refém do passado, Marilena Chauí (2009, p. 36) demonstra uma certa preocupação com essa descontinuidade temporal que marca nossos dias:

Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente sentido como instante fugaz. Ao perdermos a diferenciação temporal, não só rumamos para o que Virilio chama de ‘memória imediata’, ou ausência da profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas. Em outras palavras, perdemos o sentido da cultura como ação histórica.

Entendo que hoje seja esse o entre-lugar em que os quilombolas se encontram. Herdeiros de um imenso patrimônio cultural e histórico, eles têm que optar entre conservação das tradições que lhes sustentaram durante o secular ostracismo e o abraço tardio da modernidade, fruto de seu reconhecimento tardio por parte do Estado. As comunidades quilombolas, diferentes das indígenas, nunca foram tutelada pelo Estado. Na verdade elas sobreviveram “apesar” do Estado, e nesses novos tempos de visibilidade social a questão passa a ser: para onde sua autonomia e recentes intervenções do poder público os conduziram?

Creio que pode pensar essa questão seja relevante, pois a partir da facilitação do acesso às novas tecnologias, dos meios de comunicação de massa, das influências da indústria cultural e dos contextos específicos de cada uma dessas comunidades, as possibilidades de (des)caminhos sejam consideravelmente amplas, o pode implicar na perda da identidade a duras penas conservada e a duras penas reconhecida.

Querendo, ou não, a Constituição brasileira fez do quilombola, um cidadão diferenciado, não tutelado, tendo em vista o contexto local de sua sobrevivência. Todavia, ao se entender enquanto um elemento “diferenciado” o quilombola passou a desejar e se preparar para uma vivência global. O Catuzinho, por exemplo, no de 25 de maio de 2010 recebeu a visita Baudoin Mayola, embaixador da República Democrática do Congo, que se mostrou muito interessado num intercâmbio cultural tendo em vista levar para seu país a tecnologia de produção de mandioca e sua extensa cadeia de subprodutos. Ao que parece esse fato repercutiu positivamente na comunidade que começa a ter uma noção menos desbotada de África.

Diferente da *quilombagem* – que nunca teve uma configuração ideológica, sendo antes de tudo uma tentativa desesperada de sobrevivência e que sugeria o “fechamento” da comunidade – em tempos de globalização, o *quilombismo* de Nascimento poderá ser o *link* necessário à “saída” dos quilombolas da circunscrição de seu território, longe da tutela paternalista do Estado, rumo às vivências “globais” que podem ser lastradas pela mesma solidariedade racial que deu origem a tais comunidades. Ainda assim creio que nesses novos tempos será difícil para os quilombolas manter sua integridade identitária. Assim como os quilombolas de hoje não se reconhecem plenamente nos quilombolas do passado, essa diferença tende a se acentuar nos quilombolas do futuro.

Nas sociedades contemporâneas, a busca excessiva pela diferença acabara provocando o esgotamento da alteridade, a eliminação do Outro. O mais irônico é que o culto à diferença, ou mesmo direito à diferença, funcionará como uma forma de exorcismo do Outro, uma dissimulação universalista que acabará legitimando sua superioridade, exatamente por pensar a diferença, ou seja, por definir critérios para estabelecê-la. Em nome de uma compreensão altruísta, o discurso da diferença criou estereótipos, estabeleceu categorias e normatizou comportamentos, com o intuito de absorver todas as formas violenta da alteridade [...]. (LEITÃO, 2009, p. 14)

Ao que parece, o grande desafio é: ser politicamente igual e socialmente diferente. Entretanto antes e depois dessas escolhas existem questões culturais e econômicas cujas determinações tornam esses dilemas muito mais complexos.

Tomando como base minhas observações na comunidade do Catuzinho, os quilombolas manifestam o desejo de integração ao resto do país, pois de fato são brasileiros e, pelo que eu pude notar, sentem muito orgulho disso. Eles desejam alcançar os benefícios da modernidade mesmo que tardiamente. Mas diferentemente dos projetos de W.E.B. Du Bois, de Marcus Garvey, Martin Robson Delany e outros, sua africanidade jamais fora cogitada em termos de nação. Mesmo à margem, eles nunca estiveram alheios à invenção do Brasil. E vestiram-se de verde e amarelo, ainda que guardando inconscientemente suas Áfricas particulares. Ao que parece fugir “para” os quilombos foi um imperativo de tempos passados. Hoje, talvez, o que deseja é fugir “para” a modernidade. Mas como fazê-lo mantendo os pés no quilombo?

É sabido que a cultura não obedece fronteiras geográficas, e não há como sintetizá-la ou cristalizá-la em ambientes hermeticamente fechados. Sua dinâmica é completamente autofágica. A cultura quilombola está, a exemplo das outras, fadada ao hibridismo. Como todas as outras ela guarda “algo” que lhe é particular que sempre está pronto para se fundir com “algo” das outras que é universal. Este é o espaço das trocas positivas. Entretanto, compete a essas comunidades salvaguardar o que lhe seja essencial e que invariavelmente chamamos de tradição.

A manutenção da tradição é condição *sine qua non* para subsistência das minorias num mundo globalizado que tende plasmar as identidades, tanto étnico-racial quanto nacional, em favor do mercado que, de forma violenta, uniformiza padrões e comportamentos em benefício das culturas hegemônicas. Então, qual a opção que resta aos quilombolas fora dos parâmetros da cultura euro-ocidental?

A dificuldade inicial é situar o indivíduo negro nas polarizações que marcaram a modernidade e que lhe chegaram de formas diversas. Só depois disso se poderá pensar numa vivência pós-modernidade. Assim, partindo-se do amplo para o específico, é preciso situar em primeiro lugar a ideia que fazemos de África modernamente.

Se por um lado a África não é a terra selvagem das tribos canibais com ossinho preso por cima da cabeça, por outro ela não é a “terra prometida” para os negros da diáspora. Para esses não haverá volta. Pelo menos não no plano físico. Aliás, esse termo, “diáspora”, é inadequado não apenas por esse aspecto, mas também pelo fato de a escravidão vivenciada pelo negro africano na modernidade em nada se assemelha com a dos hebreus na antiguidade, nem em volume, nem em duração.

Além disso, questões político-ideológicas das atualidades fazem com negros (africanos e diaspóricos) se identifiquem mais com os “faraós” do que com seus célebres escravos. E mais, diferentemente do sionismo, o panafricanismo redundou em várias nações, e não na criação do Estado único. (GILROY, 2001, p. 386)

Assim, não teria o menor sentido questionar, ainda que fosse esse o caso, “qual seria a pátria africana do negro brasileiro?” Nem como metáfora a *Promised Land* teria sentido, pois o afro-brasileiro, ou mesmo o africano, sequer reclama a descendência de uma ancestral comum. Em todo caso, a noção científica que aponta *Lucy* enquanto mãe da humanidade por enquanto parece ser suficiente. Ademais, a afirmação contemporânea da ideia de afrodescendência está presa a uma noção de “Mama África” que se difere completamente do patriarcalismo judeu.

Diferentemente dos ex-escravos africanos, os judeus fazem questão de rememorar suas experiências no cativeiro, quando escravizados no Egito e na Babilônia e do holocausto durante a Segunda Guerra Mundial de modo a se impor como povo-nação e cobrar do Oriente e do Ocidente uma indenização que para os africanos sequer fora cogitada. E inegável que, o que diferencia negros e judeus, nesse momento, nada mais é que a cor de suas peles. Tanto assim que os judeus israelenses têm dificuldades de se irmanarem com os judeus negros da Etiópia, da mesma forma que parece ignorar a existência de judeus palestinos que amargam juntamente com os palestinos islâmicos no campo de concentração a que Faixa de Gaza foi reduzida.

Esse fato evidencia a distância que existe entre os discursos de natureza político-religiosa e os de natureza étnico-racial. Tanto o fundamentalismo religioso judeu quanto o essencialismo racial negro trazem em si, intrinsecamente, uma contradição de ordem moral na medida em que possibilita,

ou pelo menos não conseguem impedir, guerras entre grupos étnicos irmãos, como é o caso dos judeus e palestinos, e de mesma religião, como é o caso de diversos “conflitos tribais” no continente africano.

A sombra dessas mudanças decisivas, desejo sugerir que o conceito de diáspora pode em si fornecer uma imagem subtilizada com a qual explorar a relação fragmentária entre negros e judeus e as difíceis questões políticas para as quais ela desempenha papel de anfitriã: o status de identidade étnica, o poder do nacionalismo cultural e a maneira pela qual a histórias sociais cuidadosamente preservadas do sofrimento etnocida pode funcionar para fornecer a legitimação ética e política [...]. (GILROY, 2001, p. 387)

Embora inadequado, não se pode negar que o empréstimo do conceito de *diáspora* tenha gerado um efeito positivo nas populações negras e uma relativa unidade em torno de um discurso político para a luta comum das comunidades do Atlântico negro de Gilroy. Todavia, prefiro insistir na incongruência entre o sionismo e a afrocentricidade, entre antissemitismo e o racismo experimentado pelo negro. A discriminação sofrida pelo judeu – quando não é ele próprio o agente da discriminação – sucede à sua identificação, que pode ser convenientemente escondida, diferentemente do que ocorre com negro cuja discriminação advem de um indelével “pré-conceito” visual. Nas palavras de Fanon (2008, p. 108): “[...] o judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”.

Na história linear ocidental, na relação do passado como presente, existe um grande vazio da presença negra, que impede seu avanço na modernidade. Entretanto,

[...] para o intelectual africano, é claro, o problema é se [...] nossas culturas devem tornar-se modernas. [...] Mas, objetivamente, o que significa ser moderno é uma pergunta que africanos e ocidentais podem formular juntos. E, como pretendo

sugerir, nenhum de nós compreenderá o que é modernidade enquanto não compreendermos uns aos outros. (APPIAH, 1997, p. 155)

Então, o ponto de partido é entender que culturalmente a África e os africanos não se encaixam na polarização Ocidente/Oriente bem como noutros marcos da modernidade. Tanto para Ocidente como para o Oriente um africano sempre será um africano. Isso pode ser facilmente verificado na situação atual dos negros das populações diaspóricas e nas imigrações mais recentes para a Europa. O mundo globalizado está aberto, mas não para todos. A cosmo-visão eurocêntrica que inaugurou a modernidade ainda é hegemônica e está repleta da intolerância, do racismo e do xenofobismo que lhe é peculiar desde os primeiros tempos.

A teoria de Paul Gilroy, com cujo pensamento abri esta seção, se assenta justamente nessa possibilidade se compreender o negro dentro desse hiato Ocidente/Oriente a que ele chamou de Atlântico negro. Muito de suas abordagens se coadunas com a atual situação da população afro-diaspórica brasileira. Mas haveria de fato no atual estágio do mundo globalizado espaço para se produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural? Ou, pelo contrário, deveríamos nos preparar para a atomização etno-racial e cultural nos moldes medievais?

As imagens que nos chega pelos telejornais dão margem a ambas perspectivas. Entretanto, Gilroy (2001, p. 65) parece apostar na primeira possibilidade:

[...] A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar de Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por esse desejo de transcender tantos as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional. Estes desejos são pertinentes ao entendimento da organização política e da crítica cultural [...].

Isso soa como uma contradição ante o pensamento panafricanista (quilombista) de Nascimento que não vê nenhuma forma de adequação à cosmo-visão européia. Para ele só valeria a pena romper os limites do nacionalismo se fosse em função do *esencialismo negro*:

[...] não nos interessa a proposta de adaptação aos moldes de sociedade capitalista e de classe. Esta não é a solução que devemos aceitar como se fora mandamento inelutável. [...] enfim reconstruir no presente uma sociedade dirigida ao futuro, mas levando em conta o que ainda é útil no acervo do passado. (NASCIMENTO, 1980, p. 262)

Esse pensamento de Nascimento evidencia que a compreensão que se tem da cultura hoje no Ocidente moderno está fortemente ligada um antigo sentimento de diferenciação étnico-racial tão arraigado, que nem mesmo os debates sobre multiculturalismo, hibridismo, pluralismo cultural foram capazes de demovê-lo. Isso também pode ser facilmente visto no discurso conservador da extrema direita na Europa.

Fanon (2008, p. 187) por sua vez parece estar disposto a romper com essa tensão dialética entre negros e brancos ao afirmar que: “[...] de modo algum devo me empenhar em ressuscitar uma civilização negra injustamente ignorada. Não sou homem de passados. Não quero cantar o passado às custas do meu presente e do meu devir”. Isso soa contraditório pois na mesma obra ele já havia afirmado que: “[...] todo mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco”. (FANON, 2008, p. 93) E disse mais: “[...] não há dúvida que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro”. (FANON, 2008, p. 141) Tanto Nascimento quanto Fanon partem da constatação de um mesmo problema sendo que um pretende confrontá-lo e o outro sublimá-lo.

Não há como negar que o universalismo da cultura europeia ainda seja hegemônico, pois se sustenta justamente no apêndice das conjunturas econômicas mundiais. Isto validar tanto a interpretação marxista quanto o pensamento gramsciano na determinação dessa nova ordem mundial. A cultura válida é a cultura da hegemonia. Por exemplo, recentemente Mauricio de Sousa lançou a versão da revista da *Turma da Mônica* em inglês e espanhol que são duas línguas europeias – assim como também o é o português – mas o nacionalismo nada tem a ver com isso. Em tempos de globalização essa foi uma ideia muito feliz que tanto serve para estimular os estudantes dessas línguas bem como ampliar as possibilidades de divulgação da nossa cultura. Todavia lendo a revista fica evidenciada a relação periferia/centro.

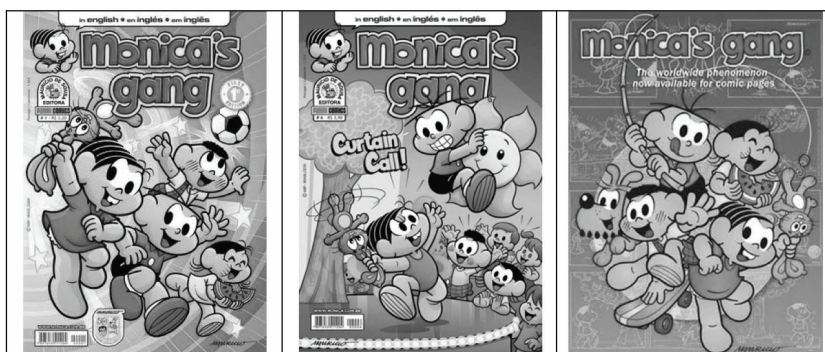


Figura 9 - Capas de revista da *Turma da Mônica* em Inglês

Fonte: Google Imagem.

A qualidade do “produto” continuou inalterada. O título na versão em língua inglesa passou a ser *Monica's Gang*, até aí tudo bem, ainda que “ganguê” no Brasil tenha uma conotação completamente diferente da inocência daquela turma. O fato de Mônica ter perdido o acento também tem pouca importância. O que chama à atenção é a conversão de Magali em Maggy, de Cebolinha em Jimmy Five e de Cascão em Smudge! O cão Bidu virou Blu e o gato Mingau – palavra de origem indígena – virou Vanilla! Ainda não sei como ficaram os nomes de Franjinha, Rolo, Tina, Zecão, Horácio... Nem mesmo como ficará o “português caipira” de Chico Bento e Rosinha.

Considero essas adaptações desnecessárias, que apenas servem para delimitar a subalternidade cultural na relação periferia/centro. Os nomes e apelidos dos personagens – fictícios ou não – bem como as localidades, os sotaques, os aportuguesamentos, as expressões idiomáticas regionais, são portadores de contextos históricos e socioculturais específicos que explicitam e explicam uma dada cultura, e que não devem, por isso mesmo, ser tão simplesmente ignorados, substituídos ou adaptados. Certamente a questão mercadológica pesou nesta formação da *Monica's Gang* – ou *Monica y su Pandilla* em espanhol – mesmo assim é lamentável a perda dessa oportunidade para se estabelecer trocas culturais mais horizontais.

Parte da crítica de Nascimento reside justamente nessas adaptações voluntárias aos padrões culturais alheios. Creio que seja esta a lufada

de ar fresco vindo da Europa a que Fanon fazia referência. Mas há que se tomar cuidado para que esse tipo de crítica não descambe para um nacionalismo *chauvinista* que, aliás, é o “inocente” nome do porquinho de Cascão.

Embora não existam culturas puras, existem povos cujo modo de vida determina e é determinado por um conjunto de traços culturais. Talvez por isso Nascimento insista tanto nas referências do passado como baliza para o desenvolvimento da comunidade negra, pois como se bastasse aos negros ter que se situar nas relações culturais da cruzada Ocidente/Oriente, ainda lhes resta buscar o equilíbrio ante as determinações econômicas das relações Norte/Sul. Creio que essas questões são centrais na mediação da relação local/global, longe do foco nacionalista que, segundo Gilroy (2001), domina a crítica cultural.

E por que se deve superar as perspectivas nacionais e nacionalista da crítica cultural? Para Gilroy (2001, p. 85), há uma necessidade urgente de reavaliar o significado do Estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural, pois como já foi dito, há uma popularidade trágica de ideias sobre a integridade e a pureza das culturas. Vale lembrar que foram essas mesmas noções que serviram de pivô para a Segunda Guerra Mundial.

[...] A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por esse desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites das etnias e da particularidade nacional. Estes desejos são pertinentes ao entendimento da organização política e da crítica cultural. Eles sempre se sentiram pouco à vontade com as escolhas estratégicas impostas aos movimentos negros e com indivíduos imbricados em culturas políticas nacionais e estados-nações na América, no Caribe e na Europa. (GILROY, 2001, p. 65)

Analisando globalmente os contextos sociopolíticos é praticamente impossível ignorar a hegemonia europeia. Mesmo o Extremo-Oriente cuja população supera a europeia em dezenas de vezes, se rende a este

imperativo graças à globalização da economia. Daí então o que resta é o combate no nível dos valores culturais. E neste campo se acirram as disputas ideológicas. Nesse sentido os particularismos nacionais e étnicos tendem a fortalecer o “núcleo duro” das identidades. Assim, uma possível consubstanciação da unidade do mundo Atlântico negro de Gilroy, ou do quilombismo de Nascimento, para além das fronteiras nacionais, seria bem pouco provável.

O essencialismo racial impede que se reconheça que a origem da cultura política negra moderna é toda ela europeia. Essa contradição, esse olhar irrefletido para dentro, impede que a identidade seja vista como um processo de movimento e mediação. Foi a esse tipo de prisão ideológica Appiah chamou de racismo intrínseco. O discurso da solidariedade racial é uma expressão desse tipo de racismo, que aparentemente é uma alternativa a opressão e ao ódio racial que é expresso pelos racistas extrínsecos. Para Appiah (1997), esse tipo de racismo, extrínseco, seria fruto de uma *incapacidade* cognitiva que impede a mudanças de ideias e atitudes diante das evidências.

A existência persistente do racismo é a maior evidência de que a natureza interna da modernidade precisa ser alterada. De modo geral, pode-se afirmar que no Brasil o racismo dos brancos é extrínseco sendo fundamentalmente ideológico, já o racismo dos negros que se contrapõe a eles tem um caráter intrínseco. Todavia uma mudança nessa perspectiva não deve implicar numa inversão de papéis, pois nada justifica o racialismo. Nas palavras de Fanon (2008, p. 26): “Inversamente o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco”. Uma interpretação da modernidade com base na experiência quilombola não deve significar necessariamente substituir um viés eurocêntrico por outro afrocêntrico.

A proposta de “Estudos sobre o branco” apresentada por Nascimento (1980) na Universidade de Ifé contém uma ideia de revanche militante que numa experiência moderna globalizada deveria ser evitada. Segundo essa proposta dever-se-ia entre outras coisas:

1. Examinar o fenômeno mental e psiquiátrico que motivou os europeus a escravizarem outros seres humanos com uma brutalidade sem precedentes na história dos homens;

2. Escrutinar a necessidade emocional que leva o branco a justificar seu ato de assassinio;
3. Anotar as dimensões e o peso da massa encefálica bem como a forma craniana dos brancos para averiguar quais as motivações que os conduzem a roubar os tesouros artísticos de outros povos;
4. Analisar as atitudes formais mecânicas destituídas de emoção durante seus cultos religiosos;
5. Estudar a natureza desumanizada criadora de armas destrutivas capazes de obliterar a raça humana; e
6. Investigar a avareza mórbida que envenena o próprio suprimento de alimentos. (NASCIMENTO, 1980, p. 266-267)

Entendo essas colocações como provocações de um militante, pois Nascimento sabia muito bem onde queria chegar: desmascarar o racismo à brasileira, que é velado, desalojando assim o “inimigo” para o enfrentamento aberto. O tipo de racismo que subjaz o discurso de Nascimento está na base da solidariedade racial, sendo por isso intrínseco, é não extrínseco. “Uma coisa é alguém abraçar a fraternidade sem alegar que seus irmãos e irmãs tenham quaisquer qualidades especiais que mereçam reconhecimento, e outra é ele abraçar o ódio por outros que nada fizeram para merecê-lo”. (APPIAH, 1997, p. 39)

Vale salientar que para Appiah essa forma intrínseca de racismo é um erro moral e o próprio “[...] racismo extrínseco pode ser reflexo de um preconceito intrínseco subjacente [...]” (APPIAH, 1997, p. 40) particularmente creio que isso só seja verificado quando consideramos as diferenças étnicas. Por exemplo, o racismo germânico contra os franceses (branco/branco) na segunda guerra mundial deve ter evoluído de sua forma intrínseca para a extrínseca. O mesmo pode ter ocorrido no conflito entre tutsis e hutus (negro/negro) no massacre de Ruanda em 1994. Entretanto, no trato da questão racial brasileira (negros/brancos) estou inclinado a concordar com Nascimento que busca na valorização de suas origens étnico-raciais o anteparo às investidas do racismo extrínseco-velado dos pseudo-brancos brasileiros.

Essa questão é central na compreensão do “dilema” quilombola que apresentei inicialmente. Certamente o *quilombismo* de Nascimento não seja a única alternativa para os quilombolas, mas não deve ser completamente descartado. A opção de Fanon em descartar o passado, aparentemente se pauta naquilo que Biko consideraria “alienação”, mas que no caso de Fanon teria os contornos de uma *alienação consciente* ou *autoalienação*. Todavia cabe questionar: fingir a inexistência do racismo seria uma solução plausível? Ignorar o peso do nacionalismo contemporaneamente ajudaria a projetar as “minorias” étnicas?

Se Fanon estiver correto, e Nascimento errado, a alienação de sua herança histórica e cultural será o preço a ser pago pelos quilombolas que se predispuserem a se inserirem no mundo moderno globalizado. Todavia, a oposição do pensamento de Fanon ao de Nascimento – e por tabela ao de Biko – é apenas aparente. Pelo menos em quatro pontos diferentes de sua obra ele deixa isso claro:

E o objeto de nosso estudo se define: permitir ao homem de cor compreender, com a ajuda de exemplo preciso, as causas psicológicas que pode alienar seus semelhantes [...]. (FANON, 2008, p. 81)

Dediquei-me neste estudo a palpar a miséria do negro. Táctil e efetivamente. Não quis ser objetivo. Alias, não é bem isso. Melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo. (FANON, 2008, p. 86)

Este trabalho pretende ser um espelho para a infraestrutura progressiva, onde o negro, a caminho da desalienação, poderia se reencontrar. (FANON, 2008, p. 157)

O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusaram a enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. (FANON, 2008, p. 187)

Conclui-se então que esta não é uma questão de “certo” ou “errado”. Assim, voltamos ao ponto de partida, acerca do futuro das comunidades quilombola. Nesse sentido, Gilroy traz uma série de questionamentos que julgo oportuno citá-los, não com a intenção de respondê-los de imediato, mas para dar contornos à da complexidade desta questão.

Afinal a quê estão se opondo os movimentos de escravos e seus descendentes: à escravidão? ao capitalismo? à industrialização forçada? Ao terror racial? Ou ao etnocentrismo ou solipsismo europeu que esses processos ajudam a produzir? [...] Como essas histórias tem sido teorizadas por aqueles que experimentaram as consequências da dominação racial? (GILROY, 2001, p. 83)

Como essa duplicidade [...] de ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente, afeta a conduta dos movimentos políticos contra a opressão racial e rumo à autonomia negra? As inevitáveis pluralidades envolvidas nos movimentos dos povos negros, na África e no exílio algum dia serão sincronizadas? Como seriam essas batalhas periodizadas em relação à modernidade: a partir da intermediação do fatal capitalismo, da industrialização e de uma nova concepção de democracia política? Colocar essas perguntas dessa maneira significa algo mais do que a hesitante filiação intelectual dos negros da diáspora a uma abordagem que equivocadamente procura uma totalização prematura de batalhas infinitas, uma abordagem que em si mesma possui raízes profundas e problemáticas nas ambíguas tradições intelectuais do Iluminismo europeu que, em diferentes momentos, foi tanto um salva vidas como um grilhão? (GILROY, 2001, p. 84)

Por que uma linguagem política mais refinada para lidar com essas questões cruciais de identidade, parentesco, geração, afeto e filiação está sendo tão adiada? [...]. (GILROY, 2001, p. 85)

Para Gilroy os impasses que impedem os negros da África e do exílio de avançar na modernidade resume-se em duas perspectivas distintas,

porém simbióticas, que implicam escolhas diferentes: o essencialista ou o pluralista. Esses dois polos redundam num mesmo essencialismo como duas visões de mundo antagônicas: a visão essencialista ontológica (pan-africanismo bruto) e a visão essencialista estratégica (alternativa libertária) sendo que cada uma dessas perspectivas compensa a fraqueza da outra.

O *essencialismo ontológico* diferencia-se do essencialismo estratégico por ser popular, porém fugaz em relação a sensibilidade artística e política negra; por identificar o intelectual e o artista como líder; por valorizar esteticamente o realismo e minimizar questões político-filosóficas; por defende uma concepção absolutista das culturas étnicas e por pretender desalienar a massa negra (negritude). O *essencialismo estratégico*, por sua vez, se caracteriza por destaca as qualidades polifônicas estéticas; por fundir técnicas e estilos modernistas e populistas; por inspirar-se nas formas culturais negras populares, a exemplo da música e por deixar pra trás o essencialismo racial.

Obviamente o essencialismo quilombista de Nascimento é ontológico. Mas pelo que pude observar na comunidade do Catuzinho, a juventude quilombola se encaixa – inconscientemente, é claro – no perfil essencialista estratégico. E o faz não por ser alienada, mas por estar conectada como o desejo “antropofágico” de consumir e de se inserir como, aliás, é comum a qualquer jovem em qualquer parte do mundo.

Agora, então, é possível afirmar com convicção que não haveria no futuro próximo sustentação para o projeto quilombista de Nascimento. E por quê não?

Com base nos argumentos de Gilroy (2001), porque:

- a) Há incoerência e inconsistência no discurso africológico na proposição de um estado-nação negro hermeticamente fechado – vide os cânones acadêmicos;
- b) O essencialismo ontológico fornece munição para os absolutistas étnicos da direita racista;
- c) Induz os intelectuais (orgânicos) negros de hoje a cair no engodo de concepções românticas de “raça”, “povo” e “nação” em nome do povo que supostamente representam;

- d) As nacionalidades (diferenças de línguas, culturas e identidade) que divide os negros da diáspora não encontrarão solução na cultura política do Atlântico negro; e
- e) A discussão de nacionalidade negra é fragmentada por outras demandas (classe, gênero, sexualidades etc.).

Disso tudo, pode-se concluir que pensar o futuro das comunidades quilombolas numa perspectiva quilombista seja uma proposta intrinsecamente racialista, ontologicamente essencialista e, por fim, completamente utópica.

Por outro lado, se considerarmos a utopia (lugar nenhum) como algo irrealizável, o *quilombismo* novamente ganhará validade, pois no nível das ideias já direcionou o discurso e as práticas de muitos militantes negros, e não há nada mais concreto do que uma ideologia em ação. As utopias guardam em si um caráter fugidivo que impede seu combate no âmbito do textual, do linguístico e do discursivo, daí sua eficácia.

O próprio Gilroy (2001) enfatiza que a invocação da utopia implica na *política de transfiguração*, que é uma noção que enfatiza os desejos, relações sociais no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência entre esse grupo e seus opressores do passado. Segundo ele, essa política de transfiguração seria caracterizada por ser uma contracultura que reconstrói sua própria genealogia crítica, intelectual e moral; por revelar as fissuras internas no conceito de modernidade; e por ter o foco hermenêutico avançado para o mimético, o dramático e o performático. Assim sendo o *quilombismo* é um fato.

A outra dimensão dessa sensibilidade negra seria o que ele chamou de política de realização, que é uma noção de uma sociedade futura que será capaz de realizar a promessa sociopolítica do presente. A política de realização é caracterizada por estabelecer um contra-discurso à modernidade; por possibilitar a expressão das demandas como a justiça não realizada e a organização racional dos processos produtivos; por contentar-se com a racionalidade Ocidental e por necessitar de uma orientação hermenêutica para assimilar o semiótico, o verbal e o textual. (GILROY, 2001, p. 97-100) Isso leva a crer que a luta das populações negras, quilombolas ou não, haverá de prolongar por muito tempo.

Seguido a linha da evolução histórica ocidental, a modernidade seria o momento que surge a partir da ruptura com o “obscurantismo” da Idade Média, o Antigo Regime. Esse novo momento, a “Idade das Luzes”, decorre da consolidação do pensamento iluminista que iria tirar o “mundo” dos quase 1000 anos de atraso em que vigorou o feudalismo. Infelizmente ainda é dessa forma etnocêntrica que as escolas ensinam esse período da história. Sinceramente espero que a implementação da Lei nº 10.639/2003 possa jogar “luzes” sobre esses fatos mal contados.

A escravidão do negro africano não foi um mero detalhe na história da humanidade. Na verdade ela se constitui um marco e uma “marca” de uma modernidade aleijada que se arrasta até nossos dias. E nesse sentido que Gilroy (2001) propõe que o “navio”, ao invés das incorporações do comércio abstrato, seja considerado o primeiro dos cronótopos modernos na medida em que eles representavam: os espaços de mudanças entre os lugares fixos que conectavam; um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto; além, é claro, de reportar à micropolítica semilembada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. “*Subir a bordo*”, disse Gilroy (2001, p. 61),

[...] oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesmo nas relações constitutivas com os estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, modelaram um sentido autoconsciente de civilização ocidental.

A despeito do etnocentrismo europeu na conceituação da modernidade, hoje a noção de modernidade é amplamente utilizada com pesada carga ideológica quando se deseja tecer juízos de valores dentro de um determinado recorte temporal e nas relações antitéticas que envolvem raças e culturas, ainda que tais comparações não sejam bem aceitas dentro daquilo que recentemente se convencionou chamar de “politicamente correto”.

O termo moderno deriva de hodierno cuja raiz é *hodie* (hoje), todavia desde sua ruptura com a Idade Média, passaram – de acordo com a cronologia europeia – mais de cinco séculos. Isso já dá uma ideia de quão elástico o conceito teve que ser para abrigar todas as mudanças desse período. São modernos tantos os “descobridores” da Américas quantos os primeiros exploradores da lua. É, talvez por isso, que surge a ideia de pós-modernidade que tenta, porém sem consegui, romper com essa noção e dar uma significação filosófica para a contemporaneidade.

Há quem considere que a pós-modernidade seja um desvio da modernidade criada por autores que veem nos países desenvolvidos um ambiente cultural diferenciado do resto mundo. Todavia essa percepção apenas redundante na própria modernidade que tinha na sua origem a mesma pretensão de deixar para trás tudo que significasse atraso. Se no passado a invenção da modernidade deixou a África e os africanos de fora, na atualidade, mesmo se quisesse, a pós-modernidade já não poderia fazê-lo.

Tanto os defensores como os críticos da modernidade não parecem atentar para o fato de que a história e a cultura expressivas da diáspora africana, a prática da escravidão racial ou as narrativas de conquista imperial europeia podem exigir que todas as periodizações simples do moderno e do pós-moderno sejam drasticamente repensadas. (GILROY, 2001, p. 103)

A ideia de progresso advinda dos iluministas municiou a modernidade de promessas universalistas que, em tese, conduziram à felicidade. Entretanto a maior parte dessas promessas mostrou-se irrealizável, fato que causou grande frustração e explica parte dos problemas de ordem psicossocial da contemporaneidade. Por outro lado, a relação interna dos conceitos de felicidade e progresso material bem com a relatividade desse universalismo é algo bastante questionável. O certo é que a humanidade na avançará ignorando os contingentes de miseráveis seja na África, no Brasil ou em qualquer outra parte do mundo.

Como já foi dito sobre o Catuzinho, as comunidades quilombolas – para o bem e para o mal – ainda guardam as marcas do “antigo modo de

produção”, muitas feições da modernidade ainda lhes são estranhas. Mas isso ocorre não porque assim queiram, mas por ter sido convenientemente deixadas para trás. Até agora o modo de vida tradicional tem sido suficiente para lhes garantir a sobrevivência e a “felicidade” dentro dos limites do possível. Entretanto nada garante que este “avanço” rumo à modernização de seus *habitus* lhes propicie uma felicidade maior.

Por outro lado os quilombos, nunca foram realidades completamente isoladas, e sim sociopoliticamente marginalizadas. Assim alguns aspectos, sobretudo os negativos, desta modernidade sempre acabam por lhes atingir. A degradação ambiental, a violência, a exploração de sua mão de obra, a mentalidade consumista da indústria cultural, são algumas das facetas da modernidade que já fazem parte de seu cotidiano. Apesar disso, eles têm consciências das benesses advindas da revolução tecnológicas e estão dispostos a conquistá-las no âmbito da educação, da saúde, do trabalho e do lazer.

Entretanto, uma ameaça latente a essas comunidades numa vivência moderna, ou pós-moderna, seria o abraço ácido do racionalismo Ocidental. É possível que a cosmovisão moderna introduzida por leituras racionais da realidade provoque nessas comunidades um deslocamento “filosófico-ideológico” do universo simbólico que compõe suas tradições – entendendo aqui a tradição como algo que se opõem diametralmente à razão. O resultado dessa conversão pode vir a ser uma grande frustração ao nível do inconsciente coletivo. Nesse sentido, Fanon, em diversas passagens de *Pele negra, máscaras brancas*, também fez questão de registrar seu pessimismo acerca do racionalismo moderno:

[...] a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade entre os homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio. (FANON, 2008, p. 43)

Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. Culpa do branco por ser mais irracional do que eu! [...]. (FANON, 2008, p. 113)

Sim, nos [os pretos] somos atrasados simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! Aliás, nossos homens de letras nos ajudam a vos convencer. Vossa civilização branca negligência as riquezas finas, a sensibilidade. (FANON, 2008, p. 116)

Gilroy (2001, p. 104) assinala que “[...] questionando os defensores do racionalismo moderno, vozes incrédulas têm chamado a atenção da crítica para as pretensões audaciosas e universalistas da modernidade ocidental e sua confiança arrogante em sua própria infalibilidade”. Essa crítica se assenta na evidência que o projeto iluminista verdadeiramente nunca pensou a humanidade de forma global. Seu universalismo é inconsistente na medida em que menospreza, ou ignora, questões relativas à raça, ao gênero e a classe na formação do “eu” moderno. Então, a modernidade que se estruturou a partir dessa noção também é lacunar, e por isso incapaz de cumprir suas promessas de felicidade. Muitos de seus avanços são falsos e se sustentam através da correlação de forças assimétricas onde o eurocentrismo se impõem enquanto expressão do grupo racial hegemônico. “[...] A existência permanente do racismo [...] exige que consideremos mais profundamente a relação do terror e da subordinação racial com a própria natureza interna da modernidade [...]”. (GILROY, 2001, p. 154)

É interessante notar que nem mesmo a pós-modernidade se constitui em alternativa a este estado de coisas. Nesse sentido Gilroy (2001, p. 107) é bastante contundente ao assinalar que “[...] O que poderia ser rotulado como pós-modernismo fácil ataca tanto a racionalidade como a universalidade com um relativismo óbvio e banal [...]”. Restaria então aos quilombolas na sua epopeia rumo à “modernidade” arrastar para dentro dela o peso de sua cultura, enquanto modo de vida, a fim de humanizá-la, sem, no entanto, deixarem-se corromper pelo relativismo vazio da pós-modernidade e nem esquecer que a modernidade não tem que ser necessariamente um polo oposto às suas tradições.

O termo 'tradição' não está sendo usado para identificar um passado perdido nem para nomear uma cultura de compensação que restabeleceria acesso a ele. Ele não se encontra em oposição à modernidade, nem deve conjurar imagens integras da África que possa ser contrastada com o poder corrosivo, afásico, da história pós-escravidão das Américas e do Caribe ampliado [...]. (GILROY, 2001, p. 370-371)

Segundo Gilroy, existe uma tendência de o discurso político negro se pautar na tradição sendo mesmo que a própria crítica cultural tem trilhado esse caminho. Isso sugere que alguns intelectuais e artistas se apegam à tradição dando margem à interpretação de que são avessos à modernidade, pois, ao agir de outra forma, suas atitudes poderiam significar uma incoerência racial. O racionalismo moderno poderia facilmente minar o sentido da solidariedade racial. Mesmo assim, ainda haveria possibilidades de conciliação entre a modernidade e a tradição. (GILROY, 2001, p. 352) Essa linha de raciocínio de Gilroy é interessante, mas é bom que não se perca de vista o alerta de Fanon (2008, p. 185): “Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade [...]”.

As noções irradiadoras da modernidade é ideia de conforto, de comodidade e de felicidade. Todavia, conforme denuncia Nascimento, as populações negras – da África e da diáspora – vêm sendo sistematicamente marginalizada do acesso a essas conquistas da humanidade. Daí a necessidade de se repensar moderno e pós-moderno, a começar por sua periodização tendo em vista situar a história do negro no ocidente e o momento em que o europeu domina e subordina o resto do mundo. Eis o ponto de partida.

Como a modernidade se estruturou ignorando as relações escravistas, que no Brasil beirou o século XX, é preciso que não apenas a cultura, mas também a história dos afrodescendentes ganhe centralidade política nessa fase de “emergência” econômica nacional, sob pena de o negro ser mais uma vez marginalizado. E como bem assinala Gilroy (2001, p. 125-126) “[...] Está na hora de reconstruir a história primordial da modernidade a partir do ponto de vista dos escravos”. Isso não significa tão simplesmente

reintroduzir a imagem do negro fora da representação do escravo passivo-
-sofredor, meio-homem, meio-animal. Não se trata disso. Trata-se antes
de utilizar a memória da escravidão como dispositivo de interpretação o
que sugere repensar a própria noção de humanismo do ponto de vista de
uma crítica negra à modernidade que por sua vez implicar em

[...] repensarmos os significados de racionalidade, autonomia,
reflexão, subjetividade e poder à luz de uma meditação prolongada,
tanto sobre a condição dos escravos tanto quanto a sugestão de que o
terror racial não é meramente compatível com a racionalidade ocidental,
mas voluntariamente cúmplice dela. Em termo de política e teoria social
contemporânea, o valor desse projeto reside em sua promessa de descobrir
tanto uma ética da liberdade para colocar ao lado da ética da lei da
modernidade e as novas concepções de construção do eu e de individualização
que aguardam ser construídas do ponto de vista do escravo – para
sempre dissociadas dos correlatos psicológicos e epistemológico da
subordinação racial [...]. (GILROY, 2001, p. 127-128)

Assim, no que se refere à saída quilombolas “das margens” do Estado
brasileiro rumo a uma vivência moderna globalizada, o que pesa não são
apenas os conteúdos dessa modernidade, o que preocupa de fato são as
formas dessa inserção. A experiência da escravidão dotou as populações
negras, de uma compreensão particular do mundo em que vivemos, o
que lhe faculta duas opções ante a realidade social moderna, quais sejam:

- a) Manter o processo de insurgências contra as forças que pretende
lhes manter à margem, o que explica em parte a latência da violên-
cia das periferias (locais e globais); ou como já foi dito;
- b) Inserir-se no universo do desenvolvimento moderno com o intuito
de humanizá-lo através da sua espiritualidade, da sua sensibilidade,
da sua generosidade e da mística negra que são contrapontos ao
racionalismo que hoje impede que a modernidade se “modernize”
para além daquilo que hoje classificamos como pós-moderno.

O impasse continua...

As comunidades quilombolas e a indústria cultural

No atual estágio da globalização é muito difícil, para não dizer impossível, ficar imune ao etnocentrismo europeu. Toda noção de progresso hoje válido no mundo contemporâneo (Ocidente e Oriente) tem a marca da sociedade capitalista europeia.

Querendo ou não o projeto capitalista é vitorioso. A julgar pelo que está posto, o comunismo que Marx disse que se estabelecerá numa sociedade pós-capitalista, tem muito que esperar para se estabelecer. Mas enquanto isso não acontece as noções relações capitalistas ocupam todos os quadrantes de nossa sociedade. Melhor dizendo: de nossas vidas em sociedade.

Na atualidade as diferenças socioantropológicas que se costuma fazer entre o conceito de *comunidade* e *sociedade*, conforme exemplificarei adiante, tende a desaparecer. Assim as relações sociais no interior das comunidades tendem a ficar cada vez parecidas com as das sociedades. Em condições normais as comunidades tendem a se diferir das sociedades pela

[...] indivisão interna e a ideia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face-a-face (sem mediações institucionais), possuem o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, e afirmam a encarnação do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas circunstâncias. (CHAUÍ, 2009, p. 26)

Por outro lado, o individualismo é uma das principais marcas da sociedade capitalista, na qual, quem quiser participar dela, tem que “possuir” os requisitos mínimos para se tornar “sócio”, do contrário será posto à margem.

Pretender que as pessoas se tornem sócias no meio comunitário seria um contrassenso, principalmente se a comunidade em questão for rural, na qual a sobrevivência determina uma dependência quase orgânica entre famílias e pessoas cujos interesses e desejos são bastante similares. Enquanto a sociedade se divide em classes com interesses

opostos, a comunidade é um bloco coeso cimentado pela solidariedade. Curiosamente, embora as favelas costumem denominassem de comunidades, prevalece nelas as relações da sociedade capitalista, sendo que algumas pela densidade populacional extrapola a noção que utilizo quando me refiro as comunidades quilombolas. Mas salientar que, guardando as devidas proporções, estou falando do mesmo fenômeno.

Como, então, se tratando de comunidades quilombolas, manter a ideia de cultura enquanto modo de vida se em lugar de um todo comunitário restar apenas uma profusão de individualidades superpostas? “Como, então, diante de uma sociedade dividida em classes, manter o conceito tão generoso e tão abrangente de cultura como expressão da comunidade indivisa, proposto pela filosofia e pela antropologia?” (CHAUI, 2009, p. 27)

A sociedade de classe traz no seu interior a divisão cultural que busca opor as elites às camadas mais pobres, decorre disso as referências às culturas que, em tese, expressa os interesses de dominantes e dominados, de opressores e oprimidos, de eruditos e populares etc. Isso explicita quase sempre numa visão político-ideológica na análise das práticas culturais. Infelizmente, as comunidades tradicionais lentamente acabam por assimilar e reproduzir essas práticas, afinal de contas esse é o modelo hegemônico. O vetor de tal transformação seria justamente “a massificação da cultura de massa” que é, em última instância, a expressão mais voraz da indústria cultural, e que se coloca como mantenedora e disseminadora de uma cultura vendida com o rótulo de “popular”.

Para Marilena Chauí as concepções da cultura popular configuram opções políticas bastante determinadas: a romântica que se universaliza à medida que se confunde com o nacionalismo; a ilustrada ou iluminista que propõe que o Estado elimine a cultura popular através da educação formal; e por fim a populista que pretende condicionar o povo dotando-lhe uma “consciência correta” tornado, assim, a cultura popular revolucionária ou sustentáculo do Estado. É com o intuito de ocultar as intenções político-ideológicas da hegemonia que surge *indústria cultural* ou *cultura de massa*. Nesse sentido, a expressão “massa de manobra” não surge por acaso. Ela é reveladora do esforço de quem comanda a máquina estatal para manter uma dada ordem através de um elemento que inicialmente fugia a compreensão do pensamento marxista: a cultura.

A indústria cultural é uma criação e criadora de preconceito que fende a sociedade em duas partes: uma elite “cultura” e uma massa “inculta”. Ela se mascara de democrática dando a entender que nos seus produtos as massas têm seus desejos e bens culturais respeitados quando na verdade ela determina de forma violenta suas escolhas.

[...] basta darmos atenção aos horários dos programas de rádio e televisão ou ao que é vendido nas bancas de jornal e revistas para vermos que as empresas de divulgação cultural já selecionaram de antemão o que cada classe e grupo sociais pode e deve ouvir, ver ou ler.

No caso dos jornais e revistas, por exemplo, a qualidade do papel, a qualidade gráfica de letras e imagens, o tipo de manchete e de matéria publicada definem o consumidor e determinam o conteúdo daquilo a que terá acesso e o tipo de informação que poderá receber. Se compararmos, numa manhã, cinco ou seis jornais, perceberemos que o mesmo mundo – este no qual todos vivemos – transforma-se em cinco ou seis mundos diferentes ou mesmo opostos, pois um mesmo acontecimento recebe cinco ou seis tratamentos diversos, em função do leitor que a empresa jornalística tem interesse (econômico e político) de atingir. (CHAUI, 2009, p. 36)

Outro aspecto dessa cultura de massa apontado Chauí (2009, p. 31-32) é que ela

[...] inventa uma figura chamada ‘espectador médio’, ‘ouvinte médio’ e ‘leitor médio’, aos quais são atribuídas certas capacidades mentais ‘medias’, certos conhecimentos ‘médios’ e certos gostos ‘médios’, oferecendo-lhes produtos culturais ‘médios’. Que significa isso? A indústria cultural vende cultura. Para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor. Para seduzi-lo e agradá-lo, não pode chocá-lo, provocá-lo, fazê-lo pensar, trazer-lhe informações novas que o perturbem, mas deve devolver-lhe, com nova aparência, o que ele já sabe, já viu, já fez. A ‘media’ é o senso-comum cristalizado, que a indústria cultural devolve com cara de coisa nova.

Além disso, a cultura de massa reduz a compreensão que se pode ter de cultura, lazer e entretenimento. É nos meios mais carentes, como é caso dos quilombolas, que essa distorção é mais perversa, pois na medida em que os aliena roubou-lhes a capacidade de articulação política que possibilite quebrar o círculo de dominação. Talvez a velha fórmula *panis et circensis* seja, em bom latim, a melhor tradução do que venha ser a indústria cultural. E, como não é possível que alguém em sã consciência dirija um discurso contrário ao lazer e ao entretenimento, podemos afirmar que, enquanto ardil de controle das massas e de manutenção da ordem sociopolítica, a indústria cultural é um crime perfeito. Explica-se através dela: nossa tolerância às violências, à corrupção e à impunidade; nossa resignação ante o racismo, o machismo, o elitismo e o homofobismo. Produtos como o futebol, o carnaval, os jogos de azar lícitos e ilícitos, as drogas lícitas e ilícitas, determinados tipos de músicas, as telenovelas etc., são anestésicos sociais poderosíssimos que tiram dos dominados o desejo de ver suas realidades alteradas para melhor.

Nas comunidades quilombolas, o lazer e o entretenimento são componentes essenciais do cimento social. Todavia, em tempos de globalização, é preciso que elas aprendam tirar proveito disso revertendo os efeitos desse ardil político. Além, em tempos de mercantilização da cultura, a exotização que durante séculos os marginalizou, hoje pode se converter em dividendos. Basta que para isso a comunidade esteja coesa e ciente de que esse é um jogo ambivalente e muito perigoso.

Vejamos um exemplo: a comunidade quilombola do Buri, vizinha do Catuzinho, usa o samba de roda para dar visibilidade à comunidade na sua busca do reconhecimento oficial junto a Fundação Cultural Palmares. Esteticamente o grupo se aproxima do que a mídia entende como o “autêntico samba do Recôncavo”. Com belas moças na faixa etária entre 18 e 30 anos, o grupo faz pequenas apresentações em “eventos culturais” quando solicitado. Essa proposta é completamente diferente do grupo Catuzinho Estrela do Samba cuja preocupação se assenta no lazer pelo lazer.

Outro exemplo: há quatro anos a juventude do Catuzinho criou o “Arrastão” que é um evento que consiste numa caminhada pela comunidade num festejo que marca o fim do ciclo junino na localidade. Como

sempre acontece, a ideia surgiu no meio da juventude de forma bem espontânea e se restringia a poucos participantes. Nos anos seguintes, a adesão cresceu. O forró, ritmo oficial da caminhada, passou a ser considerado inadequado para o evento, sendo substituído pelo pagode e outros ritmos mais “quentes”. Concomitantemente surgiu a ideia da camisa e da “corda” de isolamento. E por fim o trio elétrico (mini), com direito à carreata e discurso político...

Esses dois exemplos são didaticamente perfeitos para aquilo que desejo falar acerca dos efeitos da indústria cultural e os meios de comunicação de massa nas comunidades quilombolas. Como foi dito em várias oportunidades deste trabalho os quilombolas nunca estivera hermeticamente isolados; não há culturas puras e nem a cultura se deixa limitar pelo desejo de teóricos. A questão sobre a qual desejo tecer juízo de valor não trata disso. No primeiro exemplo quis mostrar como a folclorização pode ter um lado prático na luta quilombola. No entanto, corre-se o risco dessa mesma folclorização criar uma identidade distorcida, artificial e insustentável que reflete mais os apelos da indústria cultural do que propriamente as raízes tradicionais da comunidade.

A indústria cultural tem esse estranho poder de trocar o essencial pelo acessório, o original pelo remasterizado, à medida que incita um desejo de consumo maior que sua capacidade de saciabilidade. Daí então, a crise criativa (repetição temática e mediocridade propositiva), a alienação política (reforço da marginalização social), a crise identitária (enfraquecimento do sentimento de pertença). Talvez o segundo exemplo seja melhor para mostra como, a um só tempo, o poder avassalador dessa indústria cultural na desestruturação da comunidade e sua vulnerabilidade às investidas político-eleitoreiras numa espécie de ciclo deletério. Haveria incoerência maior que um político do Partido dos Democratas (DEM) – notoriamente contrários aos direitos constitucionais dos quilombolas e outros movimentos sociais – conseguir votos numa comunidade quilombola?

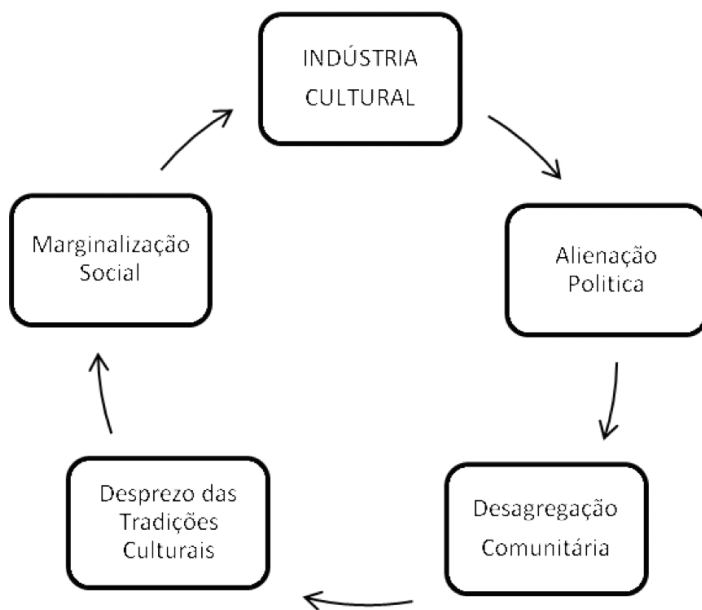


Figura 10 – Indústria cultural na desestruturação da comunidade
 Fonte: arquivo do autor.

Em apenas quatro anos a proposta recreativa do Arrastão já havia se convertido em capital político, e com adesão visceral do setor mais vulnerável da comunidade: a juventude. E é à juventude que cabe a decisão de manter, recriar, ressignificar ou romper com as tradições da comunidade. Creio que seja natural e salutar que os jovens queiram deixar sua marca no conjunto do seu patrimônio cultural de modo a se diferenciar da geração que a antecedeu. Todavia o perigo surge a partir do momento em que a indústria cultural se coloca como catalisadora dessas “reações”.

O *modus operandi* da cultura de massa consiste em transformar as obras de pensamento e de arte em produtos de mercado caracterizado pela exaustiva reprodução e repetição, pelo consumismo, pelo modismo, pela descartabilidade, pela ilusão falsificadora da publicidade e propaganda.

A chamada cultura de massa se apropria das obras culturais para consumi-las, devorá-las, destruí-las, nulificá-las em simulacros. Justamente porque o espetáculo se torna simulacro e o simulacro se põe como entretenimento, os meios de

comunicação de massa transformam tudo em entretenimento (guerras, genocídios, greves, festas, cerimônias religiosas, tragédias, políticas, catástrofes naturais e das cidades, obras de arte, obras de pensamento). É isto o mercado cultural. (CHAUÍ, 2009, p. 34)

Os dois exemplos, para o bem e para o mal, se constituem em duas posturas diferenciadas diante da indústria cultural que sempre acaba impactando a comunidade. O grupo de samba do Buri, por razões que desconheço, não conseguiu se sustentar e acabou. Já os organizadores do Arrastão, na sua última edição, haviam repensado o significado da “corda de isolamento” para a comunidade, reconsideraram e resolveram abolí-la. E mesmo a quantidade de camisas foi bastante reduzida visto que nem todos podiam comprá-la.



Figura 11 - Camisa da 4ª edição do Arrastão do Catuzinho, 3 de julho de 2011
Fonte: arquivo do autor.

Essa de aproximação da linguagem carnavalesca da junina no Catuzinho não é um dado isolado. Em 2010, ano da copa, a quadrilha junina Balancear vestiu-se pomposamente de verde, amarelo, azul e branco para uma justa homenagem à seleção brasileira. Lamentavelmente, o desempenho da seleção não fez jus ao empenho dos quilombolas que ousaram, acrescentando à coreografia tradicional o apimentado *hit* carnavalesco *rebolation*, que na ocasião fora executado *ad nauseam* em todos os meios de comunicação de massa. Curiosamente, na mesma velocidade que o *rebolation* surgiu e sumiu, a quadrilha acabou, mas nada impede que ela ressurgja na próxima copa...

A indústria cultural é fio da navalha sobre a qual todas as comunidades, quilombolas ou não, terão que caminhar. Não há nenhuma política estatal de conservação da cultura quilombola, como é o caso das populações indígenas. Isso é muito bom, pois do contrário os quilombos seriam convertidos oficialmente em “bantustões”. Aliás, esse tipo de blindagem não é uma função do Estado. “[...] O Estado é produto da cultura e não produtor de cultura. E um produto que exprime a divisão e a multiplicidade sociais”. (CHAUÍ, 2009, p. 39) Espera-se dele a criação de instrumentos democráticos que faculte a todos os segmentos sociais fazer escolhas conscientes sobre que fazer com seu patrimônio cultural.

A cultura das comunidades tradicionais seja ela qual for – rural, cigana, indígena, quilombola etc. – não pode ser entendida como uma velhinha frágil carente de proteção. Ela possui seus próprios mecanismos de autorregulação, como fica claro nos exemplos dados. Mas não será fácil resistir às forças acachapantes da indústria cultural que se verifica no atual modelo de gestão dos meios de comunicação de massa, sobretudo aqueles que são concessões públicas – rádios e TVs. É imprescindível a criação de mecanismo que propicie o direito que todos participem das tomadas de decisões sobre políticas culturais.

Trata-se, pois, de uma política cultural definida pela idéia de *cidadania cultural*, em que a cultura não se reduz ao supérfluo, entretenimento, aos padrões do mercado, a oficialidade doutrinária (que é ideologia), mas se realiza como direito de todos os cidadãos, direito a partir do qual a divisão social das classes ou a luta de classes possa manifestar-se e ser trabalhada porque no exercício do direito a cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural. (CHAUÍ, 2009, p. 45, grifo do autor)

Existe uma polarização social no Brasil que tanto opõe pobres e ricos quanto negros e brancos, e como negro e pobres, não por coincidência, se confundem, a indústria cultural se converteu em cavalo de batalha

das elites brancas que pretendente manter as massas alienadas de seu potencial e ignorantes das possibilidades que a cultura abre para as transformações sociais. Para justificar tais assertivas poderia aqui lançar mão de uma série de exemplos pontuando aspectos culturais que digam respeito não somente à raça ou à classe, mas também ao gênero e à sexualidade.

Todos esses caminhos levariam ao mesmo ponto: à cultura enquanto instrumento ideológico de dominação e/ou exclusão. Todavia essa digressão seria cara aos objetivos deste trabalho. Por ora basta evidenciar o pensamento de Chauí (2009, p. 52) que afirma “[...] a sociedade brasileira esta polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes, bloqueando a instituição e a consolidação da democracia”.

A cultura pode contribuir decisivamente na formação do indivíduo, aguçando sua consciência crítica e tornando-os capazes de contestar e alterar o contexto sociopolítico que vivencia. Não é a toa que na administração pública a pasta da cultura está historicamente atrelada a outras – educação, esporte, lazer – que acabam por subdimensioná-la. Evidentemente o entrelaçamento desses setores pode ser bastante salutar, mas não nos moldes em que está posto. E ainda tem o agravante da falta de verbas específicas no orçamento público para se implementar uma agenda da política cultural.

Dessa forma, com a omissão do poder público no fomento de uma política cultural, as camadas mais carentes da população ficam a mercê da indústria cultural que acaba manipulando e massificando aquilo que muitos pensadores classificam como “lixo cultural” em benefício das elites econômicas – que lucram comercializando o “lixo” – e das elites políticas – que através da alienação amealham capital político.

Quando falamos de política cultural estamos essencialmente afirmando as possibilidades de garantir que as nossas singularidades de pensar, produzir e se manifestar artisticamente, intelectualmente, economicamente e espiritualmente seja relevante para o espaço público e o desenvolvimento integral de nossa sociedade. Nesse sentido o espaço político da cultura é o

espaço do reconhecimento da importância dessas expressões do ser individual e coletivo singular, de sua memória, de suas várias formas de sonhar e se manifestar. (CHAUI, 2009, p. 34)

A despeito do crescente número de comunidades quilombolas reconhecidas, não se pode afirmar que elas tenham se constituído numa prioridade na agenda das políticas públicas. Por mais que se reconheça o esforço da Fundação Cultural Palmares para alterar essa realidade sabe-se que ela sozinha não tem as forças nem o “prestígio” necessário para instituir uma política de Estado – e não de governo – em favor das populações negras sejam elas rurais ou urbanas. Como lembra Telles a própria posição da FCP dentro do Ministério da Cultura já é um indicativo da concepção tradicional de nossos governantes acerca da cultura e história dos afrodescendentes. “[...] Para alguns analistas, a ênfase na cultura fornece alguma distração das necessidades socioeconômicas dos negros de empregos, educação e saúde”. (TELLES, 2003, p. 71)

Infelizmente não há como contestar tal informação. Quando não é empobrecida pela indústria cultural, a ideia de cultura “propiciada” pelo poder público se expressa completamente esvaziada de seu conteúdo político, numa ação deliberada que redunde no esvaziamento das identidades, valores e significados. Isso sugere que a conservação da base identitária das comunidades quilombolas depende única e exclusivamente dos próprios quilombolas. Então, considerando a complexidade do contexto atual pode-se afirmar que, paradoxalmente, eles correm mais perigo hoje do que no passado. Sua sobrevivência depende de sua capacidade de criar uma proposta inédita de desenvolvimento que os coloquem dentro da sociedade de consumo (capitalista) e que ao mesmo tempo os proteja de toda sorte de malefícios advindo desse mesmo consumismo. Ou seja: sua sobrevivência depende de uma blindagem contra os modelos hegemônicos ocidentais tradicionais. Mais que isso: depende da imposição de suas formas de pensar, agir, e de se relacionar com o mundo.

Mas seria isso de fato possível? Assim como Claudia Leitão (2009), com sua ideia de “desenvolvimento com envolvimento”, estou inclinado a acreditar que sim. O pensamento dela se coaduna perfeitamente com as necessidades das comunidades quilombolas no presente. Ela considera que

[...] A modernidade, enquanto ‘ética do fazer’ marcada pela lógica binária aristotélica, constituída de apenas dois valores (um falso e um verdadeiro), limitou, por exemplo, as representações do território à imagem de um espaço geográfico voltado a um desenvolvimento meramente econômico. Desse modo, o território deixou de ser tratado como um espaço de produção de imaginários e culturas, tornando-se uma abstração estéril. [...] Compreendida dialeticamente, a expressão desenvolvimento tornou-se, especialmente, ao longo do século XX, oposta a expressão envolvimento, uma oposição que não se limitará apenas ao terreno abstrato dos conceitos, pois definirá éticas e, inclusive, estéticas, ao longo de sua existência. (LEITÃO, 2009, p. 26-27)

Nesse sentido, as comunidades quilombolas, bem como outras tradicionais, como suas formas peculiares de se relacionar com o meio em que vivem, podem se constituir num novo modelo desenvolvimento social pautado numa nova ética que, mesmo contrariando a lógica do agronegócio, poderá levar o conjunto da sociedade brasileira a concretizar aquilo que o humanismo apenas teorizou. Hoje, repensar o atual modelo de desenvolvimento é muito mais que é uma bandeira ambientalista, pelo contrário, isso parece ser a única alternativa para a sociedade globalizada num mundo cada vez menor. “O esgotamento de um período marcado pelo ‘fazer’ e ‘transformar’ parece abrir espaço para um novo tempo: o do ‘relacionar-se’, do ‘integrar-se’”. (LEITÃO, 2009, p. 28)

O conceito de “desenvolvimento com envolvimento” parte da compreensão semântica desses próprios termos: *desenvolvimento* advem do desejo de tirar o invólucro, descobrir o que estava encoberto, enquanto *envolvimento* significa justamente o contrário, meter-se num invólucro, comprometer-se. Eis, portanto, o desafio das comunidades quilombolas: abrir-se para o mundo sem se deixar corromper suas tradições, e com o compromisso de torná-lo melhor. Assim, creio que elas só conseguirão sobreviver as transformações em curso desde que seu desenvolvimento – a ação de sair de seu invólucro, de seu contexto – também seja proporcional à sua capacidade de envolvimento – ação de atrair parceiros

dispostos a abraçar seu modo de vida, “[...] diversidade cultural como um substrato para um desenvolvimento com envolvimento, como cimento para a dignidade, cidadania, auto-estima, sentimento de pertença [...]”. (LEITÃO, 2009, p. 37)

Em certo sentido o futuro das comunidades quilombolas, como no passado, está nas suas próprias mãos. Ainda é cedo para se saber no que isso tudo vai dar, mas é certo que, entre a *quilombagem* (a fuga) e o *quilombismo* (o enfretoamento), elas continuam em movimento.

Considerações finais

Esperais um epílogo do que foi dito até agora?
Estou lendo em vossas fisionomias. Mas sois
verdadeiramente tolos se imaginais que eu tenha
podido reter de memória todas essas misturas de
palavras que vos impingi. A história é uma colcha
de retalhos. [...] o que importa é o resto, que é
tudo, é o resto somos nós. Por isso, em lugar de um
epílogo, quero vos oferecer uma sentença, à guisa
de charada: odeio o ouvinte de memória fiel demais.
(BUARQUE; GUERRA, 1996)

Os quilombos contemporâneos não são lugares que os afrodescendentes escolheram para se esconder do mundo, são antes trincheiras de uma guerra interminável pela sobrevivência num país marcado por um violento e duradouro processo de exclusão social. Foi à margem do Brasil oficial que os africanos e seus descendentes se reinventaram numa forma singular de ver, de sentir e se relacionar como o mundo à sua volta, o mundo do “não”. Na sua invisibilidade social criaram uma cultura que reflete a diversidade das incontáveis levas de africanos escravizados que por aqui chegaram, mas que também guarda a marca *sui generis* de uma brasilidade que ainda está por ser descoberta.

Uma liberdade relativa diferencia os quilombos de hoje dos de outrora, sendo que muitos dos que se perderam na névoa de sua invisibilidade, na atualidade também estão tentando se redescobrir. A confluência dos desejos (internos e externos) dessas comunidades de fazerem-se vistas inaugura um novo momento para a luta de todos afro-brasileiros, na medida em que elas se impõem perante o Estado brasileiro como entidade autônoma (não tutelada), histórica e constitucionalmente legitimada,

a exigir a delimitação de seus territórios e o respeito às suas tradições. Abri-se, assim, o precedente necessário para que outras comunidades negras (rurais e urbanas) possam articular a unidade em torno da justiça social, o que os movimentos negros têm chamado de *reparação*.

As reparações cobradas do Estado nada tem de revanchismo. Elas servem para lembrar que uma *mea culpa* tardia e sem de medidas de compensação, não resolve os problemas das massas negras historicamente alijadas dos processos de desenvolvimento socioeconômico e das estruturas de poder político deste país. O Estado brasileiro – leia-se: sua elite dirigente – tem dificuldades de compreender que o desenvolvimento socioeconômico das populações negras e condição *sine qua non* para o desenvolvimento do conjunto da sociedade visto que numericamente os negros (pretos + pardo) constituem a maior porcentagem de sua população.

Análise, da situação dos quilombolas, me fez ver a resistência conservadora das elites que ainda está fundamentalmente centrada na questão fundiária. Isso me fez reconsiderar o benefício das tradições. Se antes evidencie as tradições enquanto cimento social das comunidades quilombolas, e também como passaporte para uma vivência moderna, agora devo dizer que aqueles que se opõem ao seu reconhecimento e à titulação de suas terras também se apegam às suas antigas tradições – tradições latifundiárias. Ironicamente essas tradições arcaicas também os mantêm afastados da modernidade por se acharem reféns de uma mentalidade antidemocrática que explicam antigas práticas antigas, tais como: a exclusão social, o racismo, a servidão, o analfabetismo, a grilagem, a devastação ambiental, o clientelismo, o assistencialismo, o nepotismo, o fisiologismo, o corporativismo, a corrupção, a impunidade e a violência em suas diversas matizes, no campo e na cidade.

Isso de fato nos coloca em posição de inferioridade à velha Europa. Mas também a torna corresponsável pelo de ter instituído aqui a escravidão negra cujos desdobramentos amargamos até hoje. Entretanto, apenas culpabilizar a civilização judaico-cristã ocidental de nada valerá para o avanço dessas comunidades nem da sociedade brasileira como um todo.

Como um último esforço argumentativo gostaria de trazer aqui uma opinião da última pessoa entrevistada no Catuzinho. Considero que a conversa que tive com d. Maria Esperança resume, redunde e deixe em aberto tudo que apresentei até aqui.

Apesar de ter netos e bisnetos, d. Esperança não sabe sua idade ao certo. Tomando como base a idade de suas contemporâneas, estimo que ela tenha por volta de 70 a 73 anos. Quando perguntada sobre sua situação e as perspectivas de futuro d. Esperança foi bastante enfática. Em sua opinião a situação da comunidade está bem melhor, pois com a plantação de eucalipto pelo menos todos tem onde catar lenha para cozinhar... Essa afirmação automaticamente me trouxe à mente a comparação “*entre o fogão à lenha e o forno de microondas*”. Certamente este seria um título alternativo para este trabalho – bem ao estilo do historiador Alberto da Costa e Silva – pois aí se encerra tudo aquilo que o tentei falar sobre escravidão, abolição e marginalização; sobre tradição e modernidade; sobre consciência e alienação; sobre passado e futuro.

Assim, se os quilombolas conseguirem desatar o *nó górdio* ora a contemporaneidade lhes apresenta, estarão dadas as condições para que haja a “primeira” revolução social brasileira. Digo revolução considerando que os resultados implicarão em mudanças profundas ainda que ao nível das mentalidades isso demande muito tempo. Mas para quem já esperou por quase cinco séculos, uma década a mais ou a menos fará pouca diferença, contanto que de fato as coisas mudem.

Fazendo uma breve projeção do quadro que socialmente se desenha na atualidade, ainda não é possível afirmar que a hegemonia de nossas elites corra perigo. Mas a julgar pelo recrudescimento de seu discurso conservador contra os avanços sociais, arriscaria a dizer, no mínimo, que elas sentem-se bastante incomodadas. Afinal, mexer na estrutura fundiária brasileira é o mesmo que sacudir seu *status quo* de nossas elites, ameaçando-as de morte.

Face ao estágio da globalização em que vivemos, em que o Brasil desponta enquanto economia emergente, as reformas estruturais obrigatoriamente terão que acompanhar as infraestruturas. Querendo, ou não, há que se realizar toda sorte de reformas: política, tributário, previdenciária, educacional e a mais adiada delas elas: a reforma agrária.

É chegada a hora de se passar o país a limpo tendo em vista a sustentação desse desenvolvimento que se processa galopando em crises conjunturais das economias mundiais.

A guerra “silenciosa” que se arrasta no campo desde tempos imemoriais ganhou, nas últimas décadas, um novo ator constitucionalmente legitimado que tende a engrossar as fileiras que contestam o nosso “*Ancien Régime*” que impede que o conjunto da sociedade avance rumo à nossa modernidade tardia. É neste sentido que afirmo que a cultura quilombola, enquanto um modo de vida particular, juntamente com os outros movimentos sociais, poderá contribuir muito para o desenvolvimento social do país.

Afirmei anteriormente que *O quilombismo* de Abdias do Nascimento (1980) é uma obra de caráter panfletário e inspirada no Manifesto Comunista de Karl Marx, mas não acredito que não pudesse ser diferente. Na verdade Nascimento era visionário que desejava criar uma articulação dos negros de dentro com os de fora do quilombo, e paralelamente a articulação destes com os do resto do mundo. Em tempos de globalização esta é uma estratégia lógica. Os escritos de Nascimento (1980) afirmava Marx como quem conclamasse: “Negros do mundo inteiro, uni-vos. O máximo que tem a perder são os vossos grilhões”. Já que Marx se esqueceu de se posicionar em relação à diversidade (raça, gênero e sexualidade) alguém teria que fazê-lo. E como no Brasil a raça oprimida continua sendo a negra, Nascimento acabou dando um sentido prático ao Manifesto diferente daquele imaginado pela “esquerda branca”. De certa forma as mulheres e os gays estão fazendo o mesmo.

O Estado brasileiro tem uma dívida histórica com sua população negra. Ele o sabe. Nesse sentido, nos últimos anos, já foi contabilizado alguns avanços, mas é preciso avançar mais. O recente reconhecimento oficial das comunidades quilombolas e a paralela titulação de seus territórios não cobre sequer os juros dívida social a que eles são credores. Na verdade, o que subjaz esse movimento é a percepção militante dos movimentos negros de que as populações afro-brasileiras continuam socialmente atrasadas em todos os aspectos.

Tentei, e não sei se consegui, durante este trabalho habilitar (ou reabilitar) o pensamento de Nascimento cuja contundência argumentativa,

não tem encontrado nas “altas rodas” a devida acolhida. Fiz questão de apontar algumas incongruências de seu radicalismo dialogando com autores contrários ao racismo, mas que, no entanto, não negam a existência do racismo. De tudo que fora apresentado aqui, a existência do racismo vem a ser um dos pontos centrais deste trabalho, pois sem ele certamente não existiria quilombos nem quilombolas. Sem ele não haveria a necessidade de ficar exumando o passado para contestar a conjuntura do presente tendo em vista um futuro melhor para os afro-descendentes.

O passado, a experiência da escravidão, é a grande referência do povo negro, quilombola ou não, mas não se pode perder de vista – conforme assinalou Fanon – o aqui e o agora. A atual estabilidade política e econômica, que o país atravessa, criou um quadro impossível de ser pensado poucos anos atrás. O país está bem na foto da globalização. O surgimento dos BRICs³⁵⁴¹ concomitante às crises de antigas potências criou uma conjuntura muito favorável ao Brasil. Curiosamente a história parece se repetir.

Entre meados do século XIX e XX a despeito das instabilidades políticas a lavoura cafeeira garantiu bons rendimentos ao Brasil, o que possibilitou a acumulação de capitais que finalmente garantiriam a sua industrialização tardia. A prioridade do setor economia fez com que o Estado negligenciasse o setor social composto majoritariamente de ex-cativos. O resto da história todos sabem. Contudo o estímulo a imigração europeia (e asiática) naquele momento revelou-se um erro estratégico de inspiração racista cujo reflexo sentimos até hoje.

Pelo que está posto, essa história, mesmo como farsa, tende a se repetir. As crises econômicas na Europa, na Ásia e nos Estados Unidos tem apontado o Brasil como a rota mais provável para a fuga dos fluxos de capitais (especulativos) e conseqüentemente da mão de obra “qualificada” dessas regiões. Os noticiários têm dado a saber que há muita gente disposta “re-descobrir” o Brasil. O apetite voraz de consumo dos brasileiros – que parece não respeitar nem as crises, taxa de juros abusiva ou

35 Grupo das economias emergentes composto por Brasil, Rússia, Índia, China e mais recentemente África do Sul.

mesmo um sistema tributário escorchante – tem chamado á atenção dos grandes investidores estrangeiros. Mas não só deles. A procura por pasaporte nos consulados brasileiros tem aumentado anualmente numa proporção de 20%; a procura por curso de “português brasileiro” tem aumentado tanto na Europa quanto nos Estados Unidos; Copa do Mundo, Jogos Olímpicos... Enfim, um século depois, o Brasil mais uma vez pode vir a ser a boia a salvar os naufragos do velho mundo.

Mas, e os brasileiros mareados, quem os salvará? Certamente essas novas levas de imigrantes não virão aqui com a intenção de competir com aqueles que carpem roças ou limpa privadas. Todavia, possivelmente, esse será um fator a mais a dificultar a ascensão das massas de excluídos. Não se trata aqui de se quere fazer uma apologia nacionalista. A questão é outra. O Brasil desde sua origem é um país de estrangeiros. O que pesa aqui é a possibilidade de se marginalizar ainda mais os marginalizados que, querendo ou não, são brasileiros, e como tais deveriam ter prioridade pelos menos como forma de compensar os séculos de abandono.

[...] Ao mantermos o mesmo modelo mental dos colonizadores, perdemos nossas capacidades de pensar, criar e imaginar, limitando-nos a repercutir pensamentos alheios, a consumir, de forma passiva, bens culturais ‘importados’. As conseqüências dessa baixa auto-estima, desse cercamento do pensamento, são dramáticas para nós: ora resultam num ufanismo ou messianismo ingênuos, sempre em busca de novos colonizadores, ora em uma profunda inação diante do presente [...]. (LEITÃO, 2009, p. 36)

As conseqüências de uma segunda marginalização do negro para o futuro do país neste atual estágio da globalização seriam incalculáveis. No tabuleiro do mundo globalizado o Estado brasileiro terá que optar – em caráter de urgência urgentíssima – entre o desenvolvimento social sustentável das camadas mais pobres que só se efetuará em longo prazo (futuro) ou abraçar a oportunidade que a bolha do capital financeiro especulativo está oferecendo para enriquecer ainda mais suas elites (pre-

sente). Pensar num meio termo só servirá para prolongar nossa inércia. Neste sentido as comunidades quilombolas se constituem em laboratórios por excelência, bastando apenas que o Estado se torne parceiro de seu desenvolvimento que deve se dar para além das bases meramente infraestruturais, de dentro para fora, do local para o global. A cultura quilombola, enquanto modo de vida, há que ser considerada neste momento em que a sociedade brasileira mais uma vez se candidata a ser modelo para o mundo enquanto um povo que deu certo.

O quilombo é a *comuna* que dispensou qualquer tipo de teoria para certo, pois foi instituída com base na solidariedade e da integridade comunitária ante os apelos destrutivos da sociedade capitalista de consumo desde seu nascedouro. Caso o país descambe para o suicídio socioeconômico e político, o fará por incompetência de sua classe dirigente. O exemplo secular da cultura quilombola está aí para orientar nossas macroescolhas. É como bem disse o poeta mineiro, Beto Guedes: “A lição sabemos de cor só nos resta aprender”.³⁶

36 Beto Guedes, “Sol de Primavera”, 1980.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Bermo de. Quilombo: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1996). In: ANDRADE, Tânia (org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997. p. 121-39.
- ANDRADE, Tânia (org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.
- BANTON, Michel. *A ideia de raça*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- BARBIER, René. *A pesquisa-ação*. Tradução Lucie Didio. Brasília, DF: Líber Livro, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da Cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.
- BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BIKO, Steve. *Escrevo o que quero*. São Paulo: Ática, 1990.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Organização e tradução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 24 ago. 2023.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. *Certidão de auto-reconhecimento da Comunidade Quilombola do Catuzinho*. Brasília, DF, 2005.

- BUARQUE, Chico; GUERRA, Ruy. *Calabar: elogio da traição*. 22. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CARVALHO, Carlos. Conhecendo as terras áridas do Brasil no contexto missionário e as possibilidades de produzir vida. *Semadema*, São Luís, MA, 31 dez. 2013. Disponível em: <https://www.semadema.com.br/2013/12/31/conhecendo-as-terras-aridas-do-brasil-no-contexto-missionario-e-as-possibilidades-de-produzir-vida/#>. Acesso em: 24 ago. 2023.
- CENTRO PASTORAL AFRO PE. HEITOR. *População Negra no Brasil já é 50,3%*. [S. l.], 13 jan. 2010. Disponível em: www.brasil-perde-brancos-e-pretos-e-ganha-32-milhoes-de-pardos.jhtm.htm. Acesso em: 10 set. 2010.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Willians*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 2. ed. Salvador: Secretaria Estadual de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009. (Coleção Cultura é o quê?, v. 1).
- COELHO, Teixeira. *A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/terras/asp/uf.asp?terra=r>. Acesso em: 10 set. 2010.
- D'ADESKY, Jaques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, 165-182, 1997. Disponível em: www.unicor.br/recorte/artigos/edicao9/9_artigo-roberto.html. Acesso em: 20 set. 2007.
- DJIK, Teun A. Van (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.
- ECOS do Ño. Compositor: Carlos Rennó e Lenine. Intérprete: Lenine. In: FALANGE Canibal. Intérprete: Lenine. Brasil: BMG, 2002. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/lenine/122967/>. Acesso em: 24 ago. 2023.

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FORA de ordem. Composição: Caetano Veloso. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44726/>. Acesso em: 25 set. 2010.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Certidão de auto-reconhecimento da comunidade Quilombola do Catuzinho*. Brasília, DF, 2005.
- GAMA, Alcides Moreira da. *O direito de propriedade das terras ocupadas pelas comunidades descendentes de quilombos*. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/O-direito-de-propriedade-das-terras-ocupadas-pelas.pdf>. Acesso em: 20 set. 2007.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2003. p. 205-254.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 8. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: volume 2: os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Raça, cor e outros conceitos analíticos*. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araujo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 66-82.
- HALL, Stuart. *Das diásporas: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA. *Pontal Verde: Plano de Recuperação Ambiental nos Assentamentos do Pontal do Paranapanema*. São Paulo: Itesp. 1998. v. 1.
- LEITÃO, Cláudia. *Cultura e municipalização*. Salvador: Secretaria Estadual de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2009. (Coleção Cultura é o quê?).
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.
- MANIFESTO dos Brancos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/cotas-no-stf/manifesto-dos-brancos-da-universidade-federal-do-rio-grande-do-sul.html>. Acesso em: 25 set. 2010.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

- MOURA, Clóvis. *A encruzilhada dos orixás: problemas e dilemas do negro brasileiro*. Maceió: EdUFAL, 2003.
- MOURA, Clóvis. Nosso racismo é um crime perfeito. *Fórum*, São Paulo, ano 8, n. 77, p. 14-919, ago. 2009.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões na senzala, quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1981.
- MOURA, Clóvis. Trajetória da abolição em São Paulo: do quilombo radical à conciliação. Acervo, *Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 109-119, jan./jun. 1988.
- MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.
- NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da História do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Leya, 2011.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombolismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Título original: *Die fröhliche Wissenschaft*.
- OLAVO, Antonio e outros. *Quilombos da Bahia: manual pedagógico*. Salvador: Portfolium, 2005.
- PEREIRA, Dulce Maria. Reparando injustiças históricas. In: FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO “JOSÉ GOMES DA SILVA”. *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo: ITESP, 1998. p. IX-XII. (Cadernos Ites, n. 3).
- REIS, João José. Ameaça Negra. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.). *Era da Escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1988.

- SANTOS, Milton. O negro como uma coisa. *Fórum*, São Paulo, p. 42, n. 19, set. 2004.
- SANTOS, Sales Augusto dos. *A formação do mercado de trabalho livre em São Paulo: tensões raciais e marginalização social*. 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997. Disponível em: https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/19577/1997_santos_sales.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 25 set. 2010.
- SCHWARCS, Lília Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- SEIDEL, Roberto H. *Embates simbólicos: estudos literários e culturais*. Recife: Bagaço, 2007.
- SEIDEL, Roberto H. Crítica cultural, crítica social e debate acadêmico e intelectual. *Recorte: revista de linguagem, cultura e discurso*, ano 5, n. 9, p. 1-17, jul./dez. 2008. Disponível em: www.unicor.br/recorte/artigos/edicao9/9_artigo-roberto.html. Acesso em: 25 set. 2010.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. Disponível em: http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE20/RBDE20_06_MARIA_DA_GRACA_JACINTHO_SETTON.pdf. Acesso em: 25 set. 2010.
- SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- TELLES, Edward Eric. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- WALTER, Roland. Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. *Interface Brasil/Canadá*, Rio Grande, v. 8, n. 1, p. 37-56, 2008.
- ZENKER, Ana Luiza. *Negras sofrem dupla discriminação, revela estudo do Ipea*. Disponível em: http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=4772&Itemid=2. Acesso em: 25 set. 2010.

Formato: 17 x 24 cm
Fontes: Source Serif e Source Sans
Miolo: Papel Off-Set 75 g/m²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares



Gilvan Barbosa da Silva era mestre em Crítica Cultural, ingressou na primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), defendeu sua dissertação em 2011. Especialista em História Política pela UNEB (2002). Graduou-se em Licenciatura Plena em História também pela UNEB (1998). Foi docente (história) da Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Tinha experiência na área de história, com ênfase em História Política, atuando principalmente nos seguintes temas: política, intolerância, religiosidade, educação especial, inclusão, docência, avaliação, memória, relações étnico-raciais e cultura. Faleceu em agosto de 2021.

O empenho e o compromisso da Secretaria de Cultura Esporte e Turismo de Alagoinhas possibilitaram empreender a produção de um conjunto de tratados que viesse a promover a redução da enorme lacuna de obras historiográficas que ensejem trazer conhecimento da história dessa cidade, para o público em geral, a despeito da existência de um curso de licenciatura em História e de um programa de pós-graduação nessa área. São sete volumes que integram esta coleção, cujo quinto volume contempla um texto autoral de Gilvan Barbosa da Silva.

Professor José Jorge Andrade Damasceno
Coordenador da Coleção

ISBN 978-65-5630-558-5



9 786556 305585