

IDENTIDADE NA “PÓS-MODERNIDADE”, “RECONHECIMENTO” OU “REDISTRIBUIÇÃO”?

O caso das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos na Bahia.¹

CAPINAN, Ubiraneila², CARDEL, Lídia³.

A proposta deste *paper*⁴ é expor em que medida a globalização interfere nos processos identitários. Revisamos trabalhos de autores que discutem a identidade na chamada “pós-modernidade” e avaliamos o alcance dos pressupostos dessas produções para o entendimento da realidade brasileira, centralmente a das comunidades negras rurais remanescentes de quilombo. No segundo tópico, discutimos a questão dos “quilombos remanescentes” no Brasil, enquanto grupo social que emerge juridicamente com a reformulação da Constituição Brasileira de 1988. Em seguida, tomamos como fonte empírica de dados o documentário “Quilombos da Bahia”⁵. Neste sentido, adotamos como critério único de seleção das comunidades a pronúncia da palavra – quilombo, visto que a mesma está diretamente ligada às demandas do Artigo 68. Assim, trabalhamos com as narrativas de sete comunidades negras rurais. Destas pode-se interpretar que: o conflito agrário é o estopim do acionamento do Artigo 68 e que há uma busca pela atuação do Estado em diversas áreas. Enfim, ao que parece, características “essencialistas” são “infladas” por uma “identidade legitimadora” na construção de uma “identidade de resistência”, que reivindica “reconhecimento e redistribuição” alicerçada na resignificação de uma “identidade de projeto” quilombola.

PALAVRAS-CHAVE: Artigo 68 ADCT. Quilombo. Identidade. “Pós-modernidade”.

¹ “Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.”

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, sobre a orientação da Profª Drª Lídia Cardel e bolsista CAPES.

³ Professora do curso de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação de Ciências Sociais e de Cultura e Sociedade da UFBA.

⁴ *Paper* apresentado como trabalho final do Curso de “Identidade e Processos Identitários”, ministrado pela Profª. Dr.ª Paula Cristina Barreto, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA

⁵ Produzido e dirigido por Antônio Olavo.

1. Os processos identitários e a globalização.

Diversos autores registram que as solicitações por reconhecimento e redistribuição, de grupos que as fazem, acionando sua(s) identidade(s) de gênero, étnica, sexual e religiosa, estão ligadas a globalização e seus desdobramentos: a cultura de massa, a falência do socialismo, o liberalismo e especialmente a crescente perda de capacidade do Estado-nação de retroalimentar um sentido de unidade nacional (nacionalismo). (BAUMAN, 1998, 2005; FRASER, 2001; GILROY, 2001; HALL, 2005; JOAS, 2001; TOURAINE, 2006). Assim, se as solicitações das minorias, pelo menos no que se refere ao poder estabelecido, forem estudadas como realidades locais, pode se perder de vista as ligações globais de tais eventos.

No plano teórico o debate não se restringe, mas tem maior tensão nos embates entre os liberais e os comunitaristas⁶. No seu livro “O mal-estar da pós-modernidade” Bauman (1998) fez, entre outras coisas, uma retrospectiva de tal debate, de onde destaco o conceito de liberdade das correntes supracitada. Para os liberais, deve existir a liberdade do indivíduo, apesar da sociedade liberal não dispor os recursos, pelo menos os mínimos, para uma escolha verdadeiramente livre, o que por sua vez aumenta a barreira, ou nega por completo, o acesso a cidadania, a um número significativo de indivíduos. Para os comunitaristas a representam como o poder do grupo para “[...] *limitar a liberdade individual*” (Ibidem, p.233), salvaguardando-o do aspecto uniformizante da cultura de massa, mas por sua vez, tal postulado significa uma licença para que os grupos exerçam o poder de interferir nas escolhas do indivíduo.

De acordo com Bauman, a globalização e suas conseqüências sócio-econômicas e políticas, significa para os cidadãos e, principalmente, para os que são tratados como de “segunda classe”, que o Estado não tem mais o poder ou deseja manter uma “[...] *união sólida e inabalável com a nação*” (2005, p.34). Segundo ele, nos anos 80 a bandeira classista não mais oferecia guarita às difusas e discrepantes reivindicações. Houve uma dissolução dos descontentamentos em grupos, que passaram a buscar circunscritos em si mesmos, demandas autocentradas. Por um lado, acrescenta o autor, a busca por identidade vem do almejo por

⁶ Este cenário reverbera o conceito de comunidade caro aos comunitaristas e desqualificado no cenário europeu (e.g. de Touraine, 2006), mas que tem significados que extrapolam aos dessas duas abordagens. Fazendo eco a Joas (2001) que ressalta que a idéia de comunidade está associada a segunda guerra mundial, ao semitismo alemão, poderia acrescentar que ao fundamentalismo religioso muçumano, além de mais recentemente a atentados terroristas, que só reforça as recusas anteriores, seja pela associação entre os muçulmanos e o terrorismo ou pela culminação de tais fatos em uma terceira guerra mundial. No entanto, o autor destaca que nos E.U.A. o olhar é desprovido de tais preocupações, pois comunidade abarca um uso mais amplo de significados, não se restringindo aos grupos étnicos de outras nacionalidades. Sua utilização vai da referência geográfica de um grupo à associação em comunidade organizada com algum objetivo, não utilitarista, (e.g. grupo de *hobbies*).

segurança, por outro uma posição fixa na fluidez das possibilidades, não é uma perspectiva convidativa na pós-modernidade.

Entretanto, de acordo com Touraine (2006) apesar do desejo de segurança, a busca não é por identidade e sim por direitos culturais. Para ele, a identidade perdeu a capacidade analítica e o rigor científico, além de ser “perigosa”, porque está ligada a comunidades supranacionais e representa um retrocesso, quicá uma perda, do direito universal à cidadania, ao passo que deslegitima o Estado-nação, além de tal conceito ser utilizado pela corrente filosófica comunitarista, a qual se opõe.

Para o autor o mundo vive uma era pós-social, os conflitos e reivindicação foram transferidos para o campo cultural, inseridos no almejo de reconhecimento das diferenças. Assim, *“trata-se [...] na verdade, não mais do direito de ser como os outros, mas de ser outro”* (Ibidem, p. 171), ou seja, não haveria mais demanda por redistribuição. Logo, os movimentos teriam por bandeiras “direitos culturais” (de gênero, étnica e sexual), sendo redefinidos como “novos movimentos sociais”, mas que desprovidos do seu caráter classista seriam mais bem definidos como “movimentos culturais”.

Por sua vez Frazer (2001) acredita que a luta pelo reconhecimento tornou-se o paradigma do conflito político no cenário pós-socialista, uma vez que os interesses de classe foram substituídos pelas reivindicações das identidades grupais, apesar da crescente desigualdade material em todo o mundo. Com fins analíticos, a autora utiliza um método heurístico e de tipos ideais: de “injustiças” e de “remédios”. Num pólo estaria as situações de injustiça econômica, solucionáveis com “remédios redistributivos”, i. e., reestruturação político-econômica de algum tipo, no outro, estaria as injustiças culturais, passíveis de solução com “remédios de reconhecimento”, ou seja, resignificações culturais e simbólicas, outrora estigmatizadas.

No entanto, a autora salienta que algumas demandas são “ambivalentes”, como as das coletividades de “gênero” e “raça”, que buscam reconhecimento e redistribuição, ainda que nem sempre possam ser solucionáveis conjuntamente. Frazer (Ibidem) acrescenta que as identidades que almejam redistribuição salientam as desigualdades para se legitimarem, enquanto as que solicitam reconhecimento, também o fazem, destacando as diferenças. O Estado Liberal ao tentar atender as solicitações, adota medidas reformadoras, que acabam por reificar as desigualdades e diferenças, fortalecendo, ou gestando, estigmas. Por fim, ela propõe que o reconhecimento e a redistribuição sejam aplicados com cunho de transformação “desconstrucionista”, que consiste em uma reestruturação profunda das relações de reconhecimento e desestabilização das diferenças entre os grupos, obviamente viáveis em um Estado Socialista.

Todavia, se faz necessário uma reflexão, ainda que incipiente, sobre a capacidade explicativa de tais teorias para a conjuntura brasileira, sem com isso se pretender minimizar localmente a realidade nacional, especialmente no seguimento que aqui nos interessa, os quilombos remanescentes. Com exceção Touraine (2001), que lembra do processo incipiente de implantação de Estado-nação nos países pós-coloniais, na África e na Europa Meridional, os demais autores centraram a análise na Europa e, também, homogeneizaram o ocidente, dando pouca atenção as especificidades dos países que tiveram suas histórias marcadas por colonização e a relação assimétrica, que entre outros fatores, contribuíram para a condição prolongada de “desenvolvimento”⁷ desses países.

Eis que questionamos se os “países em desenvolvimento” experienciam com o mesmo significado os desdobramentos da perda de centralidade do nacionalismo que os países centrais? Não pretendemos responder a contento esta questão, mas operando como um segundo parâmetro de reflexão perguntamos: em que medida há uma “crise de identidade” ou fragmentação da mesma, nos quilombos remanescentes? Estamos falando de uma crise de identidade ou de uma identidade por acréscimo, para não dizer, antecipadamente, construcionista? Como empiricamente as comunidades rurais negras elaboram a **autodefinição**⁸ de remanescente de quilombo?

No Brasil, no que se refere ao estado de bem-estar social, emblema do Estado capitalista dos países centrais após a 2ª Guerra Mundial, não chegou sequer a ser implantado plenamente. Os trabalhadores da indústria foram quem, aqui e ali, conseguiram chegar mais próximo de tal estado. Não vivemos “insurreições” de identidade supranacionais. Além, do país nos anos 60 ter sido solapado por um golpe militar, que por mais de duas décadas consolidou as desigualdades sócio-econômica e política da sociedade. Vale ressaltarmos, que o maior movimento social brasileiro o MST (Movimento dos Sem Terra), tem como bandeira central a reforma agrária, ou seja, a redistribuição das terras dos latifúndios. Pode-se falar de desejo, exclusivamente, por “direitos culturais”, emblemados pelos “novos movimentos culturais”?

Paulo Neves, por sua vez crítica a solução transformadora “desconstrucionista” de Frazer, ao destacar a baixa possibilidade de reverberação empírica da sua proposta, que fica em um purismo analítico abstrato. Além de tal abordagem, como também a discussão entre os

⁷ Temos ciência que por conta da globalização a “configuração” para se pensar a sociedade mundial é alusiva a uma rede, na qual os países ocupam posição de centro ou de periferia. Todavia, como os autores (ver HALL, 2001) colocam em situação periférica os países não Ocidentais e a Europa Meridional, acabam por uniformizar tanto esses quanto os Ocidentais, porém é de domínio público a diversidade sócio-econômica e política dos países nessa região. Logo, pretendendo ressaltar, pelo menos, uma situação intermediária utilizamos o conceito de países em desenvolvimento.

⁸ Mais a frente tal solicitação será mais bem explicada.

liberais e os comunitaristas, perpassar pela questão do Estado Liberal ser ou não capaz de atender aquelas reivindicações. O autor, citando Alain Caillé e Emmanuel Renault, registra que os coletivos avaliam positivamente a atuação do Estado liberal, sobre tais demandas, ao que parece há uma carência de estudos empíricos brasileiros que avaliem as representações, visto que Neves não fez citações nacionais. Em âmbito nacional o Estado tem sido constantemente acionado como provedor de mudanças que resolvam tais conflitos, inclusive com crescente incorporação de lideranças no quadro estatal.

Contudo, o autor cita como caso brasileiro exemplar e raro de combinação de reconhecimento, redistribuição e mobilização política, não militante, o das comunidades negras rurais que acionam o Artigo 68 ADCT, para receberem o reconhecimento de remanescente de quilombo e o título legal das terras ocupadas. É bem verdade, que apesar da mobilização não ser de “militantes” existe o suporte fundamental de outros agentes sociais, estes militantes: do Movimento Negro, das Pastorais de Base da Igreja Católica e outros. (CAPINAN, 2006; ARRUTI, 2001)

Enfim, o objetivo dessa breve análise da conjuntura brasileira, não é negar a inserção nacional na globalização, nem muito menos minar as teorias proposta para hermenêutica da “pós-modernidade”. No entanto, visamos reverberar a complexidade nacional, frente a tais propostas analíticas, visto que no Brasil ainda não se resolveu problemas graves, supostamente resolvidos nos países centrais, como os ligados a grande desigualdade social, além da incorporação a esses, das solicitações ligadas a reconhecimento das identidades das coletividades (de gênero, sexual e étnica).

2. A(s) identidade(s): conceituações.

Nesta seção, exporemos, sucintamente, as abordagens teóricas sobre a identidade de Bauman (2005), Hall (2001), Kathryn Woodward (2001) e Castells (1999). Tentaremos avaliar as divergências e convergências dos autores sobre o assunto em apreço. Além de definir qual ou quais conceitos têm maior poder de explicação frente a realidade das comunidades negras rurais remanescentes de quilombo, pois no próximo tópico faremos uma análise dos dados empíricos de alguns desses grupos.

Para Bauman, a identidade é um “conceito altamente contestado” (2005, p. 83). Ela está sempre associada a uma batalha, que é seu campo natural e emerge, apenas, nos momentos de embates e depois se silencia. No entanto, é inerente a experiência humana, visto que a mesma “[...] é uma luta simultânea contra a dissolução e fragmentação; uma intenção de devorar e

ao mesmo tempo uma recusa resoluto a ser devorado [...]” (p. 84) No entanto, o autor adverte que

[...] as batalhas por identidade travadas na realidade empírica, propriamente dita, e as **“práticas identitárias” realmente executadas não chegam perto da pureza das teorias e plataformas políticas declaradas**. Além de que, as batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto unir, suas intenções incluídas se misturam com suas intenções de segregar e excluir. (grifo meu) (Ibidem, p.85)

Na batalha a identidade é uma “faca de dois gumes”. Por um lado, acionada como grito de guerra pelas minorias mais fracas, frente a necessidade de defesa dos ataques de outros grupos. Por outro, ela também é utilizada por esses últimos, mais fortes e poderosos, que tentam esconder as diferenças, e manter sua posição, através de uma identidade mais concentradora que consiga suportar e conciliar as diferenças. (BAUMAN, Ibidem). Para o autor, nesse sentido, as “identidades flutuam no ar”, algumas por nossa própria escolha, **outras infladas e lançadas por outras pessoas**. Ele acrescenta que, também, é preciso estar atento para defender as primeiras em relação as últimas, pois há uma ampla probabilidade de desentendimento.

Stuart Hall (2001) assume uma postura simpática à assertiva de que as identidades modernas estão “descentradas”, i. e., deslocadas ou fragmentadas, tal fato seria uma das consequências da globalização sobre a representação que os sujeitos fazem de si, individual ou coletivamente, e dos outros. Nesse sentido a identidade tornou se “politizada”⁹, ela muda de acordo com que o sujeito é representado ou questionado, além de a identificação não ser imutável, ela é caracterizada como um processo de ganhos e perdas. Nessa direção, são as identidades culturais que sofrem os impactos da globalização. O autor destaca três possíveis desdobramentos de tal movimento global:

- i) As identidades nacionais estão se “desintegrando”, por causa da homogeneização cultural.
- ii) As identidades nacionais estão em processo de perda de centralidade, mas novas identidades (híbridas) estão ocupando esse lugar.
- iii) As identidades nacionais, locais ou particulares estão se fortalecendo como mecanismo de resistência à globalização.

⁹ Abordagem feita pioneiramente por WEBER (1999).

Esta proposta centrar-se-á na exposição da última proposição. Assim, em certa medida estaremos discutindo a tensão entre o “global” e “local” na transformação das identidades. De acordo com Hall (Ibidem) juntamente com impacto homogeneizante do global há, também, um interesse pela diferenciação local, uma vez que haja possibilidade de explorá-la, como também a aquisição de novos nichos consumidores. Logo, pode se pensar que devido a sua capacidade plástica, a globalização muda seu foco da homogeneização cultural para a apropriação, com fins de dominação e exploração das particularidades locais. O autor argumenta que a “[...] *proliferação das escolhas de identidade é mais ampla no ‘centro’ do sistema global que nas suas periferias. Os padrões de troca desigual [...] continuam a existir na modernidade tardia.*” (Ibidem, p.79)

Desse modo, apesar da assimetria de possibilidades na “rede” mundial, Hall (Ibidem) defende que houve um inquestionável alargamento das identidades, conjuntamente com a proliferação de novas “posições-de-identidade”, fatos acrescidos de uma crescente polarização entre elas. Em uma só palavra houve um fortalecimento das identidades locais ou a produção de novas identidades.

No entanto, apesar da polarização entre tais identidades, elas têm um ponto afim, a exclusão que Laclau e Mouffe chamam de “*eixo comum de equivalência*” (Apud, HALL, 2001, p. 86). Todas lutam para mudar sua posição de excluída, seja reivindicando reconhecimento e/ou redistribuição. Por fim, Hall destaca que na elaboração e politização de tais identidades, busca-se subsídios variados:

Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “**Tradição**”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de “**Tradução**”. (p. 87, grifo nosso)

Todavia, pode-se acrescentar que há grupos, no cenário brasileiro, que vivenciam a condição de “Tradução”, mas buscam, ou são incentivados por outros agentes sociais, subsídios para o ato de traduzir na “Tradição”. Antecipando elementos da teórica seguinte (Kathryn Woodward), esses assumem uma postura construcionista no fortalecimento da

identidade local ou na elaboração de novas identidades, mas nutrem a “tradução” com características essencialistas da “tradição”, sejam biológicas e/ou históricas. Ainda que isso ocorra, principalmente na instância de construção da representação como si é e quem faz parte do grupo.

De acordo com Kathryn Woodward (2000), a identidade é relacional, assim, também é delineada pela diferença, que por sua vez é sustentada pela exclusão. Nesse sentido, ela é marcada por meio de símbolos. A autora argumenta que a emergência de diferentes identidades é histórica, localizada em um ponto específico no tempo. Porém, uma das formas pelas quais as estas constituem suas reivindicações é através de recursos ligados a antecedentes históricos.

“Assim, essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise.” (Ibidem, p. 12) Eis que entra a disputa entre os “essencialistas” e os “não essencialistas”, que chamo de construcionistas. Os primeiros definem a identidade, como a existência de um conjunto de características cristalinas e autênticas, que todos os indivíduos do grupo partilham e que, também, não se alteram ao longo do tempo. Os segundos, ao defini-la focalizam nas diferenças, características comuns ou partilhadas entre os membros de um grupo, ou entre estes outros grupos. Assim, tal enfoque se concentra nas formas pelas quais os indivíduos se representam ao longo do tempo, além de como as mudanças são gestadas e experienciadas pelo grupo.

Conquanto, Woodward acrescenta que com frequência, a identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence ou não ao grupo identitário. Podendo estar baseadas nas versões de uma identidade étnica ou, como é mais frequente, em versões essencialistas da história e do passado (Ibidem, 2000). Acrescentaria que em alguns processos identitários reivindicatórios é possível a combinação das duas substâncias.

Contundo, a autora volta a frisar que *“a identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma **marcação simbólica** relativamente a outras identidades [...]”* (Ibidem, p.14, grifo da autora), i. e., a representação que se faz de sua identidade e do outro, mas que só se faz em relação ao outro, seja como grupo ou indivíduo. Em suma, todas as práticas de representação que produzem significados de quem está incluído e quem está excluído, envolvem relações de poder (Ibidem).

Não obstante, esse ingrediente das relações identitárias – o poder - foi trabalhado por Manuel Castells em seu livro “O poder da identidade” (1999). O autor constrói uma teoria frutífera ao entendimento de tais relações em tempos da “sociedade de rede”, ao colocar que a construção de identidades:

[...] vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam o seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. (Ibidem, p.23).

Castells acrescenta, que quem constrói a identidade coletiva e para que essa é construída são os determinantes do seu conteúdo simbólico, também como seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. O autor ressalta ainda, que a construção social da identidade sempre acontece em um cenário marcado por relações de poder. Ele propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades: a legitimadora, a de resistência e a de projeto.

A primeira – “identidade legitimadora” é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. Esta dá origem a uma sociedade civil.

A segunda – “Identidade de resistência” é criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, eles constroem núcleos de resistência e sobrevivência com base em princípios próprios e diferenciados das instituições da sociedade. Esta leva à formação de comunas, ou comunidades, originando uma forma de resistência coletiva diante da opressão, ou seja, é uma forma de “[...] *exclusão dos que excluem pelos excluídos* [...]” (Ibidem, p. 25).

A terceira – “Identidade de projeto” é fomentada quando atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance constroem uma nova identidade, capaz de redefinir sua posição na sociedade, além de buscarem a transformação da estrutura social. Ela origina um projeto de vida diferente, às vezes é alimentada por uma identidade oprimida, que expande-se em direção à “[...] *transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade*[...]” (Ibidem, p. 26).

Em suma, Castells (Ibidem) afirma que na “modernidade” a identidade de resistência origina-se a partir da sociedade civil, esta alicerçada em sua identidade legitimadora. Enquanto que na “sociedade de rede”, contemporaneamente, a identidade de projeto fundamenta-se a partir da identidade de resistência, i. e., da resistência comunal de minorias estigmatizadas pela sociedade.

Enfim, após o que foi exposto nesta seção, pode-se inferir que há, por assim dizer, uma consistente ligação entre os autores. Estes estão, cada um em sua abordagem, falando do

mesmo fenômeno, ou seja, uma (re)significação das relações identitárias e de uma mobilidade da identidade, como consequência da globalização. Pode-se inferir que eles são, no mínimo, simpatizantes de uma leitura construcionista dos processos identitários na pós-modernidade, ainda que compartilhem a leitura da importância da diferença na elaboração da identidade e do caráter relacional dessa construção, como marcador social e simbólico de quem pertence ou não a um grupo identitário. Além de que o “fortalecimento das identidades locais” ou a “construção de novas identidades”, movimentos que a meu ver podem ser convergentes, são deflagrados em situações de embates, que quase sempre se dão entre minorias (fracas) e os outros (fortes). Assim as relações identitárias, portanto sociais e simbólicas, não estão isentas de relações assimétricas de poder. Cabe ressaltarmos, que o elemento em comum das “novas identidades” (de gênero, sexual, étnica e outras) é também o estopim do embate com o outro – a exclusão.

Na busca por compreender a relação entre as teorias supracitadas, pode-se dizer que “tradição” está para o “essencialismo”, assim como a “tradução” está para o “construcionismo” (ROBIN, Apud HALL, 2005; WOODWARD, 2001). Como também, há um paralelo entre a idéia de “identidade inflada” por outrem, de Bauman (2005) e a forma como os grupos gestaram as identidades legitimadoras e de resistência, de Castells (1999). A primeira é “inflada” pelas instituições dominantes da sociedade, e origina a “sociedade civil”, que por sua vez, subsidia grupos estigmatizados na construção da segunda.

No entanto, ainda que outros autores tenham trabalhado com os componentes construcionistas das “novas identidades” e tenham dado, teoricamente, espaço a dinamicidade “pós-moderna” da identidade, avaliamos que este esforço conseguiu mais êxito no conceito de “identidade de projeto” de Castells (1999). Tal instrumento conseguiu apreender a “fluidez” dos processos identitários, o seu caráter construcionista, ao passo que tem abertura para os elementos, corriqueiramente essencialistas, que os indivíduos utilizam nos marcadores sociais e simbólicos de sua representação, além de dar conta da atuação de outros agentes sociais externos ao grupo (2005).

3. O “Quilombo Remanescente”.

3.1 Artigo 68 da Constituição Brasileira: da criação a aplicação.

Entre as décadas de 1970 e 1980¹⁰, o Movimento Negro consolidou sua organização, e também sua visibilidade em âmbito nacional. Isto associado ao processo de redemocratização dos anos 80 e, especificamente, à reformulação da Constituição em 1988, permitiu àquele movimento reivindicar uma reparação oficial para as comunidades rurais negras. Assim, após um processo de negociação entre o Movimento Negro e os parlamentares, estes capitularam ante a exigência de reparação. Logo, foi criado o artigo 68 ADCT (Artigo de Direito Constitucional Transitório) na Constituição que garante: “*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, 2005).

Entre a promulgação do artigo e o seu efetivo cumprimento, passaram-se anos de letargia do poder público¹¹. Arruti e Peralta (2003 a; 2006) registram que a questão só ganhou visibilidade em 1992, devido à necessidade de resolução de conflitos fundiários. Estes ocorreram nas comunidades negras¹² de Frexal (MA) e Rio das Rãs (BA), que reivindicaram a aplicação do artigo junto ao Ministério Público. Este cenário engendrou discussões, estatais e acadêmicas, sobre a definição de “Remanescente Quilombo” e a conseqüente aplicação da lei. Para os objetivos deste trabalho, nos concentraremos nas definições estatais, uma vez que elas têm um impacto mais direto sobre as identidades supracitadas.

No âmbito do Governo Federal foram construídas inúmeras definições, destacaremos aqui apenas três: da Fundação Cultural Palmares (FCP) em 1990, do Governo de Fernando

¹⁰ As décadas de 70 e 80 foram marcadas por uma explosão de movimentos sociais. Tal fato registrado por Teixeira “[...] anos 70/80, em muitos países da Europa e América Latina, uma sociedade civil formada de rede de associações, movimentos, grupos e instituições que, articulada com setores liberais e lideranças empresarias, participa ativamente do processo de redemocratização desses países.” (20001, p. 24). No mesmo livro KOWARICK nos fala que “Nos anos 80, boa parte da intelectualidade de esquerda depositou enormes esperanças nos [...] novos movimentos sociais [...] se esperava que efetivassem a tarefa de colocar em xeque as mazelas da ordem capitalista e, nas concepções mais arrojadas, superá-la.” (2001, p. 17). Assim o movimento negro que consolidou sua organização nos anos 80 também é orientado por tais expectativas, sobre temas tão espinhosos como o preconceito de cor e a inserção qualificada do negro na sociedade de classe, majoritariamente controlada por uma elite branca.

¹¹ Devido aos estreitos limites de aplicação do Artigo 68 até 2003 foram tituladas como remanescentes de quilombos apenas vinte e nove comunidades. Entre 1995 e 1998, antes de 1995 o artigo não foi cumprido, o INCRA, então órgão competente, titulou apenas sete terras de quilombo, todas no Pará. Entre 1998 e 2000 a FCP (Fundação Cultural Palmares), órgão responsável a partir de setembro de 2001, titulou onze terras de quilombo no Pará e em São Paulo. Outras dezoito terras foram tituladas por conta própria, uma em 1998, três em 1999 e catorze em 2000, mas nem todas tiveram seus títulos reconhecidos em cartório, devido à sobreposição com outros títulos já existentes (ARRUTI, 2003 a).

¹² O caso da comunidade de Frexal foi documentado por ALMEIDA (1996) e o de Rio das Rãs foi estudado por CARVALHO (1996).

Henrique Cardoso em 2001 e do atual presidente da república Luís Inácio Lula da Silva em 2003. Arruti relata que em 1990 a FCP informou à imprensa a seguinte definição “[...] *quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais*” (Apud, ARRUTI, 2003 b). Tal definição deveria servir de base para qualquer trabalho de levantamento da situação dessas comunidades.

Na gestão de Fernando Henrique Cardoso, foi expedido o decreto 3.912, de 10/9/2001, que definia critérios, antes de definir o grupo, para as comunidades terem acesso à certificação e a titulação. O critério nevrálgico era a posse pacífica da terra por no mínimo cem anos, de 1888 a 1988 (PERALTA, 2006; ARRUTI, 2003 a). Tanto esta última quanto à da FCP estão embasadas em critérios históricos, em uma suposta identidade de características essencialistas que as comunidades tiveram, ou não, em um passado atávico. Além de a segunda limitar, de forma contundente, o acesso à terra.

Foi apenas em 2003, no governo de Luís Inácio Lula da Silva, que foram criadas diretrizes concretas para o cumprimento do Artigo 68. O presidente definiu como órgãos competentes para a questão a FCP e o INCRA (Instituto Nacional de Reforma Agrária), que respectivamente expedem a certificação e a titulação de comunidade negra remanescente de quilombo. O Governo, também, criou critérios que denotam a transferência de uma abordagem histórica essencialista de quilombo para uma étnica e construcionista, especialmente ao requerer como essencial a “autodefinição” da comunidade, i. e., o auto-reconhecimento público, através do requerimento à FCP, de sua constituição enquanto grupo étnico (BRASIL, 2005). Para tanto, o Estado assim definiu as comunidades:

Artigo 2 - Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnicos raciais com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Decreto 4.887, 2003)

Arruti (2003 b), por sua vez, conclui que o processo de identificação e reconhecimento oficial não implica no simples registro ou coleção de realidades dadas e prontas, mas um processo de produção social, que não é restrita apenas às comunidades negras rurais, abrangendo outras instâncias. Assim, também gesta uma revisão da postura e/ou abordagem das autoridades governamentais e das ciências sociais e humanas ante esse grupo social.

3.2 “Quilombos da Bahia”: análise das relações identitárias.

O documentário foi realizado em 28 dos 417 municípios baianos, visitou 69 comunidades rurais negras remanescentes de quilombo, com o tempo de projeção de 1 hora e 38 minutos. Versando sobre temas variados como: escravidão, religiosidade, organização familiar, organização econômica, comemorações tradicionais, educação, infra-estrutura, terra e outros. Logo, trata-se de material amplo, quantitativa e qualitativamente, mas de restrita informação sobre particularidades das comunidades. É relevante ainda lembrar que todos esses aspectos, dentre outros aqui não mencionados, constituem a identidade dos sujeitos (dos grupos) e que investigar as relações identitárias nesse material mostrou-se uma tarefa desafiante.

Então, adotamos como critério único de seleção das comunidades a pronúncia da palavra – **quilombo**, visto que a mesma está diretamente ligada à aplicação do Artigo 68. Segundo Arruti (2003 b), tal artigo também criou os sujeitos sociais que têm acesso aos direitos a ele implícitos e por consequência a inserção nas comunidades, pelo menos da maioria, de novo “vocabulário”, novas solicitações e experiências sociais. Logo, infere-se que **quilombo** é a palavra-chave que sintetiza o contato da comunidade com as demandas e/ou direitos do Artigo 68. Assim selecionamos 7 comunidades que trouxeram tal vocábulo em suas narrativas, que são: Quilombo (São Felix); Barra e Bananal (Rio de Contas); Rodeadouro (Juazeiro); Jatobá (Muquém do São Francisco); Mangal (Sítio do Mato); Brasileira (Bom Jesus da Lapa); Parateca (Malhada).

Visando atender aos objetivos histórico-antropológicos do projeto (2003), foi privilegiada como fonte de investigação, a memória dos sujeitos. No documentário, as entrevistas foram realizadas prioritariamente com os idosos, seguidas dos adultos. As crianças foram presença constante, mas apenas com olhares curiosos de quem só pode testemunhar. Espaço parecido foi reservado para os jovens, participantes apenas dos momentos ritualísticos de dança e/ou canto. Das 88 entrevistas realizadas, 60 foram com homens - os sujeitos que se apresentavam como líderes eram exclusivamente deste sexo - e apenas 28 com mulheres, apesar das mesmas estarem sempre presentes ao lado dos entrevistados (homens). Ao que parece, o diretor conseguiu registrar as hierarquias de gênero e idade que fazem parte do mundo rural camponês e mostrar que tal hierarquia não se diferencia em comunidades rurais negras (WOORTMANN, 1997).

É uma constante no filme a abordagem sobre questões referentes à identidade dos grupos, sendo ela definida relacionalmente e cunhada como meio de diferenciação em relação a outros grupos. Neste caso, o outro é o branco e/ou fazendeiro. A terra, melhor, a luta por ela

foi questão premente de 3 das 7 comunidades selecionadas, sendo que o trabalho agrícola foi mencionado explicitamente por 5, com exceção apenas de Rodeadouro (Juazeiro) e as comunidades de Rio de Contas, nesta última sendo observado num trabalho de campo¹³.

Em Jatobá, a luta pela terra é expressa como uma questão não resolvida e de crescente agravo. Foi mencionada a presença de um fazendeiro que vem impedindo a reprodução do grupo. Eles já não podem plantar, coletar madeira, criar animais nem “caçar” peixes. Existem ameaças com “pistoleiros” e recorrência, por parte do fazendeiro, à polícia, para impedir tais atividades. No que se refere ao quilombo, eles relataram que sua vinculação com os negros, por consequência com a escravidão, é do tipo indireta por convivência de seus antepassados com tal grupo e por herança de manifestações culturais (e. g. do reisado e “esmola”). O depoimento indica uma afirmação étnica, como resistência, distinção e defesa frente à pressão do outro, além do fortalecimento da identidade local e de nova identidade (quilombola), visando promover a resolução, segundo os pressupostos legais, do conflito fundiário, como elucidativamente fala Sr. João Rodrigues

No papel nós não detêm a prática e nós não tem um documento mostrando como nós **somos remanescente de quilombo**. O que acho que tem de melhorar é passar este documento, desapropriar, fazer o estudo. O estudo já foi feito, mas o que está faltando é o documento constando que **nós somos remanescente de quilombo** para área ser desapropriada. (Jatobá, grifo nosso)

Assim, eles buscam a manutenção da relação com a terra e a reprodução de seu *modus vivendis* camponês, porém já “não sabem quem são”. O domínio da terra, no sentido sesmarial, que sempre definiu-os como agricultores, agora os redefinem, por acréscimo, como quilombolas, mas ainda de forma instável. Segundo os pressupostos dos autores (BAUMAN, 2005; HALL, 2001; WOODWARD, 2001) - Seria uma crise de identidade na acepção “pós-moderna”? Essa “nova identidade” não lhes está garantida. Não basta ser, é necessário um documento “*constando quem nós somos [...]*” (Sr. João Rodrigues, Jatobá) e que garanta a terra. Pela exigência do Estado, não basta apenas o domínio, este não é reconhecido se não for acompanhado pela titulação da posse fundiária.

¹³ Como bolsista do projeto “Estudo etnobotânico de comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba, Barra, Bananal e Riacho das Pedras: avaliação do potencial para cultivo de plantas medicinais”, realizado em 2005. E no ano corrente, no trabalho de campo da dissertação do mestrado “‘O quilombo remanescente’: estudo de caso sobre os impactos da certificação e titulação com remanescente de quilombo na estrutura social e na identidade das comunidades negras rurais de Rio de Contas - Ba.

Nas comunidades de Mangal (Sítio do Mato) e Brasileira (Bom Jesus da Lapa), a remanescente quilombola, também está associada com a questão agrária. No entanto, elas diferem de Jatobá por já terem a certificação como remanescente de quilombo e a titulação da terra, ambas garantidas legalmente. Logo, elas evidenciam além de elementos de resistência, comuns à anterior, outros de uma identidade de projeto (CASTELLES, 1999) que busca reformular constrativamente a posição social que ocupam, além de registrarem uma valorização das características negras, ou seja, um fortalecimento da identidade local e/ou a elaboração de uma nova identidade.

Os contextos de Brasileira e de Mangal, nos pontos mais essenciais, são semelhantes a Jatobá. “*Eles sentaram arame no mundo e veio a grilagem [...]*” (Sr. Sinhozinho Gomes, Mangal) que os impediam ou dificultava a reprodução de seu *modus vivendis* camponês. Além de viverem sobre ameaça de morte a “[...] *terra voltou pra gente derramando sangue.*”¹⁴ (Ibidem). No embate, estas comunidades contaram com apoio decisivo de outros atores sociais (Igreja Católica e o Movimento Negro Unificado). Foram agentes desses grupos institucionais que informaram a existência do Artigo 68 e que também deram o suporte legal para a solicitação do duplo reconhecimento, e que, paradoxalmente, “inflaram” a “nova identidade” quilombola “[...] *foi quando ela*¹⁵ *veio explicar que a gente começou a participar das reunião é que a gente veio entender o que era quilombo*” (Sr. Deraldo Gomes, Mangal).

Em Brasileira, a batalha pela propriedade fundiária já estava completando “[...] *15 anos de luta, de resistência*” (Sr. Simplício Arcanjo). Segundo os relatos, já havia o trabalho e o apoio do Movimento Negro nos anos 90, que foi fortalecido com outros atores sociais (Sr. Auxílio Modesto e o Pe. Souza), que solicitaram a resolução da disputa pela terra acionando as prerrogativas do Artigo 68.

Nas narrativas das comunidades de Quilombo (São Félix), de Barra e de Bananal (Rio de Contas) e de Rodeadouro (Juazeiro), não há menção à questão de luta pela posse da terra. Suas participações versam sobre dois sentidos: lembranças da escravidão e a definição de quilombo. Na comunidade de Quilombo, os moradores quando interpelados sobre o nome, responderam que o “[...] *nome tem um bocado de anos*” e Sr. João disse que “*ouvi falar que era o lugar dos escravos, quando eu nasci já tinha o nome quilombo*”. Em Bananal e Barra, o “tempo do cativoiro” parece ter se perdido na história e na memória geracional do grupo. Eles reconhecem que existiu, mas dizem que não sabem contar, pois “*meu avô nunca contou prá nós do cativoiro [...]*” (D. Maria dos Santos/Cecé, Bananal). Essas comunidades mantêm um vínculo tênue e longínquo entre a escravidão e o presente, uma lembrança que não fazem

¹⁴ Em Mangal na luta pela terra um trabalhador foi assassinado.

¹⁵ Irmã Mirian, pessoa que a comunidade recorreu no período do embate pela terra. Foi ela que lhes informou sobre direitos garantidos pelo Artigo 68.

questão de alimentar, mas que por muitos (e.g. da equipe do documentário) vem sendo “infladas” a reviverem.

No entanto, em Rodeadouro um entrevistado falou que o pai era filho de “negros fujões”, mas não se referiu como neto de tais negros (ex -escravos), fazendo menção à origem escrava. Quando perguntado sobre a origem quilombola da comunidade, silenciou-se tentando lembrar de algo inalcançável dentro do seu imaginário, mas que surgiu no cenário do Artigo 68. Para ele o grupo é oriundo de Palmares, “[...] *era o mais próximo daqui*” (Antonio). Avalia-se nesta fala que a “concepção palmarina” (REIS, 1996) ainda é acionada, provavelmente fomentada (seguido Bauman inflada) por atores sociais externos, como objetivo de mobilização política dos grupos em torno de ideais étnicos, apesar das especificidades de Palmares.

Nas comunidades de Rio de Contas a palavra quilombo foi duplamente utilizada, pelos idosos entrevistados. Por um lado, como uma categoria sinônima de quilometragem em sentido de medida de espaço, sendo uma denominação nova para légua. Por outro, ainda chamando de quilômetro se tratava de assunto que só Carmo (líder comunitário) saberia o que é

[...] **a palavra quilombo chegou recentemente a partir de 90** que a gente passou a entender o que é uma comunidade de quilombo e a gente passou a descobrir que a gente também é uma comunidade de quilombo, que a gente também teve uma resistência e que a gente teve aqui, que aqui foi um lugar que a gente se refugiou. Nossos antepassados tiveram aqui e foram obrigados pelos bandeirantes a se escravizar a ter o domínio do branco. (Sr. Carmo, Barra, grifo nosso)

Contudo, podemos constatar que a resistência isolada desses grupos em seus nichos, já não lhes garante a sobrevivência, nem é possível isolar-se do mundo globalizado. Assim, há uma mobilização em torno da identidade de resistência a caminho de uma identidade de projeto Castells (1999) de quilombola, como uma forma de transformar o estigma em reivindicação política e buscar a redefinição da posição do grupo na sociedade. Os depoimentos dos moradores de Parateca (Malhados), comunidade que encerra o documentário, são ilustrativos desse cenário.

O fio condutor das entrevistas nesta comunidade foi a pergunta – “Qual o seu sonho?”, feita às mulheres e homens que estavam no mesmo local. As seis primeiras pessoas responderam que o sonho é a roça, i. e., “[...] *rocinha. Meu movimento é esse de toda vida [...] Tá provado pelo meus vizinho, irmão e tudo **minha profissão é essa mesma, é uma só! Sou fanatizado pela lavoura, pequena porque não posso tocar grande.***” (Sr. Felipe Alves, Parateca, grifo nosso). Em suas respostas trouxeram traços centrais do campesinato brasileiro

(QUEIROZ, 1973) e da ética camponesa, constituída pela família, trabalho e terra (WOORTMANN, 1990).

Todavia, Woortmann (Ibidem) salienta que a trajetória camponesa não é linear, pode haver a interrupção do tempo da tradição para restaurar e garantir a mesma. Será que realmente a mesma? Pode-se especular que não, mas o que interessa é a apreensão da dinamicidade do mundo camponês, mesmo quando se representa, prioritariamente, na “tradição” (ROBINS, Apud HALL, 2001), além de ampliar a hermenêutica sobre esse grupo. Será que os mesmos podem ser tratados como apenas camponês? Arruti (2003 b) alerta que não, mas não os redefinem, ainda, que tal corpo teórico tenha forte poder explicativo e foi trabalhado em suspenso pelo autor.

Assim, ainda tendo como resposta a roça, um morador destacou a falta e ao mesmo tempo a necessidade do suporte do Estado como provedor de demandas de redistribuição acionadas pelo busca de reconhecimento, visto que “*maquinários reforçariam*” a produção agrícola. Entretanto, sem negar o sonho da roça, uma moradora trouxe outros anseios, em parte respaldados na ação estatal (por meio da educação) “*Meu sonho é formar meu filho prá meu filho não ser analfabeto como eu, prá ele também juntar a mim e lutar com os quilombos, para o dia de amanhã o nosso sonho ser maior*” (D. Janete, Parateca).

Pode-se interpretar desta fala a confluência de demandas por redistribuição e reconhecimento, além da identidade de resistência, esta fomentada pela constituição étnica específica das comunidades negras rurais. Como também, se pode constatar uma resignificação da identidade grupal pela elaboração de uma “identidade de projeto” quilombola, que visa garantir a “tradição”, mas que também busca “traduzi-la” em uma nova posição para a comunidade, pois “[...] *Negro também sonha e nós um dia também nós quer que nosso sonho vire realidade*” (D. Dalva Maximiana, Parateca).

Considerações finais

Pelo o que foi exposto do documentário, podemos inferir que ao se falar de comunidades rurais negras deve-se pressupor relações identitárias, que não se cristalizam em uma única identidade, como pode levar a supor a **autodefinição** como quilombo. Portanto, destacamos, pelo menos, três processos nas comunidades estudadas. O primeiro marcado por uma identidade de resistência, forjada primitivamente pela escravidão e, posteriormente, pela constituição étnica desses grupos, “inflada” pela identidade legitimadora de outros grupos (movimentos sociais). O segundo, também de caráter primário é definidor da identidade social, fundada na relação com a terra, através de um *modus vivedis* camponês. O último,

inserido na “pós-modernidade”, caracteriza-se pela capacidade das comunidades de resignificarem o estigma de uma identidade étnica, originada na escravidão, em uma identidade de projeto.

Contudo, como podemos observar que vivenciar esses movimentos, engendra conflitos no imaginário desses grupos sobre quem são, visto a idéia que outros têm do que eles foram e expectativas do que eles poderão vir a ser. (Talvez a crise aludida por alguns autores pós-modernos.) Em alguns momentos, a “nova identidade” foi caracterizada pelas possibilidades de assistência pública, para solucionar problemas críticos. Há anseios de que o suporte estatal redefina sua posição positivamente, mesmo que reificando o estigma, na estrutura social. Segundo Castells (Idem) essa movimentação é inerente a identidade de projeto, além de estar ligada as reivindicações ambivalentes dessas comunidades por reconhecimento e redistribuição (FRAZER, 2001)

Vale ressaltar, que não questionamos a legitimidade do Artigo 68, visto que o mesmo atende uma necessidade histórica de políticas públicas destinadas às comunidades rurais negras. Destacamos ainda o deslocamento da definição dada a essas comunidades de uma abordagem histórica e essencialista, reinante no Governo de Fernando Henrique Cardoso, para uma centrada na etnicidade e de cunho construcionista. Esta última fez-se presente legalmente no Governo de Luis Inácio Lula da Silva, mas que para atender às prerrogativas do referido artigo, manteve o embasamento na categoria histórica de quilombo, ou melhor, de remanescente quilombo. Entretanto, questionamos se outras comunidades camponesas, desprovidas de etnicidade reconhecida federalmente, terão as suas posses garantidas? Ou continuarão invisíveis frente a Poder Público?

Não obstante, se houve avanço de cunho prático para cumprimento da lei, com a utilização da autodefinição, alicerçada na definição de grupos étnicos, ainda permaneceram resquícios de uma busca pela historicidade “original e pura”. Esta não mais oficialmente, no que se refere a definição das comunidades que tenha direito ao Artigo 68, mas procurada e “inflada” por diversos atores sociais (e.g. alguns projetos de pesquisas universitários; igreja católica, movimento negro, mídia). Logo, a **autodefinição** não toma por critério o que essas comunidades são, ou seja, o que as definem, pelo menos anteriormente ao contato com as demandas do Artigo 68, e sim lhes impõe uma nova identidade e se espera que os grupos lhe retro-alimentem internamente.

Enfim, ao que parece, características essencialistas, históricas e biológicas, são “infladas” pela identidade legitimadora na construção da identidade de resistência, que reivindica reconhecimento e redistribuição alicerçada na resignificação, por acréscimo, da identidade de projeto. Movimentação exitosa no caso das comunidades rurais negras, que

conseguiram o reconhecimento como remanescente de quilombo e a titulação legal da terra (redistribuição). Fazendo eco a Neves (2005) concordamos com sua avaliação que os quilombos remanescentes é um caso bem sucedido de mobilização identitária, de reconhecimento e redistribuição.

Referências

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Frexal – terra de preto**: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis do Maranhão: Sociedade maranhense de defesa dos direitos humanos, 1996.

ARRUTI, José Maurício P A. O quilombo entre os dois governos. **Tempo Presença**. <<http://www.koinonia.org.br/oq>>, n 330, jul/ago 2003, p. 11-15. Acesso em: 13 ago. 2006.

_____. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do “artigo 68”. Rio de Janeiro: mimeo, 2003.

_____. **Mocambo**: antropologia e historia. São Paulo: Edusc, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. Sobre o comunitarismo e a liberdade humana, ou como enquadrar o círculo. In.: _____ **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 231 – 245.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p.110.

BRASIL. **Programa Brasil quilombola**. Brasília: Seppir (Secretária especial de políticas de promoção da igualdade racial), 2005.

CAPINAN, Ubiraneila. **Identidade ou Identidades?** A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da constituição brasileira. 2007. 66 f. Monografia (Bacharelado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBa, Salvador, 2007.

CARVALHO, José Jorge. **O quilombo de Rio das Rãs**: história, tradição, lutas. Salvador: EDUFBA, 1996.

CASTELLS. Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. In.: _____ **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2).

_____. A rede e o ser. Tradução Roneide Venâncio Majer. In.: _____ **A sociedade em rede**. 8. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1)

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In.: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. p. 245 – 282.

GILROY, Paul. O atlântico negro como contracultura da modernidade. In.: _____. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de estudo afro-asiáticos, 2001. p. 33-100.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 102.

JOAS, Hans. O comunitarismo: uma perspectiva alemã. In.: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UnB, 2001. p. 93-110.

KOWARICK, Lúcio. Prefácio. In: TEXEIRA, Elenaldo Celso. **O local e o global: limites e desafios da participação cidadã**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Recife: EQUIP; Salvador: UFBA, 2001. p. 17-19.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, Brasil, v. 20, n. 59, out/2005.

OLAVO, Antonio. **Projeto do documentário: “Quilombos da Bahia”**. Salvador: Portfolium, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PERALTA, Rosa. Direito afirmativo: a trajetória do marco legal envolvendo terras de quilombo. **Revista Virtual de Gestão e Iniciativas Sociais**. <<http://www.ltds.ufrj.br/gis/>>, jun/2006. Acesso em: 13 ago. 2006.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). Uma história da liberdade. In.: _____. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

TEXEIRA, Elenaldo Celso. Participação política e sociedade civil. In.: _____. **O local e o global: limites e desafios da participação cidadã**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Recife: EQUIP; Salvador: UFBA, 2001. p. 23-30.

TOURAINÉ, Alain. Os direitos culturais. In.: _____. **Um novo paradigma: para compreender o mundo hoje**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 169-211.

WEBER, Marx. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. v. 1. Brasília, DF: UNB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WOODQARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectivas estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

WOORTMANN, Ellen F; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordem moral. In: _____. **Anuário antropológico 87**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.