

O REAL E A FANTASIA NA ASSUNÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

Arleide Farias de Santana¹

Resumo: Este artigo é uma análise da caracterização cultural nos eventos da festa realizada no Buri, no município de Pedrão/BA em comemoração ao seu reconhecimento como comunidade quilombola, junto à Fundação Cultural Palmares, a partir de uma assunção prévia da identidade quilombola, que se reveste de uma lira imaginativa capaz de recriar um espaço romantizado a serviço das necessidades presentes de quem as evoca. No âmbito de uma valorização da identidade quilombola revistada no limite entre o que se tem/é e o que “deseja-se” conseguir/ser, surge ou “inventa-se” a figura arquetípica do quilombola, o guerreiro negro que resistiu tenazmente à escravidão consciente de sua humanidade, de sua negritude e do seu direito à cidadania. Nesse sentido, esta comunicação traz uma comparação entre o real e a fantasia que ocorre em muitas comunidades como forma de qualificá-las como quilombolas. Autores tais como: Stuart Hall, Franz Boas, Abdias Nascimento, Marilena Chauí serão o aporte desta reflexão.

Palavras-Chave: Quilombo. Cultura. Religiosidade. Prejuízo.

THE REAL AND FANTASY IN TAKING QUILOMBO IDENTITY

Abstract: This paper is a review of the cultural characterization in the events of the festival held in Buri, in the city of Pedrão/BA in commemoration to recognition as Quilombo Community, together with the Palmares Cultural Foundation, from a prior assumption.

¹ Mestranda em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, Bahia. Endereço eletrônico: arleidfarias@hotmail.com

tion of Maroons identity, which is of an imaginative ideal able to recreate a romantic space at the service of the present needs of who evokes it. In the context of a quilombo identity valuation searched in the limit between what you have/are and what you “want” to achieve/be, arises or “invents itself”, the figure of the quilombo, the archetypal black warrior who resisted tenaciously to slavery aware of their humanity, their negritude and its right to citizenship. In this sense, this communication comes to make a comparison between the real and the fantasy that occurs in many communities as a way to qualify them as quilombola communities. Authors such as: Stuart Hall, Franz Boas, Abdias Nascimento, Marilena Chaui, will be the inflow of this reflection.

Keywords: Quilombo. Culture. Religiosity. Prejudice.

O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente
Fernando Pessoa

“E ninguém nem percebia que
o real e a fantasia se separam no final”
Vital Farias

Introdução

Durante as festividades que comemoravam o reconhecimento oficial da Comunidade Quilombola do Buri (Pedrão-BA)² junto à Fundação Cultural Palmares, uma cena em parti-

²A comemoração aconteceu no dia 16/11/2013, mas o reconhecimento se deu no 24/01/2013, oficializado num documento conjunto com a comunidade da Gameleira (código do IBGE 2924108).

cular chamou a atenção. Depois de interpelar alguns organizadores acerca da programação e, em especial, da presença do bumba-meu-boi — e eram dois — percebi que ali o folguedo se desenrolava completamente fora do contexto dramatizado, como ocorre em outras regiões do país. Apesar de ser comum a brincadeira do bumba-meu-boi ou bumba-boi na sede do município, durante a tradicional festa do Padroeiro em janeiro, parecia-me que ali o boi era tão somente o “boi”, sobretudo por ser aquela uma “brincadeira” nova na comunidade.³

Mais tarde, parei para analisar a dinâmica do folguedo: alguém, possivelmente um adulto, enfiou-se embaixo da fantasia e logo começou o assédio das crianças menores diante do boi, que permanecia imóvel.

- *Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!*

Com esse bordão, as crianças conseguiram fazer o boi esboçar algumas reações, inicialmente tímidas. Ao passo que o número de crianças ia aumentando em quantidade e avançando na idade, os movimentos tornavam-se mais intensos e ameaçadores. O animador do boi, com seus movimentos

³ Talvez o “boi” seja a manifestação cultural mais difundida (e estudada) no Brasil, a qual, dependendo de um conjunto de fatores, varia na forma, ganhando período de apresentações, performances, significados e nomes variados: *Bumba-meu-boi ou bumba-boi* no Maranhão, *boi-bumbá* no Amazonas e Pará, *boi-duro* em algumas regiões da Bahia, *boi pintadinho* no Rio de Janeiro, *boi-de-mamão* em Santa Catarina, *boi calemba* no Rio Grande do Norte e cavalo marinho na Paraíba. Na variante mais famosa, os brincantes encenam o *auto do boi*, no qual contam a história de um boi especial, muito estimado por seu dono — um fazendeiro que possuía muitos empregados e escravos — dentre eles o *Pai Francisco* (ou *Nego Chico*) que, para satisfazer um “desejo” de *Catarina*, sua esposa gestante, acaba matando o boi. Descoberto o crime, o Nego Chico foge e logo é perseguido pelos capangas do fazendeiro com o auxílio dos indígenas. Capturado, Chico é castigado severamente, todavia é redimido do seu delito quando, no final da dramatização, com a ajuda de pajés, restitui a vida ao boi.

dissimulados conseguia dar tamanha dose de veracidade que muitos dos brincantes perdiam-se entre os limites do real e da fantasia. Num misto de pavor e destemor, ataçavam o “animal”, inclusive, alguns mais afoitos, utilizavam uma pequena vara para instigá-lo.

- Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!

Logo que o boi sossegava, eles se aproximavam e apalpavam, através de uma fresta entre a orelha e o pescoço da fantasia, para verificar que ali dentro havia uma pessoa conhecida da comunidade. Isto os acalmava. Agiam assim como se quisessem certificar-se de que “ainda eram de brincadeira”. E como o boi não era “de verdade”, não havia porque parar.

- Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!

Novamente o boi se movia num rompante e uma espécie de *frisson* contagiava a todos que disparavam a correr e a gritar numa histeria coletiva como se estivessem sendo novamente sugados pela/para “fantasia”. Esta cena repetiu-se várias vezes, atraindo até mesmo um adulto, vencido pela curiosidade de saber quem “realmente” era o boi.

- Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!

Não sei se esse bordão surgiu de forma espontânea ou se está no bojo de alguma outra tradição ali adaptada ao bumba-meu-boi, mas é possível perceber naquele contexto — no limite entre o real e a fantasia — os valores inerentes à comunidade. O bordão abre possibilidade de versar sobre sexo e gênero, mas não creio que naquele contexto este fosse um dado relevante.

O quilombola é um fingidor

A assunção da identidade quilombola, ainda hoje se reveste de uma lira imaginativa que recria um espaço romantizado a serviço das necessidades presentes de quem as evo-

ca. No limite entre o que se tem e o que se “deseja”⁴ conseguir/ser “inventar-se” a figura arquetípica do quilombola, o guerreiro negro que resistiu tenazmente à escravidão, consciente de sua humanidade, de sua negritude e do seu direito à cidadania. Em uma só palavra, cria-se ZUMBI. Cria-se assim projeções anacrônicas, na medida em que se perde de vista o protagonismo do homem comum na mitificação do herói. Esquece-se assim que a escravidão, antes de tudo, era uma “mentalidade” que podia, dependendo da época e do lugar, ser questionada por segmentos brancos e legitimada por segmentos negros.

No atual estágio da luta quilombola, a visão maniqueísta da escravidão — branco mal, negro bom — não ajudará muito para o desenvolvimento de uma *consciência crítica* (política), visto que propicia análises dialéticas falsas. A vitimização do homem negro retira dele sua humanidade, na medida em que elimina seus processos civilizatórios variados já que, assim como entre ameríndios, asiáticos e europeus, o negro também escravizou o negro.

O surgimento dos quilombos no passado, como as favelas no presente, foi uma contingência histórica como estratégia de sobrevivência, antes e depois da Abolição. Na verdade, o quilombo, enquanto movimento migratório para obtenção de território para um novo “recomeço”, é uma experiência africana não sistematizada que encontra fatos correlatos entre os indígenas americanos.⁵ Muitas comunidades

⁴ O termo *desejo* tem um sentido específico nas teorias contemporâneas da subjetividade e refere-se fundamentalmente ao movimento inconsciente do psiquismo para um objeto não-real, mas “imaginário” ou “simbólico”. Desejo é algo fadado à radical insatisfação uma vez que seu objeto (um traço mnésico, na doutrina freudiana) é da ordem da falta com relação ao real, não tem nenhum valor de realidade. – SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 101.

⁵ A antropologia moderna descobriu o fato de que a sociedade humana cresceu e se desenvolveu de tal maneira por toda parte, que suas formas, opiniões e ações têm muitos traços fundamentais em comum.

negras atuais, sobretudo as urbanas, como as do passado, não se reconheciam quilombolas. Talvez isso aconteça porque inconscientemente elas preferiram a “inclusão” à “exotização”. Mas, a partir das ações afirmativas, começa a haver uma inversão desse quadro.

Assim, creio que em muitos casos, esse *quilombo*, por conseguinte os quilombolas, sejam uma alegoria “inventada” como um signo cujos significados desejo tecer algumas considerações a respeito, numa tentativa de despi-los de sua aura mítica e devolvê-los ao legítimo direito do homem comum.

Afirmo, pois, que em princípio — ainda que pareça contraditório — a “invenção” arquetípica do quilombola é um dado muito positivo. Jung, em sua obra *O homem e seus símbolos*, lembra que “a palavra ‘inventar’ deriva do latim *invenire* e significa ‘encontrar’ e, portanto encontrar ‘procurando’. No segundo caso, a própria palavra sugere uma certa previsão do que se vai achar”.⁶ Ao criar o quilombola mítico, acaba-se também por explicitar os limites para a construção de uma identidade coletiva.

E é em torno dessa ideia que as comunidades se articulam e forjam os anteparos para se defenderem das investidas dos Outros, “os contra”, os herdeiros das antigas oligarquias — ou agentes imobiliários, ou setores das Forças Armadas⁷ — o quilombo é um quisto social a ser extirpado na medida em

Essa importante descoberta implica a existência de leis que governa o desenvolvimento da sociedade e que são aplicáveis tanto à nossa quanto às sociedades de tempos passados e de terras distantes.[...]” – BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Organização e tradução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.25.

⁶ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.99.

⁷ Faço aqui referência a ação truculenta da Marinha brasileira contra os moradores da restinga da Marambaia (RJ) e no quilombo do Rio dos Macacos (BA).

que representa uma ameaça para o grande signo do *status quo* do Brasil: a propriedade da terra.

Paradoxalmente, quando assim agem acabam também frustrando as expectativas dos que são simpáticos à sua causa, “os prós”, que não encontram nas comunidades uma realidade compatível com suas próprias fantasias. Pois, para o militante negro o quilombo é a recriação de uma África mítica em terras americanas; para o socialista o quilombo seria uma espécie de comuna a ser adaptado à sua ideologia; para o político oportunista é um capital simbólico a ser apropriado; para o romântico o esconderijo criado pelo “irmão do quilombo”⁸ para refugiar os coitados dos escravos por ele libertos e onde ainda hoje é possível encontrar pessoas descalças, com roupa de aniagem morando em casa de taipa e palha; já para muitos pesquisadores, um filão fantástico de dissertações e teses a ser explorado.

E, por fim, seguindo a linha de pensamento referente aos quilombolas propriamente ditos, para muitos destes, o “quilombo” ainda é uma grande interrogação. Este é um conceito, que ainda lhe é estranho, já que só recentemente surgiu — de fora para dentro — trazendo essa gama de significações, mas sem nenhum sentido prático.⁹

Essa comunidade estudada, por onde tenho transitado, tem um interesse sincero de saber “o que é o quilombola” — talvez para melhor preparar-se para receber o Outro — algumas, no entanto, já captaram o princípio midiático da coisa e estão muito adiantadas em seus processos de “reinvenção”. Verdadeiramente, uma coisa ou fato não precisa necessariamente estar definido para existir. O modo que qualquer um de nós nos posicionamos diante das coisas, das

⁸ Personagem do romance *Sinhá Moça* de Maria Adelaide do Amaral.

⁹ “[...] No Rio da Prata quilombo significa bordel, caos desordem degradação, mas essa expressão africana, no idioma banto que dizer campo de iniciação.” – GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM. 2011, p. 53.

pessoas e dos fatos varia de acordo com nossas necessidades imediatas e com os aprendizados da vida em comunidade.

Essa afirmação está apoiada no pensamento de Paulo Freire quando, nas suas análises sociopolíticas, classificou a consciência em três tipos: a) a *consciência crítica* que é a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica nas suas relações causais e circunstanciais; b) a *consciência ingênua* que se crê superior aos fatos, dominando-os de fora e, por isso, se julga livre para entendê-los conforme melhor lhe agrade; e c) a consciência mágica que capta os fatos, emprestando-lhes um poder superior, que a domina de fora e a que tem de submeter-se com docilidade, fruto de visão fatalista da vida¹⁰.

Acontece, porém que a toda compreensão de algo corresponde, cedo ou tarde, uma ação. Captado um desafio, compreendidas, admitidas as hipóteses de resposta, o homem age. A natureza da ação corresponde à natureza da compreensão. Se a compreensão é crítica ou preponderantemente crítica, a ação também o será. Se é mágica a compreensão, mágica será a ação¹¹

Na verdade, não considero justos certos níveis de cobrança das comunidades quilombolas, em termos conceituais, quando nem mesmo para o grosso da população acadêmica noções como *raça*, *negritude*, *pan-africanismo*, *consciência negra*, etc., enquanto categorias discursivas, sejam facilmente assimiláveis.

Assim, o quilombo, num viés crítico-ingênuo, é uma “invenção” multicolor e performática. E isso não é tão ruim assim, pois o quilombo nunca foi, e nem poderia ter sido, uma realidade homogênea. Variou na composição, no tama-

¹⁰ Cf. FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

¹¹ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p.105-6.

nho, no tempo e no espaço. Sua existência, sua definição, sua autodefinição e seu autorreconhecimento dependiam (e dependem) das intenções de quem se debruçava sobre ele, enquanto categoria sociopolítica, para estudá-lo, compreendê-lo, enaltecê-lo ou depreciá-lo. No caso dos quilombos contemporâneos essa “invenção” tem sido pautada no sentido de assegurar direitos constitucionais, sobretudo no que tange à posse de seus territórios.

Essa luta pela posse dos territórios tem levado inúmeras comunidades negras a se “uniformizarem” e se distanciarem daquilo que, de modos diversos, de fato são: quilombolas. Agem assim a fim de caber dentro do espectro de uma definição, uma “camisa-de-força folclorizante” completamente desnecessária, diante da atualização sócio antropológica, do próprio conceito de *folclore* e de *quilombo*.

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individuais ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: a aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade.¹²

Esta definição acaba equiparando a ideia de *folclore* ao conceito de *cultura popular* que por sua vez, como bem sinaliza Marilena Chauí, não é um conceito “tranquilo”¹³. Um questionamento recorrente seria: sea cultura popular é a cultura do povo ou se é para o povo. Nesta mesma linha de raciocínio, pergunto se o rótulo “folclórico” enaltece ou marginaliza uma dada expressão cultural. Quando comparo o ritual do candomblé aos rituais cristãos; quanto comparo a capoeira ao karatê; quando comparo o samba de roda à valsa vienense,

¹² FRADE, Maria de Cásia. A evolução do conceito de folclore. In.: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro* – Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004. p.57.

¹³ CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia*. 2. ed. Coleção Cultura é o quê? Salvador: Secretaria Estadual de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2009, p. 27.

não me restam dúvidas. Eduardo Galeano, na sua *Escola do mundo ao avesso*, afirma que a folclorização é um ardil para disfarçar a hierarquização cultural/racial.

Na verdade, a raiz indígena ou raiz africana, e em alguns países as duas ao mesmo tempo, florescem com tanta força como a raiz europeia nos jardins da cultura mestiça. São evidentes seus frutos prodigiosos, nas artes de alto prestígio e também nas artes que o desprezo chama artesanato, nas culturas reduzidas ao folclore e nas religiões depreciadas como superstições. Essas raízes, ignoradas mas não ignorantes, nutrem a vida cotidiana de gente de carne e osso, embora muitas vezes as pessoas não saibam ou preferiam não saber, e estão vivas nas linguagens que a cada dia revela o que somos através do que falamos e do que calamos, em nossas maneira de comer e de cozinhar o que comemos, nas músicas que dançamos, nos jogos que jogamos e nos mil e um rituais, secretos ou compartilhados, que nos ajudam a viver.¹⁴

Não é por acaso que ainda ensinam nas escolas — e o mesmo pode ser dito acerca das televisões — que os povos indígenas e africanos têm *dialetos* ao invés de idiomas; têm *seitas* ao invés de religiões; tabus ao invés de dogmas; ou que se dividem em *tribos* ao invés de etnias ou nações.

O conceito de folclore citado foi cunhado durante o VIII Congresso Brasileiro do Folclore (Salvador/BA, 1995) com a intenção de atualizar a Carta do Folclore Brasileiro de 1951. Na mesma época (1994) a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também atualizava o conceito colonial de *quilombo* que ficou sendo compreendido desde então como “*toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado*”.

¹⁴ GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM. 2011, p. 59.

Visto até mesmo deste ângulo o quilombola não precisaria ser um fingidor, pois não lhe faltam traços da cultura negra para além da circunscrição do candomblé, da capoeira e do samba. Aliás, é justamente nesta direção que apontava o pensamento revolucionário de Abdias do Nascimento em sua obra *O quilombismo*. Para o autor, o quilombo pode ser compreendido como toda e qualquer forma de resistência coletiva ao processo de linchamento racial (dos afro-brasileiros) independente da época ou local. Essa compreensão de quilombo antecipa e ultrapassa os limites formais definidos pela ABA. Para Nascimento, o quilombo

[...] se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio da floresta de difícil acesso que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente 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, afochés (sic), escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante, do outro lado da 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*.¹⁵

¹⁵ NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: vozes, 1980, p.255.

Bem, ao que parece, essa radical abrangência conceitual pode levar à equivocada conclusão de que sendo “tudo” quilombo, logo quilombo, enquanto categoria sociopolítica, não existe. Todavia, esta seria uma leitura mais radical ainda. Prefiro crer que Abdias, tal qual as crianças que atçavam o boi, conseguiu olhar por baixo da “fantasia” e viu a identidade multifacetada do brincante/quilombola. E este era a um só tempo o campesino, o feirante, o artesão, o curandeiro, o sacerdote, o capoeira, o sambista, o sambador, o ritmista, o malandro... que, para alguns, só poderiam ser compreendidos ou tolerados, sob a rubrica do folclore.

Muitas comunidades já foram pegas na armadilha da folclorização de seu modo de vida e certamente, a longo prazo, terão dificuldade de se libertar, mesmo porque muitas dessas “invenções” podem não se sustentar, pois não encontrarão respaldo na própria comunidade, enquanto unidade sociopolítica autodeclarada. Mas, por hora, é bastante compreensível que recorram a esses artifícios para escapar do olhar inquisidor do Outro e garantir a propriedade de seus territórios, ainda que o preço a ser pago seja uma outra escala de estigmatização.

Este esforço de se “transformar” no que se deseja ser, expõe a comunidade internamente a riscos, pois como bem sinaliza Milton Santos “o território também contribui para o *processo de socialização invertida* sendo utilizado como instrumento de política cognitiva, por meio da manipulação do significado, um *marketing territorial*” que gera uma situação de anomia. “*A capacidade de utilizar o território não apenas divide como separa os homens, ainda que eles apareçam como se estivessem juntos.*”¹⁶

[...] quando o homem se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha, esse lugar é sede de uma vigorosa alienação. Mas o homem, um ser dotado de

¹⁶ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Edusp, 2007, p.80.

sensibilidade, busca a reaprender o que nunca lhe foi ensinado, e vai pouco a pouco substituindo a sua ignorância do entorno pelo conhecimento, ainda que fragmentário. O entorno vivido é o lugar de uma troca, matriz de um processo intelectual.¹⁷

Nesse sentido, conclui-se que: sim, é possível aprender a ser “quilombola”, mas em breve será preciso ir além, no sentido preconizado por Abdias do Nascimento.

Muitas das comunidades reconhecidas passam longe dessa discussão — que, na realidade, é muito mais acadêmica do que cotidiana. Para elas, essa caracterização de ser ou não ser quilombola está ligada, como já foi dito, a uma questão bem mais simples e prática: a posse da terra. A posse dos territórios é o dado central neste dilema shakespeariano. Os que desejam assegurar os direitos constitucionais “fingem” ser o quilombola que o Outro deseja ver e que quase nunca coincide com os quilombolas que verdadeiramente são. O próprio processo de reconhecimento induz tal comportamento. Creio que poderia ser diferente, pois como salienta Milton Santos, “muitas das coisas que somos levados a fazer dentro de uma região são suscitadas por demandas externas e governadas por fatores cuja sede é longínqua.”¹⁸

Se houvesse como deter esta folclorização forçada, quilombolas seriam quase todas as comunidades tradicionais (pescadores, geraizeiros, catadores de coco, marisqueiros, etc) onde a presença negra é facilmente notada em suas peculiaridades culturais híbridas. Se aceitarmos, de fato, a amplitude do *quilombismo* de Nascimento, estaremos ensejando uma inédita revolução social pautada na reforma agrária e de tabela, na justiça social.

¹⁷ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Edusp, 2007, p.81.

¹⁸ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Edusp, 2007, p.82

Por baixo da fantasia

Quando as crianças brincavam com o boi havia inconscientemente um apelo para que ele se levantasse e afirmasse sua identidade, no caso, sexual. O boi tinha que ser macho. Ao avançar sobre seus detratores ele dava mostras incontestáveis de sua virilidade. Seria, então, aquele boi, a representação — ao nível do *inconsciente coletivo*¹⁹ — da própria comunidade e sua luta histórica para se manter de pé? É possível. E visto deste ângulo, algumas alegorias folclóricas — desde que não fossem meros transplantes — poderiam ganhar, então, uma função pedagógica da mesma forma, aliás, como ocorre nas práticas catequéticas.

Eis o grande desafio para a recém-nascida Educação Escolar Quilombola²⁰. Cabe lembrar que Paulo Freire já havia equacionado esta situação quando analisava, nos anos 1970, o “partejamento” de uma sociedade democrática, via educação:

Estávamos convencidos, e estamos, de que a contribuição a ser trazida pelo educador brasileiro à sociedade em “partejamento”, ao lado dos economistas, dos sociólogos, como de todos os especialistas voltados para a melhoria de seus padrões. Haveria de ser a da educação crítica e criticizadora. De uma educação que tentasse a passagem da transitividade ingênua à transitividade crítica, somente como poderíamos, ampliando e alargando a capacidade de captar os desafios do tempo, colocando homem brasileiro em

¹⁹ Para Jung *inconsciente coletivo* é a parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum da humanidade. Esses símbolos são tão antigos e tão pouco familiares ao homem moderno que ele não é capaz de compreendê-los ou assimilá-los diretamente. Cf. HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.138.

²⁰ Modalidade de ensino criada a partir da Resolução n 8, de 20 de novembro de 2012 – *Resolução CNE/CEB 8/2012*. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26.

condições de resistir aos poderes da emocionalidade da própria transição. Armá-lo contra a força do irracionalismo, de que era presa fácil, na emersão que fazia, em posição transitivante ingênua.²¹

A brincadeira do boi é a imagem a que recorro para argumentar sobre essa possibilidade de mudança nas formas das comunidades compreenderem melhor as relações que desenvolvem com seus territórios que, como já foi dito, é o pano de fundo de todo o movimento. Milton Santos é bastante enfático quando lembra que o território é muito mais que “um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também é um dado simbólico.”²² E para Jung, um símbolo — que também pode ser uma imagem, um nome — oculta uma coisa vaga para nós, mas guarda um significado que não se evidencia facilmente por não ser convencional.

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicada. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão.²³

Para além do bordão — *esse boi é vaca* — a figura do “boi” pode ser uma evocação de algo que se processa ao nível do inconsciente, e que se relaciona com o território, mesmo porque há na região uma secular atividade pecuarista que remonta aos tempos áureos da escravidão. Isso permite uma *associação livre* boi-escravidão-quilombo — não necessariamente nessa ordem. Como sinaliza Jung “*a consciência é uma*

²¹ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p.85-6.

²² SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Edusp, 2007, p.82.

²³ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.19.

*aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio 'experimental'. É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável".*²⁴ Então, como ainda não é possível uma compreensão literal do conceito de *quilombo*, ela irrompe simbolicamente na forma do boi. Um boi que vocifera contra quem tentadeslocá-lo.

O símbolo, enquanto conceito, consegue, por sua plasticidade, equacionar os diferentes níveis de compreensão visto que, até no mesmo nível cultural, cada palavra tem um sentido ligeiramente diferente. Isto se explica pelo fato de que a noção geral é recebida, compreendida e aplicada de modo individual, particular. Evidentemente, as diferenças de sentido serão naturalmente maiores quando as pessoas têm experiências sociais, políticas, religiosas ou psicológicas de níveis diferentes — esse pensamento é de Jung e se coaduna com as consciências (crítica, ingênua e mágica) descritas por Freire.

Dessa forma, como as comunidades quilombolas não são realidades isoladas nem uniformes, surge a confusão conceitual. A simplificação do conceito de quilombo, enquanto espaço de fuga do sistema escravista, distancia muitas comunidades atuais de sua aceitação visto que estas preferiram, inconscientemente, apagar as marcas desta experiência, ou simplesmente por serem comunidades formadas no Pós-abolição.

Sempre que os conceitos são idênticos às palavras a variação é quase imperceptível e não tem qualquer função prática. Mas quando se faz necessário uma definição exata ou uma explicação mais cuidadosa, podemos descobrir as variações mais extraordinárias, não só na compreensão puramente intelectual do termo, mas particularmente no seu tom emocional e

²⁴ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.23.

na sua aplicação. Essas variações são sempre subliminares e, portanto, as pessoas não percebem.²⁵

Assim, fingir ser o que de fato se é (quilombola) pode ser um atenuante para uma dor que deveras se sente (inconscientemente).

Em suma, todo conceito da nossa consciência tem suas associações psíquicas próprias, ou seja, internalizamos os conceitos de formas diferentes numa variação diretamente ligada às nossas experiências (conscientes ou não). Nas teorias psicanalistas de Jung o inconsciente tem a capacidade de examinar e concluir da mesma maneira que o consciente. Ele pode inclusive utilizar certos fatos e antecipar seus possíveis resultados, precisamente por não estar conscientes deles. *“Existem pensamentos e sentimentos simbólicos, situações e atos simbólicos. Parece mesmo que, muitas vezes, objetos inanimados cooperam com o inconsciente criando formas simbólicas.”*²⁶ É possível que seja este o caso daquele boi.

Jung classificou as representações simbólicas em naturais e culturais, considerando que as primeiras são derivações dos conteúdos inconscientes da psique que representam um grande número de arquetípicas essências/imagens e que invariavelmente remetem a vivências primitivas. Já os símbolos culturais são aqueles empregados para expressar “verdades eternas”, como as que alicerçam as religiões. Desse modo, pode-se chamar o boi de um símbolo natural, uma brincadeira, uma “invenção” que “encontrou” nas crianças, talvez, o eco das vivências de seus antepassados. E não importa, conforme Boas, se africanos, ameríndios ou afro-brasileiros.

É prudente, todavia, não esquecer que existe uma tênue fronteira entre análises socioantropológicas e psicanalíticas. Jung, em suas teorias, mergulha no coletivo querendo

²⁵ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.47.

²⁶ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.64.

explicar o indivíduo, pois para ele o indivíduo é a única realidade. Contudo, ele jamais desprezaria o contexto em que aquele está imerso — no caso em questão, a comunidade.

Nesta época de convulsões sociais e mudanças drásticas é importante sabermos mais a respeito do ser humano, pois muitas coisas dependem de suas qualidades mentais e morais. Para observarmos na sua justa perspectiva precisamos, porém, entender tanto o passado do homem quanto o seu presente. Daí a importância essencial de compreendermos mitos e símbolos.²⁷

Uma análise da espiritualidade enquanto simbologia

Se por um lado o boi, naquela situação²⁸, pode ser enquadrado no que Jung classifica de “representação simbólica natural”, descrevo, a partir daqui, outro momento do festejo que delinea aquilo que ele classificaria de “representação simbólica cultural”.

A roda de samba estava em seu auge, os homens tocavam e cantavam; as mulheres batiam palmas e cantavam enquanto dançavam, alternando-se no centro da roda. Todos vibravam numa mesma frequência, numa mesma pulsação quando, de súbito, as lideranças pediram silêncio aos presentes e que todas as câmeras fossem desligadas. Automatica-

²⁷ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.69.

²⁸ “No Maranhão é comum que o bumba-meu-boi esteja presente nas festas que homenageiam várias entidades religiosas como, por exemplo, seu Légua, seu Preto Velho, seu Corre Beirada, seu Surrupirinha, seu Tombassé, seu Zezinho, seu Beberão, para Joãozinho de Légua, para o vaqueiro do rei Sebastião, para Luizinho filho de Dom Luís, entre outras entidades”. – FERRETI, Sergio Figueiredo. O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro – Recife: Comissão Nacional do Folclore*; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

mente cessaram as palmas, cessaram os cantos, olhei para o lado e logo compreendi o que se sucedia: o patriarca fundador da comunidade, um ex-escravo morto há quase um século, havia acabado de incorporar em uma jovem médium²⁹ a fim de participar daquela celebração. Considero aquele momento como o ponto alto do festejo e que, até onde se sabe, não constava na vasta programação.

O velho Manoel Bellon³⁰, que acabara de chegar, ia chamando um a um, saudando e aconselhando seus descendentes como quem estivesse semeando harmonia na comunidade. Crianças, adultos, idosos, todos ouviam a tudo com uma postura de profundo respeito.

Eis um símbolo de natureza nitidamente coletiva: o mito fundador da comunidade retroalimentando-se. Creio que neste caso, enquanto representação simbólica cultural, a entidade já não representa o indivíduo, e m vez disso apropria-se da coletividade, como modo de afirmação da comunidade unificada. Essa confusão que se faz entre o individual e o coletivo é própria da vida em comunidade, sobretudo naquelas que conservam características primitivas³¹. Para aquelas crianças, tanto a *numinosidade* que animava o boi/homem quanto a que vivificava a entidade/médium são fatos naturais/reais que “instintivamente”, desde a tenra idade, aprenderam a se relacionar.

²⁹ Adriana dos Santos, uma jovem tímida, de vinte e poucos anos, ainda extenuada pela incorporação, me disse que havia resistido muito a desempenhar essa função. Infelizmente, a entrevista foi interrompida a pedido dela, que sente a volta de seu Bellon.

³⁰ De acordo informações das lideranças locais o sobrenome *Bellon* tem origem germânica e vem do antigo senhor do velho patriarca. Ao que parece seus descendentes fazem questão de mantê-lo tendo realizado, inclusive, um levanto heráldico dos brasões da família que ficou exposto durante os festejos.

³¹ “Primitivas” aqui é utilizado com o sentido de “primeiras”, “originais” e não como “atrasadas”.

Para Jung essas imagens religiosas são “representações coletivas” que procedem de sonhos primitivos e de fantasia fecunda, têm uma grande importância para o equilíbrio psíquico do ser humano. Segundo ele, o racionalismo moderno tem afastado as pessoas dessas práticas e o preço pago tem sido neuroses perturbadoras. E nisto ele é tão enfático que reproduzo suas palavras numa longa citação:

Esses símbolos culturais guardam, no entanto, muito da sua *numinosidade* ou “magia” original. Sabe-se que podem evocar reações emotivas profundas em algumas pessoas, e esta carga psíquica os faz funcionar um pouco como os preconceitos. [...] Seria insensato rejeitá-los pelo fato de, em termos racionais, parecerem absurdos ou despropositados. Constituem-se em elementos importantes da nossa estrutura mental e forças vitais na edificação da sociedade [**no nosso caso, da comunidade**]. Erradicá-lo seria uma grave perda. Quando reprimidos ou descurados, a sua energia específica desaparece no inconsciente com incalculáveis consequências. Essa energia psíquica que parece assim ter se dispersado vai, de fato, servir para reviver e intensificar o que quer que predomine no inconsciente — tendências, talvez, que até então não tivesse encontrado oportunidade de se expressar, ou de pelo menos, de serem autorizadas a levarem uma existência desinibida no consciente.³²

O homem moderno é na verdade uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de sua evolução mental milenária. E é deste ser, resultante da associação homem-símbolos, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado. O ceticismo e a convicção científica coexistem nele, juntamente com preconceitos ultrapassados, hábitos

³² JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.117-8.

de pensar e sentir obsoletos, erros obstinados e uma cega ignorância.³³

Cito estas passagens sem a pretensão de querer racionalizar o inexplicável, mas como quem oferece uma oportunidade ao cético de minimizar seu olhar preconceituoso e ao mesmo tempo neutralizar a sanha intolerante dos crentes divergentes. Uma reflexão, ainda que superficial, acerca deste pensamento jungiano que facilita a compreensão dos ataques que as religiões de matrizes africanas (e indígenas) sofrem e está ligada a um conjunto de investidas deliberadas que pretendem desarticular o núcleo da unidade negro-africana, a *negritude*.³⁴ E, para que essa afirmação não pareça solta dentro daquilo que venho argumentando, uma pequena digressão se faz necessária:

O médico, professor, romancista e cronista Joaquim Manuel de Macedo (1820-1881), autor do célebre romance *A Moreninha*, em sua época foi um tenaz abolicionista, nem por isso menos preconceituoso no trato das religiões afro-ameríndias. Em *As vítimas-algozes*, uma obra menos conhecida, Macedinho, como era conhecido por seus contemporâneos, deixa claro que a aceitação, a inclusão do homem negro só poderia acontecer mediante o abandono de seus valores culturais. Sobre o tráfico negreiro, ele afirmou:

Nessa *importação* inqualificável e forçada do homem, a prepotência do importador (sic) que vendeu e do comprador que tomou e pagou o escravo pode, pela força que não é direito, reduzir o homem a coisa, a objeto material de propriedade, a instrumento de trabalho; mas não pode separar do *homem importado* os costumes, as crenças absurdas, as ideias falsas de uma religião extravagante, rudemente supersticiosa e eivada de ridículos e estúpidos prejuízos.

³³ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.121.

³⁴ Cf. BERND, Zilé. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1988.

Nunca houve comprador de africano que pensasse um momento sobre a alma do escravo: compra-lhe os braços e corpo para o trabalho; esquece-lhe a alma; também se a tivesse conscientemente lembrado, não compraria o homem, seu irmão diante de Deus.³⁵

Como pode-se observar, a alma negra, bem como a destruição dos cultos afro-ameríndios, é objeto de uma preocupação secular. Os preconceitos do autor parecem se justificarem no tempo e na “boa intenção” que alicerça sua argumentação: a abolição da escravidão. Assim, além do corpo, a alma dos escravos. Mas libertar do que?

Macedinho, duas décadas antes da Abolição descrevia aquilo a que chamava de *candombes* e que hoje genericamente chamamos de *terreiro de candomblé*:

Pessoas livres e escravas acodem à noite e à hora aprazada ao casebre sinistro; uns vão curar-se do feitiço, de que se supõem afetados, outros vão iniciar-se ou procurar encantados meios para fazer o mal que desejam ou conseguir o favor que aspiram. Soam os grosseiros instrumentos que lembram as festas selvagens do índio do Brasil e do negro d’África; veem-se talismãs rústicos, símbolos ridículos; ornamentam-se o sacerdote e a sacerdotisa com penachos e adornos emblemáticos e de vivas cores; prepara-se ao fogo, ou na velha imunda mesa, beberagem desconhecida, infusão de raízes enjoativas e quase sempre ou algumas vezes esquelética; o sacerdote rompe em dança frenética, terrível, convulsiva, e muitas vezes, como a sibila, se estorce no chão: a sacerdotisa anda como doida, entra e sai, e volta para tornar a sair, lança ao fogo folhas e raízes que enchem de fumo sufocante e de cheiro ativo e desagradável a infecta sala, e no fim de uma hora de contorsões e de dança de demônio, de ansiedade e de corrida louca da sócia do embusteiro, ela volta enfim do quintal, onde nada viu,

³⁵ MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Martin Claret, 2010, p. 76.

e anuncia a chegada do gênio, do espírito, do deus do feitiço, para o qual há vinte nomes cada qual mais burlesco e mais brutal.³⁶

Como já foi mencionado, o tempo que nos separa do autor o inocentade seus preconceitos. Todavia, o que interessa aqui não é a pessoa e sim as ideias. Esse conjunto de ideias preconceituosas as quais as comunidades de terreiros, e por vezes as quilombolas, enfrentam. Se, por um lado, o *candomblé folclorizado* é um ardil para se fingir ser o que de fato se é, por outro existem comunidades, como a descrita, onde essas vivências são reais e de longa data.

A satanização das religiões afro-ameríndias — candomblé, catimbó, macumba, umbanda, quimbanda, mandinga, jurema, caxambu, tambor de minas, etc. — são tentativas deliberadas de desagregação comunitária. A presença dos cristãos-evangélicos nas comunidades tradicionais, e não só nas quilombolas, é uma ameaça latente ao futuro das mesmas. E, se sua destruição implica na desagregação comunitária, nada mais justo que nestes tempos de lutas pela manutenção da posse dos territórios, elas ganharem centralidade.

Os ruralistas personificam o inimigo externo que, por sua visibilidade, facilita o enfretamento. O mesmo não se pode afirmar dos estragos internos causados pelos religiosos intolerantes que através de seus preconceitos tentam impedir a assunção consciente da identidade quilombola. Sei que essa minha generalização redundante noutro preconceito, mas até hoje não encontrei exceção.

A “invenção” arquetípica desse novo quilombola acaba propiciando que, em alguma medida, a comunidade (num sentido socioantropológico) e o indivíduo (num viés psicossocial) possa “instintivamente” restaurar os laços com a *numi-*

³⁶ MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Martin Claret, 2010, p. 77-8.

nosidade que o avanço da racionalidade moderna e a oficialidade do cristianismo desfez ao longo dos séculos.

Os embates religiosos, assim como o racionalismo, ferem o *quilombismo* mortalmente, na medida em que demoniza o que não pode ser compreendido e coisifica o que não deve ser tocado. Em breve as comunidades terão que enfrentar essa questão: ou as religiões dialogam ou, autofagicamente, dividirão e destruirão as próprias comunidades.

Conheço quilombolas-evangélicos — ou seria evangélicos-quilombolas? — que são orientados a não participar nem mesmo da associação. No festejo da comunidade do Buri soube que o padre durante a missa subsequente condenou veementemente o evento por ter ocorrido no entorno da pequena capela de Nossa Senhora D’Ajuda, numa demonstração clara de preconceito com a cultura local, sobretudo pela entidade manifestada. Todavia, as lideranças estão dispostas a contra-argumentar no mesmo nível, lembrando que a capela fora construída pela comunidade, não pertencendo, assim, à Igreja Católica.

Conclusão

A incorporação de seu Manoel Bellon deu-se independentemente do olhar cético de uns e intolerantes de outros. Da mesma forma a brincadeira do boi aconteceu/acontece indiferente do olhar crítico de que supostamente pudesse ver nele um folgado transplantado. Em tempos de assunção da identidade quilombola tem mais valor uma entidade para nos aconselhar do que uma deidade para nos castigar. Mais vale um boi para nos carregar (pela fantasia) do que a realidade para nos assombrar. O real e a fantasia, por sua relatividade, são noções complementares e ambivalentes que dependem muito da ação instintiva manifesta na criação dos arquétipos. Estes não têm origem reconhecida *“eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo — mesmo onde não*

é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por 'fecundações cruzadas' resultantes da migração".³⁷

Tanto o velho Bellon, quanto o boi, enquanto arquétipo, são dotados de iniciativa e energia própria, que lhes é peculiar. Eles podem fornecer explicações significativas para os dilemas da comunidade, visto que operam ao nível do consciente e do inconsciente coletivo. "Neste particular, os arquétipos funcionam como complexos: vêm e vão à vontade, e muitas vezes, dificultam ou modificam nossas intenções conscientes de maneira bastante perturbadoras".³⁸ (Vide o conflito com o padre).

Os limites entre o real e a fantasia são fruto de uma racionalidade que geralmente as comunidades tradicionais, e não só as quilombolas, desconhecem. A invenção do novo quilombola está pautada no que há de mais antigo e concreto: o poder da imaginação. Isso não fragiliza este "quilombismo", pelo contrário, ele carrega em si o antídoto de todas as mazelas advindas da modernidade. Assim, em termos simbólicos, o quilombo também é uma metáfora, será a grande panaceia da sociedade paranoica que vivemos. Então, cada um que invente/procure o seu.

Referências

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Trad. Celso Castro (Org.). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003. RT Legislação.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução n. 8, de 20 de novembro de*

³⁷ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.83.

³⁸ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.97-8.

2012 — *Resolução CNE/CEB 8/2012*. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Texto-referência para a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*. 2011.

BERND, Zilé. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1988.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. O inventário nacional de referências culturais: a experiência com o bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro* — Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 2. ed. Coleção Cultura é o quê? Salvador: Secretaria Estadual de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2009.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FERRETI, Sergio Figueiredo. O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro* — Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

FRADE, Maria de Cásia. A evolução do conceito de folclore. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro* — Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

MOURA, Clóvis. *A Encruzilhada dos Orixás: Problemas e dilemas do negro brasileiro*. Maceió: Edufal, 2003.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Edusp, 2007.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

[Recebido: 15 abr. 2014- Aceito: 30 mai. 2014]