

COMUNIDADES RURAIS NEGRAS E EDUCAÇÃO NO PROJETO “UMA HISTÓRIA DO POVO KALUNGA”*

MÁRCIA LÚCIA ANACLETO DE SOUZA

RESUMO *Este artigo trata da análise do livro-texto do material didático elaborado pelo Ministério da Educação para a comunidade rural negra dos Kalunga (GO). O livro faz parte do Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, que se propôs reconhecer, valorizar e respeitar a história e a diversidade cultural de uma comunidade rural negra específica. No texto discutimos como definir comunidades rurais negras, suas realidades, os conceitos e as normas, tendo em vista a consecução do artigo 68 da Constituição. Em seguida, apresentamos um breve histórico da comunidade Kalunga, a partir do qual analisamos o projeto realizado pelo Ministério da Educação.*

PALAVRAS-CHAVE *Quilombos brasileiros; cultura; educação; identidade.*

ABSTRACT *This article analyses a book that is part of the didactic material elaborated by the Brazilian Ministry of Education for the black agricultural community of Kalunga (Goiás, Brazil). The book is part of the Project “A History of the Kalunga People”, which sought to recognize, value and respect the history and cultural diversity of one specific black agricultural community. In the text, we discuss, to the light of the article 68 of the Brazilian Constitution, how to define black agricultural communities. After that, we present a brief history of the Kalunga community, following to analyze the project carried through by the Ministry of Education.*

KEYWORDS *Brazilian “quilombos”; culture; educations; identity.*

* Este artigo resulta de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Pedagogia, realizado na faculdade e instituição, apresentado em junho de 2005, sob orientação da Prof^a. Dra. Neusa Maria Mendes de Gusmão (GEPEDISC/DECISE). O TCC reflete o início da pesquisa da temática: comunidades rurais negras e educação.

COMUNIDADES RURAIS NEGRAS: REALIDADES, CONCEITOS E NORMAS

1 Muitos autores falam dos diferentes significados do termo quilombo. Um inventário bastante extenso pode ser encontrado em ARRUTI (2002).

As comunidades rurais negras são conhecidas como comunidades quilombolas, bairros rurais negros, terras de preto, terras de santo e quilombos.¹ Constituem-se como grupos cuja organização social, política, econômica e cultural se estabelece na relação com a terra em que vivem por dezenas ou centenas de anos, em razão de processos socioeconômicos decorrentes da escravidão e perpassados pela questão agrária no Brasil (GUSMÃO, 2001).

As comunidades rurais negras se diferenciam conforme a característica das terras ocupadas, o tempo de ocupação dessas terras e a população que as habita. São grupos negros que se formaram por meio de ocupações de terras devolutas após a Abolição ou a partir de terras compradas por negros libertos. Também se constituíram como aquisições de pagamento por serviços prestados ao Estado, doações de antigos proprietários, abandono de terras por antigos donos devido a dificuldades financeiras e apossamento de terras doadas a santos. Nessas terras de uso comum, esses grupos rememoram a conquista dos seus fundadores, vivem a solidariedade nas relações entre si, obtêm o seu sustento, mantêm e reconfiguram as tradições culturais herdadas (ALMEIDA, 1996; BAIOCCHI, 1999; GUSMÃO, 1996a; MOURA, 1997 e RATTS, 2000).

A diversidade de formas de ocupação e permanência das comunidades rurais negras em terras por eles ocupadas exige entender suas realidades a partir da relação que cada grupo mantém com a terra e do sentido de “terra-território” (LEITE, 2000) que sobre ela se constrói. Assim, para essas comunidades a terra é lugar não só de moradia, mas é onde estão suas memórias e suas histórias, é espaço de luta contra o preconceito racial que sofrem da sociedade envolvente e, também, lugar onde constroem e afirmam suas identidades.

Para além do fato de as terras terem um significado simbólico, as diferentes formas de ocupação e posse delas se justificam

pelo direito costumeiro. Com isso, uma das características centrais na posse das terras pelas comunidades está no fato de não terem sido adquiridas por meio de documentação comprobatória. Para esses grupos o direito de permanecer nas terras, segundo Gusmão (1996a), está ligado às origens da ocupação e no fato de se estar num lugar onde “os mais velhos” estiveram, o qual foi deixado pelos fundadores originais.

A relação com a terra estrutura diferentes visões de mundo e constitui o direito de nela estar e nela permanecer. Estar em um lugar, pertencer ao grupo constitui a base de um *direito costumeiro* que se funda na posse e uso em comum de uma terra partilhada por grupos de parentes descendentes, em sua maioria, dos que originariamente ali se estabeleceram (GUSMÃO, 1996b, p. 9).

O direito costumeiro é um direito que mescla territorialidade e universo mítico ligado à descendência, aos antepassados. No direito costumeiro transmitido e expresso pela oralidade, definem-se as regras do grupo e nelas se organiza a vida. O estar na terra, nela vivendo, produzindo o sustento do grupo e as relações socio-culturais justifica o direito de nela permanecer. Nesse sentido, o direito costumeiro se baseia não só numa dimensão geográfico-espacial, mas também numa dimensão simbólica de importante significado para as comunidades que vivem nessas terras imersas nos costumes, tradições, com manifestações culturais próprias de cada grupo rural negro (GUSMÃO, 1996b, e LEITE, 2000).

No entanto, esse direito reconhecido pela comunidade rural negra se contrapõe ao direito de propriedade vigente. No direito costumeiro a terra é tratada de modo coletivo, não pertence “a alguém”, pois é de todos. A divisão do espaço se dá de acordo com as necessidades do grupo e enquanto terra deixada pelos seus ocupantes originais é lugar de todos, onde todos transitam e onde plantam e colhem coletivamente o seu sustento. Nesse sentido, é “terra-território”, repleta de significados que transpõem a dimensão espacial. Já o direito de propriedade trata a terra enquanto mercadoria voltada para a geração de capital (GUSMÃO, 1996a, 1996b, e LEITE, 2000).

Vista como mercadoria ou como espaço para a implementação de projetos públicos, as terras das comunidades rurais negras são constantemente alvo de políticas desapropriatórias, que visam, segundo as próprias comunidades, “ao retorno à escravidão”. Tais ações se realizam de diferentes formas, de acordo com as características das terras e com os interesses em jogo, vindos de representantes da sociedade envolvente, inclusive do próprio Estado. São atos que, além de expulsarem as comunidades de suas terras, interferem nas suas práticas culturais e mítico-religiosas em constante reelaboração, as quais são responsáveis pela construção de suas identidades.

Diante desses conflitos e dos vários interesses engendrados pela sociedade inclusiva, capitalista e branca, as pesquisas realizadas desvendam fatos considerados, com relação às *terras de preto*, como inexistentes e reforçam a luta dessas comunidades rurais negras na defesa de seus territórios e de sua cultura. Essa luta se reflete, nacionalmente, pela demanda expressa na *Constituição federal (CF)* de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), determinando que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1997a).

O reconhecimento da posse das terras a essas comunidades chamadas, na legislação, de “remanescentes de quilombos”, estabelece novas demandas em torno da regulamentação e execução do dispositivo constitucional, diante dos problemas que já existem e aqueles desconhecidos. Além disso, são levantados questionamentos sobre os termos utilizados a partir da realidade observada para que a execução da lei se faça de modo a garantir o pleno acesso ao direito preconizado.

Uma das discussões se refere à denominação “remanescentes de quilombos”. O que seriam “remanescentes de quilombos”?

Segundo Almeida (1996), Gusmão (1996b) e Leite (2000), no momento em que se promulga a Carta Magna ainda não está

devidamente esclarecido o significado dos termos “quilombo” e “remanescente”. As determinações do artigo 68 restringem os termos e as situações designadas como remanescentes de quilombos, dificultando a compreensão do processo de formação, existência e permanência desses grupos no Brasil, devido a uma idéia de presença sociocultural fixa, estática e em desaparecimento enquanto “remanescente”. No termo “remanescente” estava expressa uma concepção do “[...] que não morreu, o que sobreviveu” (GUSMÃO, 1996b, p. 9), numa visão terminalista ou de continuidade histórica manifesta pela idéia da ausência de transformação e (re)construção das relações internas e externas dos grupos desde a sua formação.

Nesse sentido, o conceito de “remanescente” designava a sobrevivência de comunidades cujas relações sociais estariam estáticas no tempo e prestes ao desaparecimento. Vigorava a concepção de “remanescentes de quilombos” enquanto resquícios arqueológicos, cuja veracidade poderia ser comprovada por meio da análise de origens biológicas e de levantamentos arqueológicos. Tal abordagem era equivocada, na medida em que não estava de acordo com a realidade dos grupos, as suas autodenominações e a concepção de identidade em permanente reconstrução (LEITE, 2000).

Para a consecução das determinações do artigo 68 do ADCT, tornou-se urgente a ressemantização da expressão “remanescentes de quilombos” no sentido de compreender as comunidades rurais negras a partir do presente e não com base num passado mitificado ou numa visão de quilombo unicamente com as características de Palmares. A reelaboração do que fosse quilombo se tornou uma nova demanda que visou à consideração dos sujeitos em questão como presentes, vivos e marcados pela sua especificidade.

Nesse processo de ressignificação dos termos em questão, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, é solicitada a apresentar um parecer sobre o que seriam comunidades “remanescentes de quilombos”. Do processo resulta um docu-

mento que desconstrói a concepção petrificada inerente à noção de quilombo e empregada para identificar essas comunidades. O parecer buscou desmitificar a visão de “remanescentes de quilombos” enquanto resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou suscetível de comprovação biológica, isolados, homogêneos ou como o resultado de movimentos insurrecionais. O documento prescreveu uma noção de quilombo em seu aspecto contemporâneo, dinâmico, relacional, abrangendo as várias manifestações e experiências existentes (LEITE, 2000). Assim, de acordo com a Associação Brasileira de Antropologia,

o termo Quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. [...]. Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão. [...] (NUER, 1997, p. 81-82).

Segundo Gusmão (1996b, p. 42-43), em relação à continuidade histórica dessas comunidades rurais negras, a única possível é a de reconstrução do passado. Da mesma forma, Moura (1997, p. 42-43) relata que “os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente”. As tradições e os costumes das comunidades negras rurais são reconstruídos, constantemente, na relação com as gerações mais novas e também pelo contato com as populações

circunvizinhas. Não se pode pensar as comunidades rurais negras, reconhecidas ou não como remanescentes de quilombos, como grupos “parados no tempo”. As próprias lutas em torno da posse das terras e o processo de construção da identidade como grupo étnico diante da sociedade envolvente já implicam mudanças no interior do grupo, que se refletem em suas práticas tradicionais (GUSMÃO, 1996a, MOURA, 1997, e REIS, 2003). Exemplo disso são as comunidades que, antes de 1988, não se identificavam como quilombolas, embora tivessem suas histórias atreladas aos processos de exclusão da sociedade inclusiva antes ou pós-Abolição. Com a possibilidade de lutarem pela posse das terras juridicamente, tais grupos afirmam suas identidades de remanescentes de quilombos, visto que estas se tornam instrumentos de luta e garantia de direitos (ALMEIDA, 1996).

Desse modo, a efetiva execução das determinações do artigo 68 da *Constituição* requer o cuidado de compreender todas as injunções constituintes da história da ocupação da terra pelas comunidades rurais negras. O trabalho em torno do reconhecimento desses grupos tem envolvido diversas instâncias sociais, como juristas, procuradores, antropólogos e órgãos públicos como o Incra,² o Ibama,³ a Fundação Cultural Palmares e os Institutos de Terras Estaduais. No entanto, o quadro geral de titulação das terras quilombolas tem mostrado que a garantia preconizada no artigo 68 é um grande desafio que esbarra não só em dificuldades em dizer quem é remanescente de quilombo, mas também nos próprios interesses capitalistas em jogo e na morosidade das instituições públicas. Enquanto isso, infelizmente, as comunidades rurais negras sofrem com ações de despejo e intimidações pela via da violência física e/ou simbólica, a fim de que deixem seus territórios historicamente construídos, onde estão a vida, as histórias e as memórias dessas comunidades (BAIOCCHI, 1999, GUSMÃO, 1996a, e O'DWYER, 2001).

2 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

3 Instituto Brasileiro de Apoio ao Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

“POVO KALUNGA”: UM BREVE HISTÓRICO DE FORMAÇÃO E ORGANIZAÇÃO

As questões referentes às comunidades rurais negras em geral, no que diz respeito aos conflitos em torno da posse da terra e à afirmação de uma identidade enquanto remanescentes de quilombos, perpassam a realidade de grande parte dos grupos conhecidos e/ou reconhecidos a partir de 1988. Dentre esses, encontra-se a comunidade dos Kalunga ou do Povo Kalunga, como muitas vezes é referida por diversos autores (BAIOCCHI, 1983, 1999, e AMORIM, 2002).

A comunidade Kalunga, comunidade rural negra designada dessa forma a partir da década de 1980, localiza-se na região norte do estado de Goiás, divisa com Tocantins. Mari de Nasaré Baiocchi foi pioneira no levantamento da história da comunidade, com a execução do Projeto Kalunga – Povo da Terra (1981-1996). É a partir dos resultados de estudos e pesquisas realizados por ela, e registrados no livro *Kalunga – Povo da terra* (1999), que podemos conhecer a comunidade em questão.

A origem da comunidade Kalunga remonta a 1722, com o movimento migratório das bandeiras em busca de ouro no estado de Goiás. Junto com os bandeirantes são trazidos negros escravizados, os quais se tornam a principal mão-de-obra das minas e “[...] o elemento principal que possibilitou a colonização do vasto território goiano” (BAIOCCHI, 1999, p. 28), tanto em termos populacionais quanto econômicos. Depois do período aurífero, que, segundo Baiocchi (1999), perdura de 1722 a 1820, o processo migratório permanece com a busca de terras para a lavoura e pastagem de gado no estado de Goiás.

A formação da comunidade Kalunga se iniciou com a fuga de negros escravizados no trabalho nas minas de ouro, por meio da fundação do núcleo Kalunga, um dos cinco núcleos que, atualmente, compõem o território Kalunga. O núcleo Kalunga juntamente com o da Contenda, Vão das Almas, Vão do Moleque e Ribeirão dos Bois perfazem esses cinco núcleos principais, que se

subdividem em dezenas de pequenos agrupamentos. A comunidade Kalunga se situa entre os limites dos municípios de Arraias (TO), Monte Alegre de Goiás (GO), Terezina de Goiás (GO) e Cavalcante (GO), na microrregião da chapada dos Veadeiros.⁴

Segundo Baiocchi (1999), a população Kalunga se constitui de descendentes de negros que fugiram do trabalho escravo, negros que receberam a terra em doação ou a compraram, além de descenderem também de índios que viviam na região. Nesse sentido, quando nos remetemos ao território Kalunga, falamos de um grupo rural negro que possui uma formação singular e complexa, a qual influencia na identidade dos seus moradores, conforme aponta a autora.

Os moradores da comunidade vivem da agricultura de subsistência, da criação de gado, do trabalho na mineração e nas fazendas dos municípios próximos durante a entressafra ou os períodos de estiagem. Assim como na maioria das comunidades rurais negras, a comunidade Kalunga faz uso comum da terra, que se constitui num território onde reelabora a vida, as tradições e os costumes oriundos dos antepassados, valoriza os mais velhos e reforça os laços de parentesco e a solidariedade.

A comunidade Kalunga nem sempre foi designada dessa forma. A identificação atual está intimamente relacionada à luta pela terra em que vivem os moradores dos diversos agrupamentos que a compõem. De acordo com Baiocchi, o Projeto Kalunga – Povo da Terra (1981-1996), inicialmente, tinha o objetivo de realizar um trabalho antropológico de “resgate da memória histórica” (1999, p. 86) dos agrupamentos que compõem a comunidade. No entanto, com as denúncias de invasões de alguns núcleos e agrupamentos, seguidas da expulsão dos moradores, o projeto ampliou sua atuação em termos da luta pelas terras. Essa luta engendrada pela pesquisadora com os moradores culmina com o reconhecimento da área formada pelos cinco núcleos principais e seus agrupamentos enquanto Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (Lei Estadual n. 11.409, de 21 de janeiro de 1991 – Goiás).

⁴ Estima-se que o Povo Kalunga seja formado de mais de 4 mil habitantes, atualmente.

Segundo Amorim (2002), a identificação como Kalunga para todos os moradores da comunidade, antes do reconhecimento, era usada em sentido pejorativo, e, também por isso, os moradores não gostavam de serem identificados dessa forma. Internamente, antes do reconhecimento do território pela legislação, apenas os moradores do núcleo Kalunga se designavam como tal, e os demais se identificavam de acordo com o agrupamento de origem: Contenda, Riachão, Boa Vista etc. Com o reconhecimento da comunidade pela legislação, houve discordâncias internas devido ao fato de todos serem designados como Kalunga pela sociedade inclusiva. Tais discordâncias começam a ser superadas com o entendimento de que, para ter acesso a alguns bens da sociedade envolvente e lutar pela terra, a identificação enquanto Kalunga fazia sentido e tinha importância. Baiocchi afirma que essa mudança mostra que “[...] o comportamento adotado pela população passa pela estratégia de sobrevivência” (1999, p. 41).

O reconhecimento enquanto Sítio Histórico foi a forma considerada, naquele contexto, como a mais rápida e viável para garantir a posse das terras aos moradores dos núcleos e agrupamentos Kalunga, tendo em vista as invasões em andamento. É importante ressaltar que a luta pela terra também envolveu a oposição à construção de barragens na região da comunidade, as quais estavam sendo patrocinadas pelo próprio governo, e à instalação de empresas mineradoras e madeireiras em suas terras. Tais empreitadas ameaçavam não só as moradias dos moradores da comunidade Kalunga, mas também, como no caso das empresas extrativistas que aí se instalaram, provocavam alterações ambientais e danificavam os recursos naturais dos quais dependiam os Kalunga para sobreviverem (BAIOCCHI, 1999, e AMORIM, 2002). Tal realidade, contrariando a idéia de isolamento dessas comunidades negras, mostra que o Povo Kalunga, não estando isolado, sofreu e ainda sofre hoje as conseqüências da concepção capitalista de apropriação da terra enquanto mercadoria geradora de lucro a qualquer custo.

De acordo com Amorim (2002), ao reconhecimento da comunidade Kalunga enquanto Sítio Histórico e à luta da comunidade pela integração na sociedade envolvente em busca de acesso aos bens essenciais e direitos para o exercício da verdadeira cidadania somam-se propostas governamentais e não-governamentais. Tais propostas são permeadas pela concepção de que as práticas e os modos de vida do grupo estariam longe do estágio de desenvolvimento e progresso da nação e, com isso, não há diálogo com as comunidades. Impõem-se modelos de organização e conduta oriundos de uma concepção urbana e capitalista. Conforme a autora, esses projetos buscam adequar os moradores da comunidade Kalunga a uma visão individualista, de falsa participação e exercício democrático, a qual vigora na sociedade mais ampla.

Além disso, a autora observou que as demandas engendradas na luta pela terra, ou seja, as novas relações estabelecidas com a sociedade envolvente trouxeram novas formas de identificação do grupo diante da sociedade local e regional e modificaram as relações internas ao grupo. Isso evidencia, uma vez mais, que a comunidade Kalunga não deve ser vista como estática e isenta de influências da sociedade ao longo de sua existência no tempo e no espaço. Enquanto grupo, esta sempre esteve relacionada com a sociedade que a circunda e, nesse sentido, suas tradições culturais e costumes foram parte de um processo permanente de criação e de reelaboração. Contudo, a crítica que se pode fazer reside na forma como a sociedade envolvente, principalmente, representada pelas instâncias governamentais, viu naquele momento e tem visto a comunidade Kalunga, já que, cotidianamente, por meio de instâncias representativas, esta tem reivindicado seu direito à diferença e a garantia da verdadeira cidadania (AMORIM, 2002).

As dificuldades elencadas nesse breve histórico da comunidade e que refletem as concepções e visões sobre as chamadas comunidades rurais negras em geral podem ser pensadas a partir do Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, fruto de uma entre outras iniciativas governamentais com relação ao grupo. Nas considerações a respeito do projeto em tela, discutem-se as possibilidades e os limites de valorização do grupo rural em questão.

O PROJETO “UMA HISTÓRIA DO POVO KALUNGA”

O Projeto “Uma História do Povo Kalunga” foi elaborado para as escolas da comunidade Kalunga, como iniciativa do Ministério da Educação e coordenado pelo Departamento de Desenvolvimento dos Sistemas de Ensino Fundamental – Secretaria de Ensino Fundamental. Tratava-se de uma primeira iniciativa a ser desenvolvida a partir de um projeto mais amplo denominado “Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil” (MEC, 2001, e OLIVEIRA, 2003). A concretização do projeto se deu entre os anos 2000 e 2002, através da elaboração de um material didático (livro-texto, encarte para o professor e caderno de atividades⁵): uma exposição etnográfica itinerante sobre a comunidade Kalunga e a formação continuada de professores que trabalhassem com alunos “kalungas” e de comunidades remanescentes de quilombos. Além disso, na última etapa da formação dos professores houve uma oficina pedagógica da qual participaram moradores da comunidade Kalunga e professores (MEC, 2001, e OLIVEIRA, 2003).

A partir dos objetivos gerais do livro-texto, do material didático e das concepções que transmite, é possível refletir sobre as necessidades que se impõem diante de contextos como este: do desafio que representa as iniciativas desenvolvidas em direção a um verdadeiro diálogo entre a escola e as comunidades rurais negras no Brasil. As singularidades desses grupos desafiam as instituições escolares no desenvolvimento de propostas pedagógicas voltadas para a diversidade étnico-racial e histórica dos “remanescentes de quilombos”.

No que diz respeito à escola que atende as comunidades rurais negras, é importante salientar que as práticas pedagógicas e os discursos existentes não consideram as experiências vividas dos estudantes, a história de seu grupo de origem e o fato de serem negros e rurais. As escolas que atendem as comunidades trazem consigo as visões preconceituosas que a sociedade envolvente possui sobre suas práticas e seus modos de vida, e agem de forma

⁵ É importante frisar que a qualidade do material em termos de imagens e impressão é muito boa. Trata-se de um material esteticamente muito bonito e bem produzido.

a impor um modelo de vida urbano, sem um diálogo entre as possibilidades de encontro entre dois universos culturais distintos. Além disso, são escolas mal equipadas, com infra-estrutura precária e professores sem formação necessária para lidar com a diversidade cultural e a histórica do negro no Brasil (BENDAZZOLI, 2000, MARQUES, 2003, e REIS, 2003).

Diante desse cenário, o Projeto “Uma História do Povo Kalunga” coloca como objetivo que o material didático elaborado seja “[...] um instrumento de reafirmação da identidade étnica daquela comunidade [Kalunga], levando em conta o tema da pluralidade cultural que integra os Parâmetros Curriculares Nacionais” (MEC, 2001, p. 7).

[Nesse sentido, abordando o tema da pluralidade cultural, os Parâmetros Curriculares Nacionais de Pluralidade Cultural⁶ afirmam que “as culturas são produzidas pelos grupos sociais ao longo de suas histórias, na construção de suas formas de subsistência, na organização da vida social e política, nas suas relações com o meio e com outros grupos, na produção de conhecimentos, etc.” (BRASIL, 1997b, p. 20).

[O PCN explicita ainda que “[...] as produções culturais não ocorrem ‘fora’ de relações de poder [...]” (BRASIL, 1997b, p. 2). No entanto, essa abordagem da cultura é limitada, pois, conforme nos diz Valente (2003, p. 29), “[...] o texto limita-se a considerar que as produções culturais, constituídas e marcadas por essas relações de poder, envolvem o processo de reformulação e resistência. Desse modo, são suavizados os processos de dominação, de repressão, de homogeneização, sem os quais a reação não poderia ser compreendida”.

Segundo Gusmão (2000), a cultura envolve a dimensão de poder entre grupos e a construção de significados de acordo com o vivido e o percebido pelos sujeitos envolvidos. A vivência, a percepção e a representação do real estão permeadas por relações que hierarquizam os sujeitos e lhes atribuem posições diversas e mesmo opostas no contexto social. No entanto, a suavização dos processos de dominação em que a produção cultural está imersa pode levar a uma instrumentalização da cultura, o que pode conduzir a um olhar que vê apenas uma dimensão de “produção

⁶ A partir de agora nos referiremos aos Parâmetros Curriculares Nacionais de Pluralidade Cultural como PCN.

cultural”, desconsiderando os contextos gerais de classe, ideologia e dominação que influenciam no modo como o místico é vivido e na organização construída socialmente por um grupo.

[Com base nesse entendimento, no livro-texto do Projeto “Uma História do Povo Kalunga” observa-se que os problemas referentes ao conceito de cultura no qual se baseia não garantem de fato a valorização, o reconhecimento e o respeito devidos à comunidade Kalunga de Goiás. Durante a análise do livro-texto, foram elencadas concepções e leituras “flutuantes” em relação à realidade vivenciada pela comunidade estudada. Chamamos de “flutuantes” porque não garantem de fato que se desenvolva na prática pedagógica das escolas um trabalho de verdadeiro reconhecimento e valorização da diversidade que a comunidade Kalunga possui em relação à sociedade e a si próprios. Um exemplo é a concepção de isolamento da comunidade. Em alguns trechos, ao se contar a história da comunidade Kalunga, transmite-se a idéia de que houve um período em que “os Kalunga” viviam sem contato algum com a sociedade envolvente, fechados nas serras e vãos da chapada dos Veadeiros. “Porque, nessa época [século XVIII], tanto os índios como os negros estavam *isolados* naquele mundo de serras e rios” (MEC, 2001, p. 26, grifo nosso).

De acordo com Baiocchi (1999), a comunidade Kalunga, desde sua fundação com o primeiro núcleo (século XVIII), sempre manteve contatos com municípios vizinhos e distantes na busca por mantimentos, utensílios e para a venda de seus produtos agrícolas. Além disso, mesmo antes do seu reconhecimento enquanto Sítio Histórico e Patrimônio Cultural (1991), a comunidade recebia em suas festas a sociedade inclusiva representada por políticos e religiosos da região.

Amorim (2002), em análise das representações da mídia e de representantes dos municípios vizinhos sobre os agrupamentos da comunidade Kalunga, relata que, mesmo em relação com outras comunidades rurais da região, “os Kalunga” eram tidos como um povo isolado e que mantinham muitos costumes incivilizados e primitivos. Segundo a autora, essa representação perpassa

uma visão preconceituosa em relação à comunidade não só pelo fato de ser rural, mas devido à sua composição majoritariamente negra e à história que remonta aos negros africanos que foram escravizados.

O povo Kalunga pôde conservar seu modo tradicional de vida porque se manteve de certa forma *isolado*, por muitos e muitos anos. Eles podiam assim preservar suas tradições e seus costumes. Mas, ao mesmo tempo, isso era também o que tornava tão difícil a sua vida. Quando ouvimos as histórias do tempo antigo que os mais velhos contam, quase não podemos imaginar como eles conseguiam enfrentar tantas dificuldades. Por exemplo, para *comprar coisas tão simples* como sal ou panelas de ferro, eles iam [...] até Belém do Pará! [...] (MEC, 2001, p. 37, grifo nosso).

E viajar, naqueles tempos, era uma aventura. Às vezes a viagem até Belém durava um ano inteiro (MEC, 2001, p. 39).

Mas por que era preciso enfrentar tantas dificuldades para comprar coisas *tão simples* como as que traziam de volta da viagem? A tropa até podia sair para lugares menos distantes, para Arraias, Goiânia, Goiás Velho. E às vezes podia encontrar por lá tudo o que necessitava comprar, sal, café, querosene, panelas de ferro, tudo. Mas as *lojas eram pequenas* e a quantidade de coisas que tinham em estoque não chegava para atender as encomendas feitas aos tropeiros. Por isso eles tinham que *fazer o sacrifício e ir até cidades maiores* para fazer aquelas compras. E, *naquele tempo, só havia as capitais. Cidadeszinhas, mesmo que houvesse, era perto delas* (MEC, 2001, p. 40, grifo nosso).

Esses trechos do livro-texto *Uma história do Povo Kalunga* retratam a visão da comunidade Kalunga enquanto povo isolado e que, como consequência desse isolamento, passava por dificuldades e “sacrifícios”, evidenciando a idéia de que, com o reconhecimento enquanto sítio, na década de 90, já não precisavam mais viver nessas condições.

Primeiramente, esse trecho transmite uma idéia de que, isolada, a comunidade Kalunga “sofria” com a distância das cidades

e das capitais quando necessitava comprar “coisas tão simples”. O narrador relata que “quase não podemos imaginar” que a comunidade tenha vivido essa realidade e segue nos relatos posteriores explicando a razão de tais dificuldades.

Retomando Baiocchi (1999), até 1920, 90% da população de Goiás era rural, e conforme relata em seu livro, de acordo com a necessidade de materiais ou alimentos, era preciso ir até as cidades que se localizavam próximas às capitais. Essa situação vivida pela comunidade Kalunga também era a realidade de outras comunidades ou grupos que viviam no meio rural e não apenas dela. É explícito que o narrador da história da comunidade Kalunga no livro-texto é alguém do nosso tempo, da sociedade que fundamenta suas vivências e visões de mundo na concepção de civilização, progresso e desenvolvimento, em contraposição ao universo rural, considerado primitivo, arcaico, atrasado e isolado.

As dificuldades apresentadas “naquele tempo” para a comunidade Kalunga – em termos de aquisição de utensílios e alimentos que hoje são facilmente acessíveis, em termos geográficos, para a população urbana do “nosso tempo” – foram as mesmas para a grande maioria da população de Goiás. No entanto, observa-se que não houve uma leitura mais abrangente da situação socioeconômica-espacial vivida pela comunidade Kalunga, já que tais utensílios e alimentos, “naquela época”, não eram tão simples de serem adquiridos mesmo pela população goiana.

Desse modo, é necessário estar atento sobre o lugar de que falamos e o que produzimos quando realizamos leituras de realidades diversas daquelas que conhecemos, sob o risco de sermos etnocêntricos. Se a vida vivida pela comunidade Kalunga é diferente, é necessário entendê-la no seu contexto. Só em contexto as práticas do grupo adquirem sentido e significado capazes de evitar que sejam consideradas como atrasadas, somente pelo fato de morarem em serras e vãos, ou organizarem a vida de uma forma diferenciada da atualidade e do passado, ou seja, o uso coletivo da terra, os laços de parentesco, a referência à ancestralidade, entre outros. Tal abordagem das vivências da comunidade Kalunga

antes da expansão socioeconômica e do povoamento do estado de Goiás não abrange uma concepção de cultura em suas múltiplas dimensões, já que não explicita todo o contexto social que marcava as viagens “dos Kalunga”. A ausência de uma leitura da cultura, em sua dinamicidade e relação com o todo social e político da época, acaba produzindo interpretações que colocam a comunidade Kalunga enquanto grupo cujo patrimônio cultural é a-histórico, da mesma forma que apenas constatam que se trata de um grupo diferente. Nesse sentido, para entender a vida vivida “dos Kalunga” sem interpretações equivocadas, é primordial “[...] conhecer a realidade onde se vive e está” (GUSMÃO, 2000, p. 387).

[De acordo com Amorim (2002, p. 127), em relação à comunidade Kalunga foram observadas “[...] visões estereotipadas sobre um modelo de organização social diferente [que] trazem à tona os discursos sobre a escala evolutiva no processo de desenvolvimento industrial, sobre a necessidade e a inevitabilidade do ‘progresso’”.

Após 1980, com as denúncias sobre as invasões do território Kalunga e com as lutas engendradas pelo reconhecimento das terras, o grupo passa a ter visibilidade na mídia e a ser alvo de políticas governamentais e não-governamentais, visando à melhoria na qualidade de vida dos moradores (AMORIM, 2002).

No entanto, Amorim (2002) observou que as abordagens da mídia e os objetivos mais amplos das políticas pensadas e desenvolvidas para a comunidade Kalunga se baseavam numa concepção de que, até então, o grupo estava isolado da sociedade/civilização e de seus benefícios, quais sejam: o desenvolvimento, o progresso, a modernidade. Essa concepção coloca a tradição, a história e o patrimônio da comunidade como realidades e construções do passado. A visão da cultura pensada enquanto construção estática e petrificada, um conjunto de práticas, vivências e costumes cristalizados e datados no tempo e no espaço de um suposto isolamento da civilização, faz da cultura apenas produto e não vida vivida e em movimento.

[As concepções de cultura, tradição, história e patrimônio em alguns trechos do livro-texto contrapõem um “tempo” de suposto isolamento e ausência de contato com a sociedade envolvente e os benefícios do progresso e da modernidade que ela traz. Essa contraposição é expressa nos relatos dos conflitos que a comunidade tem enfrentado diante das “políticas de desenvolvimento” e na busca dos direitos enquanto grupo reconhecido e integrado na sociedade brasileira. “São as marcas ruins do progresso e da cidade *chegando* no território Kalunga” (MEC, 2001, p. 67, grifo nosso).

[O termo “chegando” denota que até então a comunidade não estava integrada na sociedade envolvente porque esteve “isolada”, esteve “fora” desse universo mais amplo. “A comunidade Kalunga saía de uma *situação de isolamento e de repente tinha diante dela muitas portas abertas. Cada uma lhe oferecia um caminho diferente de integração* à sociedade brasileira” (MEC, 2001, p. 71, grifo nosso).

A citação expõe que a comunidade Kalunga vivia, supostamente, isolada e que, diante das lutas engendradas e das relações estabelecidas com a sociedade envolvente pela posse da terra e dos benefícios a que tem direito todo cidadão brasileiro, resultam muitas “portas abertas” para a integração. Se a sociedade envolvente concebe que a comunidade Kalunga vivia isolada de tais benefícios do progresso e que agora há vários caminhos para que seja integrada, qual o significado dessa integração? “Ontem” a comunidade era “isolada” e “agora” está sendo “integrada” à modernidade e à civilização? Como dito anteriormente, a noção de “isolamento”, nesse caso, está ligada à vivência do “atraso” manifesto na valorização da tradição pela comunidade Kalunga, expresso num estar voltada para si, como se o mundo além de seus limites não existisse.

A partir dessa leitura, nega-se a cultura própria da comunidade Kalunga, concebida como passado e não como processo dinâmico em permanente reconstrução e, nesse sentido, sua integração se dá pela imposição de um modelo de modernidade e civilização desde fora.

Dessa maneira, é preciso questionar até que ponto a valorização e o respeito à diversidade sociocultural, objetivos expressos no PCN e no Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, buscam de fato uma integração, e, em nome da nação, implicam um diluir das diferenças, um negar da diversidade cultural do grupo. Os responsáveis pela prática pedagógica podem, pela dimensão “flutuante” dos termos e em acordo com a ideologia da sociedade envolvente, acentuar a diferença do *outro* – os Kalunga. Assim, integrá-los pode ser um processo que se faz pelas margens (sem condição de plena cidadania), reforçando os preconceitos em relação à posição socioeconômica de que fazem parte enquanto comunidade rural e negra, para a comunidade e, em especial, para as crianças da comunidade.

A escola, enquanto espaço mediador no processo de integração do chamado diferente à sociedade mais ampla, historicamente, tem sido um espaço cujo objetivo é possibilitar aos alunos o entendimento de que pertencem a uma nação. No entanto, essa ação da escola envolve o apagamento ou a ocultação das experiências vividas pelos alunos por meio de uma dimensão do processo educativo que não é abordada nos Parâmetros Curriculares Nacionais e nem mesmo no livro-texto *Uma história do Povo Kalunga*, tal como afirma Capelo (2003). Diz ela:

Do ponto de vista histórico, a escola se pôs como uma dessas mediações capazes de contribuir no processo constitutivo de subjetividades nacionais, apagando ou ocultando diferenças e desigualdades sociais por meio de controle e regulação dos saberes, fazeres, comportamentos, concepções e especificidades culturais dos diferentes segmentos sociais, particularmente dos despossuídos do meio rural (p. 109).

[No que tange aos que vivem no meio rural, de acordo com Capelo (2003, p. 109-110), “no contexto do século XVIII, eles eram vistos como *os brutos* que precisavam passar por um banho de civilização e disciplina, a fim de que adaptassem suas concepções e condutas àquelas exigidas na cidade, espaço privilegiado da sociedade nacional, moderna e industrial”.

Não diferente dos tempos de hoje, assim como diz a autora, a civilização e a modernidade são projetos oriundos das cidades, do meio urbano, sendo o meio rural e seus modos de vida seus opostos. A escola, enquanto lugar pensado na e pela sociedade urbana e burguesa e instrumento de propagação do modelo de identidade nacional, atua de modo a possibilitar que todos sejam integrados à civilização. No entanto, mesmo imbuída do propósito da igualdade a que todos têm direito, acaba por apagar as culturas que não se identificam com o modelo de vida urbana, branca e ocidental, que em nosso estudo são as comunidades rurais negras (CAPELO, 2003).

[Assim, quando se trata de um projeto de integração do outro, é necessário pensar se implicitamente há nesse discurso um modelo preconcebido de sociedade, cultura e homem negador da diferença. É importante pensar a integração no contexto mais amplo que visa escamotear conflitos para que o projeto capitalista de homem e sociedade tenha espaço de desenvolvimento. É relevante considerar que tipo de integração é esta e seus fins quando seus principais difusores são representantes de uma sociedade injusta. Nesse aspecto, concordamos com Capelo (2003, p. 131), o qual nos diz que, “diante da mundialização e do neoliberalismo, é preciso desconfiar. Em que medida a problemática da diversidade étnica e cultural se põe também uma outra forma de excluir?”. Nesse sentido, que tipo de integração se almeja quando cultura e tradição são consideradas imutáveis? Quais as verdadeiras preocupações de uma sociedade que olha para a história “dos Kalunga” como isolada? Qual o significado da visibilidade legal que acredita que agora ela será integrada à sociedade moderna, civilizada e, por que não, urbana? Vejamos as seguintes passagens do livro-texto: “Que o tempo presente é de transformação, disso ninguém duvida” (MEC, 2001, p. 83). “É possível, sim, juntar o passado com o futuro, a tradição com a modernidade” (MEC, 2001, p. 107).

[Só o presente se transforma? E por que ele se transforma? Porque se fundamenta em experiências que vão sendo constantemente reconstruídas pelos sujeitos. A vivência do homem se dá na relação com outros homens de maneira a ressignificarem suas práticas e porque tais ressignificações estão presentes ao longo da vida deles. Da mesma forma, a tradição e o patrimônio que um grupo possui, enquanto produções culturais de homens em relação entre si, não podem ser vistas como algo que se transmite sem mudanças ou que se perde com o contato com o diferente. No livro-texto há uma preocupação com as mudanças que vêm ocorrendo na comunidade Kalunga, como a que se expressa da seguinte forma: “[...] existem muitos outros modos de integrar a vida do povo Kalunga ao mundo moderno sem perder a tradição de seus antepassados, que formou sua cultura e sua identidade” (MEC, 2001, p. 109).

[Contudo, como diz Bornheim (1987), tradição impõe ruptura, e só se mantém viva porque, no ato de transmitir costumes, práticas, valores e crenças, os sujeitos imprimem suas visões, experiências de mundo, ressignificando a tradição. Assim, tem-se a impressão de romperem com o que estava posto, mas que também foi modificado porque passou pelo mesmo processo de rompimento. Nesse sentido, não devemos preocupar-nos com as mudanças pelas quais a comunidade Kalunga está sujeita pelos contatos atuais que mantém com a sociedade envolvente. Primeiramente, porque a comunidade sempre manteve contatos com a sociedade que a circunda e, depois, porque seu patrimônio cultural sempre esteve em constante mudança no tempo e no espaço e só por isso persistem. O que deve ser pensado e deve ser objeto de preocupações maiores é a forma como a sociedade atual pensa “os Kalunga”, sua vida e seus conflitos. A sociedade deve ouvir a comunidade e não impor modos de organização e vivência que lhe são exteriores e desnecessários. Segundo Bosi (1987, p. 44), “se o sistema social é democrático, se o povo vive em condições – digamos, ‘razoáveis’ – de sobrevivência, ele próprio saberá gerir essas condições para que sua cultura seja conservada. Não pela cultura em si, mas enquanto expressão de comunidade, de grupo, de indivíduos-em-grupo”.

A abordagem da cultura, da tradição e do patrimônio da comunidade rural negra Kalunga, a partir do livro-texto do Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, expressa como a prática pedagógica pode cair na mera constatação da diversidade sociocultural. As concepções de história enquanto passado cristalizado e do rural negro enquanto isolado, em contraposição ao presente ou futuro e à civilização/modernidade, podem acarretar perdas substantivas nas realidades culturais de grupos quilombolas. O que colocamos em questão, nesse ponto, é o fato de essas concepções subsidiarem práticas e discursos nas escolas de comunidades remanescentes de quilombos que resultem em folclorização ou reificação dos grupos e de suas práticas, que podem ser concebidas, então, como meros resquícios da escravidão.

Assim, concluímos que o Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, por meio do livro-texto, parte de uma realidade escolar de ausência de diálogo com as comunidades rurais negras. Contudo, na busca de reconhecer a diversidade e se aproximar esses espaços, trata-se de uma proposta inovadora, mas as concepções que fundamentam as práticas pedagógicas orientadas pelo projeto não garantem que, realmente, as comunidades sejam entendidas como territórios ativos e dinâmicos. Seus recursos e os conteúdos que são veiculados na prática pedagógica não dão conta de que o Povo Kalunga não está e nunca esteve isolado. Trata-se de um povo que possui tradições culturais e formas de organização da vida coletiva em constante diálogo com o presente.

Sendo assim, ainda que a iniciativa do MEC possa ser vista como um avanço em termos de proposta educacional, fica em questão as concepções que o fundamentam, o que leva a pensar que a consecução de seus objetivos resulta incerta e limitada. O desafio, portanto, que permanece é o como de fato reconhecer, valorizar e respeitar as comunidades remanescentes de quilombo do Brasil a partir da escola e da prática pedagógica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, Almerindo J. Sociologia da educação não-escolar: reatualizar um objeto ou construir uma nova problemática?. In: ESTEVES, Antônio J. et al. *A sociologia na escola: professores, educação e desenvolvimento*. Porto: Afrontamento, s.d., p. 83-96.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal, terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH, Centro de Cultura Negra do Maranhão – Projeto Vida de Negro, 1996, p. 11-19.

AMORIM, Cleyde. *Kalunga: a construção da diferença*. 2002. Tese (Doutoramento) — FFLCH, USP.

ARRUTI, José M. P. *Etnias federais: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no baixo São Francisco*. 2002. Tese (Doutorado em antropologia social) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BAIOCCHI, Mari de N. *Negros de cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Kalunga – Povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BENDAZZOLI, Sirlene. *Construção da identidade entre as crianças negras de Helvécia (BA)*. 2000. Dissertação (Mestrado em educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo.

BORNHEIM, Gerd. O conceito de tradição. In: BORNHEIKM, Gerd et al. *Cultura brasileira – Tradição contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, Funarte, 1987, p. 13-29.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORNHEIKM, Gerd et al. *Cultura brasileira – Tradição contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, Funarte, 1987, p. 31-58.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988*, 16a ed. São Paulo: Saraiva, 1997.

CAPELO, Maria Regina C. Diversidade sociocultural na escola e a dialética da exclusão/inclusão. In: GUSMÃO, Neusa M. M. de (Org.). *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003, p. 107-134.

GOOFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manifestação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, jan.-jun. 2003.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, 1996a.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. Da antropologia e do direito: impasses da questão negra no campo. *Palmares em Revista*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, n. 1, p. 1-13, 1996b.

_____. Desafios da diversidade na escola. *Revista Mediações*, Londrina, v. 5, n. 2, p. 9-28, jul.-dez. 2000.

_____. Herança quilombola: negros, terras e direitos. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Edufal, 2001, p. 337-349.

LEITE, Ilka B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Textos e Debates*, Florianópolis: UFSC, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, n. 07, 2000.

MARQUES, Sônia M. dos S. *Escola, práticas pedagógicas e relações raciais: a comunidade remanescente de quilombo de São Miguel*. Negro e educação – Identidade negra. Pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil. Rio de Janeiro: Anped, Ação Educativa, 2003, p. 159-170.

MEC. *Uma história do Povo Kalunga*. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

MOURA, Maria da G. da V. *Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros – O currículo invisível da festa*. 1997. Tese (Doutorado em educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. A. O. (Org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: Eduff, 2004, p. 15-34.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985, p. 67-93.

NUER. Regulamentação de terras de negros no Brasil. *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997.

O'DWYER, Eliane C. “Remanescentes de quilombos” na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Edufal, 2001, p. 301-320.

OLIVEIRA, Rachel de. Projeto “Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil”: em ensaio de ações afirmativas. In: GONÇALVES E SILVA, Petronilha B.; SILVÉRIO, Valter R. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Inep, 2003, p. 246-264.

PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

QUEIROZ, Renato. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. 1983. Tese (Doutorado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

RATTZ, Alecsandro J. P. Conceição dos Caetano: memória coletiva e território negro. *Palmares em Revista*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, n. 1, p. 97-115, 1996.

REIS, M. C. G. *Escola e contexto social: um estudo de processos de construção de identidade racial numa comunidade remanescente de quilombo*. 2003. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

REX, John. *Raça e etnia*. Lisboa: Estampa, 1988.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: TB, n. 93, p. 175-203, 1995.

SILVA, Ana C. da. *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*. Salvador: Edufba, 2001.

SILVA, Eva A. da. *Presença e experiência da mulher negra professora em Araraquara (SP)*. 2003. Dissertação (Mestrado em educação) – Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas.

SOUZA, Neusa S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Ser negro no Brasil hoje*. São Paulo: Moderna, 1987.

_____. Conhecimentos antropológicos nos parâmetros curriculares nacionais: para uma discussão sobre a pluralidade cultural. In: GUSMÃO, Neusa M. M. de. *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003, p. 18-46.