

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

**SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE
E AS REDES DE CONSUMO
KALUNGA**

Thais Alves Marinho

2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA



SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE
E AS REDES DE CONSUMO
KALUNGA

Thais Alves Marinho

2013

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE E AS REDES DE CONSUMO KALUNGA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Sociologia

Aluna: Thais Alves Marinho
Orientador: Dr. Edson Silva de Farias

Brasília, janeiro de 2013.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

THAIS ALVES MARINHO

TESE DE DOUTORADO

“SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE E AS REDES DE CONSUMO KALUNGA”

Orientador : Prof. Dr. Edson Silva de Faria

Banca:

Prof. Dr. Paolo Totaro (Unisinos)
Prof. Dr. Clóvis Carvalho Britto (UEG)
Prof. Dr. Fabrício Neves (UnB)
Prof^a. Dr^a. Sayonara Leal (UnB)
Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa ...(Suplente – Sol/UnB)

Ao Cícero e à Cecília, meus amados filhos,
que tanto me motivam e inspiram.

“Gradualmente foi se revelando pra mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira.”

Friedrich Nietzsche

Agradecimentos

Agradeço aos moradores da comunidade Kalunga que não só proporcionaram a realização dessa Tese, com depoimentos, relatos, contando “causos”, durante as “prosa”, como me acolheram carinhosamente me tratando como um membro da família, com uma enternecida prestatividade, sempre me guiaram, auxiliaram, compartilharam e aconselharam. À Dona Valeriana, Domingas, Ismael, Renivan e Ivan, Amiran e Zé (*im memorium*), que acolheram a mim e meu filho, Cícero, em suas casas. Dividiram conosco alimento, teto, respeito, confiança e amor. Às amigas Marlene, Oflia, Ducimar, Domingas, Renivan, Lina, Genize, Sideni, Washington, Amiran, Mochila e ao amigo Rogério, que tornaram a minha estadia mais divertida e rica com seu grande senso de humor, perenes risadas e sinceros depoimentos. A todos que entrevistei especialmente Alaíde, João, Domingos, Abel, seu Bertolino, Dona Jeroma e Pedro, Nivaldo e Maria, Emídio e Ana, Elza, Jandira, Daniel, Guilherme, Florentino, Valentina, Ester, Cirilo, Bel, Lucilene, Dalila, Celina, Cinésia, Jânes, Jura e Benícia que compartilharam comigo preciosas histórias.

Agradeço meu orientador Edson Silva de Farias pela liberdade, orientação, encorajamento e amizade ao longo desse processo acadêmico. Agradeço à minha amiga Marjorie, Ana Carolina e Jakelline, que além de sempre proporcionar tantos momentos de alegria, diversão e amizade, sempre estiveram presentes para escutar e solucionar os inúmeros tropeços dessa empreitada. Aos queridos amigos sociólogos Rogério José de Almeida, Eduardo Ribeiro, Clóvis Carvalho Britto, Emiliano Rivello e Josie Paz pelas trocas de ideias, informações, livros, favores, alegrias, experiências únicas vividas durante as viagens à Brasília e durante as aulas.

A todos os integrantes do Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento que se tornaram parte da família, contribuindo não apenas com o crescimento intelectual, mas também pessoal. Especialmente Núbia Moreira, Élder P. Maia, Rosevelt, Milene, Salete, Clóvis e Maria Celeste que se tornaram grandes amigos.

Agradeço a toda minha família, minha mãe Lucimar, pelo apoio, amor, amizade, interesse, diálogo e paciência, durante toda minha existência, inclusive durante as idas ao campo, ao meu pai Wilson, sempre disposto a solucionar os problemas da vida cotidiana. Especial agradecimento ao meu companheiro Gustavo que além de excelente pai e marido, é um importante interlocutor intelectual, sem sua dedicação e apoio nada disso teria sido possível, obrigada por continuar me lembrando que o amor também faz

parte do sucesso. Agradeço ao Cícero e à Cecília, meus amados filhos, que são a inspiração dessa incursão sociológica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, especialmente aos professores Carlos Benedito Martins, Mariza Veloso Motta Santos, Lourdes Maria Bandeira, Cristiane Girard Ferreira Nunes, Tânia Cristina Alves Siqueira, Marcelo Rosa, Eurico Antônio Gonzales, Maria Angélica Brasil Gonçalves Madeira, e aos secretários Evaldo, Márcia e Patrícia pela prestatividade, competência e encorajamento.

Ao professor Paolo Totaro, Clóvis Carvalho Britto, Fabrício Neves, Sayonara Leal e Joaze Bernardino por aceitarem dividir seus conhecimentos com o intuito de aperfeiçoar esse trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, que foi fundamental para conclusão deste trabalho, disponibilizando minha bolsa de estudos de abril de 2008 a julho de 2012.

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN – Ação Direta de Inconstitucionalidade
AGU – Advocacia Geral da União
ANCLIVECA–GO – Associação Nacional de Clínicos Veterinários de Pequenos Animais- Goiás
AQK – Associação do Quilombo Kalunga
ASQ – Agenda Social Quilombola
ATER – *assistência técnica e extensão rural*
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
BRICS – Brasil, China, Índia, Rússia e África do Sul,
CAIXA – Caixa Econômica Federal
CALC – Cúpula da América Latina e do Caribe sobre Integração e Desenvolvimento
CDA – Coordenação de Desenvolvimento Agrário–BA
CEASA – Centro de Abastecimento S.A.
CELAC – Comunidade dos Estados Latino-americanos e Caribenhos
Celg – Energia e das Centrais Elétricas de Goiás
CEROF – Centro de Oftalmologia do Hospital das Clínicas de Goiás
CET/UnB – Centro de Estudos em Turismo da Universidade de Brasília
CFB – Constituição Federal do Brasil
CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
CONIR – Conselho Estadual da Igualdade Racial
CREI – Centro de Referência Estadual da Igualdade
CSN – Companhia Siderúrgica Nacional
DEM – Democratas
EIA – Estudo de Impacto Ambiental
ELETROBRÁS – Centrais Elétricas Brasileiras S.A
ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A
EMATER–GO – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Goiás
FBB – Fundação Banco do Brasil
FCP – Fundação Cultural Palmares
FCP – Fundação Cultural Palmares
FHC – Fernando Henrique Cardoso
FIPIR – Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial
FMI – Fundo Monetário Internacional
FUBRA - Fundação Universidade de Brasília
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FURNAS – Furnas Centrais Elétricas S.A.
GLBTT – gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transsexuais
GTI – Grupo de Trabalho Interministerial
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio ambiente
IBAS – Índia, Brasil e a África do Sul
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDATERRA – Instituto de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INTERPI – Instituto de Terras do Piauí.
ITERBA – Instituto de Terras da Bahia
ITERMA – Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
ITERPA – Instituto de Terras do Pará
ITESP – Instituto de Terras do Estado de São Paulo
LULA – Luiz Inácio Lula da Silva
MC – Ministério das Comunicações
MCIDADES – Ministério das Cidades
MCT – Ministério da Ciência e Tecnologia
MD – Ministério da Defesa
MDA – o Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDGs – UN Millennium Development Goals/Objetivos de Desenvolvimento do Milênio das Nações Unidas
MDSCF – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
ME – Ministério do Esporte
MEC – Ministério da Educação
MIN – Ministério da Integração Nacional
MinC – Ministério da Cultura
MJ – Ministério da Justiça
MME – Ministério de Minas e Energia
MME – Ministério do Meio Ambiente
MNU – Movimento Negro Unificado
MP – Ministério do Planejamento
MPS – Ministério da Previdência Social
MS – Ministério da Saúde
MTE – Ministério do Trabalho e Emprego
MTUR – Ministério do Turismo
OIT – Organização Internacional do Trabalho
OMC – Organização Mundial do Comércio
ONG – Organizações não governamentais
ONU – Organização das Nações Unidas
OPEP – *Organização dos Países Exportadores de Petróleo*
OSCIP - *Organização da Sociedade Civil de Interesse Público*
PBQ – Programa Brasil Quilombola
PCH – Pequena Central Hidrelétrica
PETROBRÁS – Petróleo Brasileiro S/A
PFL – Partido da Frente Liberal
PLANFOR – Plano Nacional de Qualificação Profissional
PMDB – *Partido do Movimento Democrático Brasileiro*
PRONAGER – Programa Nacional de Geração de Emprego e Renda
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
RIMA – Relatório do Impactos do Meio Ambiente
SEAGRO – Secretaria de Estado da Agricultura, Pecuária e Irrigação de Goiás
SEAP – Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca
SEBRAE – Serviço Brasileiro de apoio às Micro e Pequenas empresas
SECOMT – Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais
SEDH – Secretaria Especial de Direitos Humanos
SEHAF – Secretaria de Estado de Habilitação e Assuntos Fundiários–RJ

SEMARH – Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos de Goiás
SEMIRA – Secretaria de Estado de Políticas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial de Goiás
SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
SEPPIR – Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPM – Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
SPU – Secretaria de Patrimônio da União
SUPPIR - Superintendência de Promoção e Igualdade Racial –
UFG – Universidade Federal de Goiás
UNASUL – União de Nações Sul–Americanas
UnB – Universidade e Brasília
UNCT – United Nations Country TEAM
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura.
USAID – United States Agency for International Development
WWF – *World Wildlife Fund*

SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE E AS REDES DE CONSUMO KALUNGA

Resumo: A comunidade Kalunga, localizada no nordeste do Estado de Goiás, tem se mobilizado na reorganização identitária, por meio da reafirmação étnica em torno do ícone quilombola, sustentada pelo etnônimo Kalunga desde o envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi e da participação do movimento negro na década de 1980, que contribuíram ambos para a elaboração do artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios da Constituição Federal Brasileira de 1988. Em 2004 esse grupo tradicional foi tomado como plano piloto para o reconhecimento e regularização fundiária no governo de Lula, o que intensificou o processo de etnicização. Essa tese visa descortinar o processo de politização da identidade Kalunga, sua relação com a territorialidade e com os atuais nexos de coordenação de governança no campo étnico-quilombola, por meio de uma etnografia do consumo na comunidade. A hipótese é que por meio das dinâmicas identitárias e das redes de consumo instauradas, podemos analisar como as ações e as percepções do indivíduo Kalunga são condicionadas (e/ou condicionantes) pela liberdade, pelas relações de poder propiciadas pela lógica do campo étnico-quilombola e pela posição que nele ocupam. Isso porque os indivíduos Kalunga, enquanto agentes, são dotados de um senso prático de classificações de percepções, que é produto de uma estrutura profunda, delimitada pela incorporação de um *habitus* gerador historicamente localizado, mas que varia no tempo e no espaço, e que condiciona as aquisições mais novas pelas mais antigas, segundo os arbítrios miméticos que compõem a subjetividade humana. Essa maleabilidade da subjetividade leva a diferentes formas de organização para o consumo e para o uso dos bens entre os Kalunga, que variam de estratégias de diferenciação, na acepção de Baudrillard, no caso dos criadores de gado, à estratégias de distinção, na acepção de Bourdieu, no caso dos agricultores.

Palavras-chave: Identidade, consumo, subjetividade, etnicização, multiculturalismo

SUBJECTIVITY, IDENTITY AND KALUNGA'S NETWORKS CONSUMER

Abstract: The Kalunga community, located in the northeast of the state of Goiás, has mobilized their locals to reorganize their identities through the ethnic reaffirmation, sustained by the maroon icon and through the ethnonym Kalunga since the involvement of anthropologist Mari Baiocchi and of the black movement in the 1980s, which both contributed to the prevail of the Article 68 of the Acts of the Transitional Constitutional Devices of Brazilian Federal Constitution of 1988. In 2004 this traditional group was taken as a pilot plan for recognition and earth regularization under Lula's government, which deepened the etnicization's process. This thesis aims to unveil this process of politicization of identity Kalunga, its relation to territoriality and the current nexus of governance in the ethno-maroon's field, through the consumption's practices ethnography of the community. The hypothesis is that by means of identity dynamics and by the launched networks of consumption, we can analyze how the actions and perceptions of the individuals Kalunga are conditioned (and/or are the basis by) through freedom, through the power relations offered by the logic of ethnic-maroon-field and through the position that each one occupies in it. This is because individuals Kalunga, while agents, are provided with a practical sense of ratings perceptions, which are the product of a deep structure, shaped by the incorporation of a located historically generator *habitus*, but it varies in time and space, and conditionates the new acquisitions among the olders ones, according to the force of mimetic abilities that comprise human subjectivity. This maleability of subjectivity leads to different forms of organization for the consumption and use of goods among Kalunga, ranging from differentiation strategies, within the meaning of Baudrillard, in the case livestock, to distinctions strategies, within the meaning of Bourdieu, in the case of farmers.

Keywords: Identity, consumption, subjectivity, ethnicization, multiculturalism

SUBJETIVIDAD, IDENTIDAD Y REDES DE CONSUMO KALUNGA

Resumen: La comunidad Kalunga, situada en el noroeste del estado de Goiás he mobilizado una reorganización identitaria a favor de la reafirmación étnica, sostenida por el icono marrón y por el etnónimo Kalunga, desde la participación de la antropóloga Mari Baiocchi y del movimiento negro en la década de 1980, siendo que los dos he posibilitado la composición del artículo 68 de los Hechos de los dispositivos constitucionales transitorias de la Constitución Federal de Brasil de 1988. En 2004 este grupo tradicional fue tomado como plan piloto de reconocimiento y titulación en gobierno de Lula, o que intensificó el proceso de etnicización. Esta tesis tiene como objetivo dar a conocer el proceso de politización de la identidad Kalunga, su relación con la territorialidad y el nexo actual de coordinación en el ámbito de la gobernanza etno-marrón, a través de una etnografía del las practicas de consumo en la comunidad. La hipótesis es que, por medio de la dinámica de la identidad y de las redes de consumo hincadas, podemos analizar cómo las acciones y percepciones del individuo Kalunga están condicionados por (y/o son condicionantes de) la libertad, por las relaciones de poder inducida por la lógica del campo étnico-marrón y por la posición que ocupan en él. Esto es porque los individuos Kalunga, mientras agentes, son facultados con un sentido práctico de clasificación de las percepciones, que son el producto de una estructura profunda, señalada pela incorporación de un habitus generador históricamente situado, pero que varía en el tiempo y el espacio, y que condiciona las adquisiciones más jóvenes por las más antiguas, de acuerdo con los testamentos miméticos que componen la subjetividad humana. Esta maleabilidad de la subjetividad conduce a diferentes formas de organización para el consumo y uso de bienes entre Kalunga, que van desde las estrategias de diferenciación en el sentido de Baudrillard, en el caso de la ganadería, las estrategias de distinción en el sentido del Bourdieu, en el caso de los agricultores.

Palabras clave: Identidad, consumo, subjetividad, etnicización, multiculturalismo

SUBJECTIVITÉ, IDENTITÉ ET RÉSEAUX DE CONSOMMATION KALUNGA

Résumé: La communauté Kalunga, située au nord-est du État de Goiás, a été engagé dans la réorganisation de l'identité, à travers de la réaffirmation ethnique dans l' icône quilombola, soutenue pour l'ethnonyme Kalunga depuis l'engagement de l'anthropologue Mari Baiocchi et la participation du mouvement noir dans les 80, tous les deux ont contribué pour la rédaction du article 68 des Actes des Dispositifs Constitutionnels Transitoires de la Constitution Fédérale Bresilienne de 1988. En 2004, cette groupe a été pris comme un plan pilote pour la reconnaissance et la régularisation au gouvernement de Lula, ce qu'a intensifié le processus d'ethnisation. Cette thèse vise à dévoiler le procès de politisation de l'identité Kalunga, sa relation avec la territorialité et avec l'interface de la coordination dans le domaine de la gouvernance ethno-quilombola, à travers d'une ethnographie de la consommation dans la communauté. L'hypothèse est que à travers des dynamiques identitaires et les réseaux de consommation introduit, nous pouvons analyser la manière dont les actions et les perceptions de l'individu Kalunga sont conditionnés (ou que conditionne) pour la liberté, pour les relations de domaine présenté par la logique du champ ethno-quilombola et pour la position qu'ils occupent dans celui-ci. Ceci parce que les individus Kalunga, tandis que les agents sont munis d'un sens pratique des perceptions notations, que comprendre le produit d'une structure profonde, délimitée pour l'incorporation d'un générateur habitus historiquement située, mais qui varie dans le temps et l'espace, et que conditions les acquisitions plus nouvelles pour les plus anciennes, selon les volontés mimétiques comprenant la subjectivité humaine. Cette malléabilité de la subjectivité conduit à différentes formes d'organisation pour la consommation et l'utilisation des marchandises entre Kalunga, allant des stratégies de différenciation au sens de Baudrillard, dans le cas du bétail, les stratégies de distinction au sens de l'Bourdieu, dans le cas des agriculteurs

Mots-clés: Identité, consommation, subjectivité, ethnisation, multiculturalisme.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
DESVENDANDO O ÓBVIO	27
O ÓBVIO E OS SUJEITOS DA PESQUISA	32
PODER E SABER – ALÉM DO ÓBVIO.....	47
A PESQUISA – CONSTRUINDO NOVOS ÓBVIOS	52
A TESE.....	58
SEÇÃO 1 – MIMESIS - SUBJETIVIDADE E DIFERENÇA	62
CAPÍTULO 1 – A METAFÍSICA – CORPO–CONSCIÊNCIA–CULTURA	65
1.1 – O PENSAMENTO SUBSTANCIALISTA E A MIMESIS	73
1.2 – PENSAMENTO FUNCIONALISTA E RAZÃO	80
1.3– O INCONSCIENTE, O CONSCIENTE E AS EMOÇÕES.....	85
1.4 – A SUBJETIVIDADE E OS LIMITES DA METAFÍSICA	92
CAPÍTULO 2 - AS CIÊNCIAS NATURAIS E A SUBJETIVIDADE: Entre a Genêse e a Epigenêse	98
2.1 – A PRECEDÊNCIA DO SISTEMA VOLITIVO E A FAMÍLIA	107
2.2 – MÍMESIS, VOLIÇÃO E APRENDIZADO	113
2.3 – LINGUAGEM: CONSCIÊNCIA PRÁTICA E DISCURSIVA.....	118
2.4 – AS EMOÇÕES E A VIDA SOCIAL	121
2.5 – A MÍMESIS, A LINGUAGEM E AS AÇÕES.....	128
2.6 – O CÉREBRO E A MENTE	132
2.7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 1.....	148
SEÇÃO 2 – MEMÓRIA – A MODERNIDADE ATUAL COMO FRUTO DE AFINIDADES ELETIVAS	162
1 CAPÍTULO 1 DA ESCRAVIDÃO, AO EMBRANQUECIMENTO	183
1.1 – ILUMINISMO E SISTEMAS IDEOLÓGICOS NO BRASIL COLÔNIA.....	184
1.1.1 – Família, Escola e Cultura no Brasil Império.....	185
1.1.2 – A Diferença Está na Cor – A Formação Dos Quilombos.....	188
1.1.3 – A abolição e a perpetuação do racismo	192
1.1.4 – A Distribuição do Poder	195
1.2 – ALTERIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS NO BRASIL.....	198
1.2.1 – A Discriminação e o Embranquecimento	200
1.2.2 – Os Modernistas, A Umbanda E O Embranquecimento	202
1.2.3 – Sofrimento, Despreparo e Democracia Racial.....	205
1.2.4 – O Projeto Unesco e o mito da Democracia Racial	207
1.3 – A ESCOLA, O NEGRO E A MODERNIDADE	209
1.4 – O MERCADO DE TRABALHO, O NEGRO E A MODERNIDADE	212
1.4.1 – As comunidades negras rurais – Terras de Preto e Quilombos.....	214
1.5 – A MODERNIDADE NO BRASIL	215
CAPÍTULO 2 – CIDADANIA, NEGOCIAÇÃO, FAMÍLIA	218
2.1 – MOVIMENTO NEGRO	220
2.2 – O NEGRO EM GOIÁS.....	222
2.3 – QUILOMBOS EM GOIÁS	227
2.4 – AS ORIGENS DAS FAMÍLIAS KALUNGA E A TERRITORIALIDADE	230
2.5 – PROPRIETÁRIOS, DONOS DA TERRA E “NEGROS DE VERDADE”~	233
2.6 – OS QUALIFICADOS E OS NEGROS DE VERDADE: RACISMO E EMBRANQUECIMENTO NOS KALUNGA.....	236
2.7 – DO ISOLAMENTO AO CONTROLE DO CONTATO À INVIZIBILIZAÇÃO	245
2.8 – NOVAS ESTRATÉGIAS PARA OS NEGROS – A ESSENCIALIZAÇÃO DO AFRODESCENDENTE	251
2.9 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 2.....	255

SEÇÃO 3 – LINGUAGEM –CAMPO ÉTNICO QUILOMBOLA	259
1 CAPÍTULO 1 - O CAMPO ÉTNICO–QUILOMBOLA	265
1.1 – QUEM REGULAMENTA O CAMPO	267
1.2 – O QUE É REMANESCENTE DE QUILOMBO MESMO?.....	269
1.3 – TEORIAS DA ETNICIDADE E LEGISLAÇÃO BRASILEIRA	270
1.4 – MOVIMENTO QUILOMBOLA.....	277
1.5 – AS LIDERANÇAS E A ETNICIZAÇÃO.....	279
1.6 – REDES INTERNACIONAIS	282
1.7 – PATRIMONIALIZAÇÃO E MULTICULTURALISMO	284
1.8 – REDES NACIONAIS E O DECRETO 4.887 – AUTO–ATRIBUIÇÃO	288
1.9 – OS OPOSITORES: ENTRE A POLÍTICA, A IDEOLOGIA, O PODER E A ALIENAÇÃO	290
CAPÍTULO 2. – DEPOIS DO DECRETO 4.887	298
2.1 – O GOVERNO FEDERAL.....	298
2.2 – Planos Pluri–Anuais (2000–2015).....	301
2.2.1 – PPA 2000–2003.....	301
2.2.2 – PPA 2004–2007.....	305
2.2.3 – PPA 2008–2011.....	310
2.2.4 – PPA 2012–2015.....	312
2.3 – ORGANISMOS INTERNACIONAIS	313
2.4 – GOVERNO ESTADUAL.....	317
2.4.1 - Movimento Negro e Quilombola em Goiás.....	320
2.5 – AUTONOMIA LOCAL.....	321
2.6 – OS PROJETOS DA ACADEMIA.....	322
2.6.1 – Encontro Kalunga	332
2.7 – O ETNOTURISMO KALUNGA	334
2.7.1 – O Engenho II	339
2.8 – IDENTIDADE ÉTNICA	342
CAPÍTULO 3 IDENTIDADE, CONSUMO E SUBJETIVIDADE	350
3.1 – A REPERCURSÃO DA ETNICIZAÇÃO	351
3.2 – A CARA DO CONSUMO KALUNGA: DISTINÇÃO E DIFERENCIAÇÃO	357
3.3 – USOS E COSTUMES: A IDENTIDADE E O CONSUMO.....	364
3.4 – CONSUMO, ESTÉTICA.....	367
3.5 – DOS TROPEIROS DO PASSADO AOS COMERCIANTES DO PRESENTE.....	373
3.6 – VESTUÁRIOS KALUNGA.....	374
3.7 – OS BENS CONSUMIDOS	380
3.8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 3.....	389
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	399

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE KALUNGA.....	22
FIGURA 2 - REGIÕES PESQUISADAS ENTRE 2004-2012	37
FIGURA 3– ARAPUCA PARA PEGAR PÁSSAROS.....	71
FIGURA 4- PLANTA KALUNGA, UTILIZADA COMO MEDICINAL E QUE DEU NOME À COMUNIDADE	71
FIGURA 5 - FLORES DE PEQUI AOS PÉS DA ÁRVORE.	72
FIGURA 6 - BOTIJAS KALUNGA.	75
FIGURA 7 - ARTIFÍCIO - INSTRUMENTO FEITO DE CHIFRE DE GADO, PARA FAZER FOGO. NECESSITA AINDA DE ALGODÃO, CORTIÇA, UMA PEDRA E UM PEDAÇO DE METAL.	75
FIGURA 8- VIOLA KALUNGA FEITA DO BRAÇO DO BURITI, CRINA DE CAVALO OU MULA E COLA RETIRADO DA SEIVA DE UMA PLANTA DA REGIÃO.	76
FIGURA 9 - VASSOURA DE BURITIRAMA KALUNGA	76
FIGURA 10 - NOVENA DURANTE O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO	77
FIGURA 11 - COGITO E PRÉ-COGITO	84

FIGURA 12– CASA DE PAU A PIQUE, COM FOGÃO A LENHA, AO LADO RECENTEMENTE FOI CONSTRUÍDA UMA CAUSA MAIS PERMANENTE DE ADOBE. NESSE CASO A FAMÍLIA CONTINUOU USUFRUINDO DA CASA DE PAU A PIQUE.	95
FIGURA 13 – SISTEMA NERVOSO HUMANO.....	98
FIGURA 14 - FORMAÇÃO DA FLOR DA VIDA.....	105
FIGURA 15 - SISTEMA DE RECOMPENSA.....	111
FIGURA 16 - CONEXÕES SINÁPTICAS ENTRE NEURONIOS SE INTENSIFICANDO APÓS AUMENTOS DE ESTÍMULOS CONSTANTES	115
FIGURA 17 – À ESQUERDA MEIO INTRA-CELULAR E À DIREITA MATRIZ EXTRA-CELULAR, QUE ADQUIRE IDENTIDADE AO LONGO DO DESENVOLVIMENTO ONTOGENÉTICO, ADQUIRINDO ROTINAS E PADRÕES DE ORGANIZAÇÃO METABÓLICA E NEURONAL, QUE DELIMITAM O TOM DA MENTE.....	135
FIGURA 18 - FORMATO HIPOTÉTICO DA SUBJETIVIDADE NUM MODELO EPIGENÉTICO E SOCIOGENÉTICO.	150
FIGURA 19 - RELAÇÃO PROEMIAL – CUBO DE METRATON.....	150
FIGURA 20 – TRAJETÓRIAS POSSÍVEIS, SEGUINDO A SEQUÊNCIA DE FIBONACHI E QUE CONTÉM OS SÓLIDOS PLATÔNICOS....	150
FIGURA 21 - NEUROTRANSMISSORES	180
FIGURA 22 - "REZADORES" AOS PÉS DO ALTAR DURANTE A NOVENA DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO.....	239
FIGURA 23 - SANTOS DA CAPELA DO MOLEQUE	239
FIGURA 24 - SUSSA AOS PÉS DO MASTRO	239
FIGURA 25 - SUBIDA DO MASTRO DE SÃO GONÇALO	239
FIGURA 27 - LIDERANÇAS KALUNGA DE TERESINA E CAVALCANTE NO INCRA/DF. (CIRILO, ESTHER, CESARINO, LUCILENE)	292
FIGURA 26 - REIVINDICAÇÕES DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA NO INCRA/DF – 30/09/2011.....	292
FIGURA 28 - PIRÂMIDE DE MASLOW	353
FIGURA 29 - BOLO JÁ ASSADO.....	356
FIGURA 31 - CARNE SECANDO SOB O CALOR DO FOGÃO À LENHA	356
FIGURA 30 - FEIJÃO VERDE SENDO COZIDO	356
FIGURA 32 - BOLO DE FARINHA DE TRIGO E OVOS SENDO ASSADO NA PANELA.....	356
FIGURA 33 - NOIVA DANÇANDO COM UM KALUNGA.	363
FIGURA 34 - NOIVO E NOIVA.....	363
FIGURA 35 - DOIS KALUNGA OBSERVAM CONVIDADO DA NOIVA COMER MACARRÃO INSTANTÂNEO.	363
FIGURA 36 - IRMÃO E MÃE DA NOIVA DANÇANDO FORRÓ.....	363
FIGURA 37 – RESIDÊNCIAS DE FAMÍLIAS KALUNGA NA ZONA URBANA DE CAVALCANTE.....	365
FIGURA 38 - MADRINHA E PADRINHO, JUNTO À CRIANÇA BATIZADA COM UM VESTIDO DE DEPARTAMENTO COM ESTAMPAS DE PERSONAGEM DA WALT DISNEY. AO LADO, A CRIANÇA TRAJANDO O VESTIDO E O CASAQUINHO.	369
FIGURA 39 - MENINAS BATIZADAS, MORADORAS DA CAPELA, TRAJANDO VESTIDOS TRADICIONAIS ADORNADOS COM LAÇOS DE FITAS, MISSANGAS, BORDADOS E RENDAS. FESTEJO DE 2007.	369
FIGURA 40 - PADRINHO E MADRINHA COM O RECÉM-BATIZADO AFILHADO NOS BRAÇOS, NO FESTEJO DE 2011, À ESQUERDA O DETALHE DE SUA ROUPA QUE ACOMPANHA A TENDÊNCIA DA MODA ATUAL. À DIREITA, OUTRO MENINO VESTIDO APÓS O BATIZADO NO FESTEJO DE 2007, CUJA ROUPA FORA CONFECIONADA POR COSTUREIRA LOCAL.	370
FIGURA 41 – ANTENA PARABÓLICA FACILITA O ACESSO A TV EM UMA RESIDÊNCIA NO PRATA, CERCA DE 90 KM DE DISTÂNCIA PELA ESTRADA DE TERRA DE CAVALCANTE.	372
FIGURA 42 - OFICINA DO PROJETO OLHARES CRUZADOS – KALUNGA-GOÍÁS/OUSSOUYE-CASAMANCE SENDO IMPLEMENTADO NA CAPELA DO VÃO DO MOLEQUE EM CAVALCANTE, EM SETEMBRO DE 2007.....	372
FIGURA 43 - PESQUISADORES DA UFG FILMANDO AS CRIANÇAS DA ESCOLA DE DIADEMA EM TERESINA DE GOIÁS, PELO PROJETO QUINTAIS ECOLÓGICOS, EM JULHO DE 2011.	372
FIGURA 44 - TURISTA E CINEASTA FILMANDO AS CRIANÇAS KALUNGA, DURANTE O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO DE 2007.	372
FIGURA 45 - MESA DE SINUCA NO FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO.....	373
FIGURA 46 - EM 2007 HAVIA APENAS ESSA BARRACA DE ACESSÓRIOS E UMA, AO LADO, DE BRINQUEDOS E OUTROS ARTIGOS DO “PARAGUAI”. EM 2011, HAVIAM QUATRO BARRACAS DE ROUPAS E ACESSÓRIOS, ALÉM DE COBERTORES, REDES E MANTAS.....	373
FIGURA 47 - BINGO DESSA BICICLETA DURANTE O FESTEJO E 2011.....	373
FIGURA 48 - MULHERES COM LENÇOS E TRAJES AOS MOLDES KALUNGA, MAS FEITOS COM TECIDOS E ESTAMPAS MODERNAS, DANÇANDO SUSSA E LEVANTANDO POEIRA SOB O MASTRO DE SÃO GONÇALO NO FESTEJO DE 2011, AO FUNDO A CRUZ DA CAPELA.	374
FIGURA 49 – MULHER DURANTE A NOVENA DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO NO FESTEJO DE 2007, NA CAPELA DO VÃO DO MOLEQUE	374
FIGURA 50 - VESTUÁRIO UTILIZADO DURANTE A COLHEITA DO ARROZ, EM 2007, NO CURRIOLA (ACIMA). ABAIXO, OUTRA KALUNGA NUMA ROÇA DA CAPELA.	374

FIGURA 51 - JOVEM KALUNGA USANDO BERMUDA ATÉ OS JOELHOS. NO FESTEJO DE 2007.....	374
FIGURA 52 - NA FOLIA DE REIS EM JANEIRO DE 2011. TRAJES COMPRADOS NA CIDADE, MAS DE ACORDO COM OS GOSTOS ESTÉTICOS LOCAIS.....	374
FIGURA 53 - EM CASA, MORADORA DO CURRIOLA USA VESTUÁRIO TRADICIONAL, FEITO À MÃO, DE ALGODÃO E RENDA, EM 2007.	374
FIGURA 54 - DESCANSANDO DEPOIS DE CHEGAR DE MULA NA ROÇA DE ARROZ DE SEU CUMPADRE, EM 2007, MORADOR DA CAPELA USA CHAPÉU DE PALHA, BOTAS E CAMISETA E CALÇA JEANS.	374
FIGURA 55 - VISITANDO O SOBRINHO, MORADOR DO CURRIOLA, PREFERE BONÉ AO TRADICIONAL CHAPÉU DE COURO OU PALHA.....	374
FIGURA 56 - MORADOR DA CAPELA EM SUA RESIDÊNCIA. SEU BERTOLINO, USA O FAMOSO EMBORNAL, PARA CARREGAR SEU ARTIFÍCIO, FUMO E PALHA.	374
FIGURA 57 - SEU ANTÔNIO, USA TAMBÉM UM EMBORNAL E TAMBÉM UM CHAPÉU DE COURO.	374
FIGURA 58 - UMA MORADORA DA MAIDINHA, POVOADO LOCALIZADO CERCA DE 150 KM PELA ESTRADA DE TERRA DE CAVALCANTE, USANDO UM CORDÃO DE TECIDO NO PESCOÇO, E UMA MORADORA DO ENGENHO II 25 KM DE CAVALCANTE, USANDO ÓCULOS DE SOL E BIJUTERIAS. AMBAS PEGAM CARONA NO CAMINHÃO DA PREFEITURA QUE TEM COMO DESTINO A FOLIA DE REIS QUE SAI DO RIACHÃO TREZE DIAS ANTES CHEGANDO ATÉ A MAIADINHA NO DIA 6 DE JANEIRO DIA DE REIS.	374
FIGURA 59 - À DIREITA APRESENTAÇÃO DE SUSSA NO II ENCONTRO KALUNGA EM 2010 E À ESQUERDA NO I ENCONTRO KALUNGA EM 2009.	374
FIGURA 60 - VENDA DE PRODUTOS TRADICIONAIS EM 2009.	374
FIGURA 61 - TOCANDO SUSSA COM INSTRUMENTOS TRADICIONAIS EM 2009.	374
FIGURA 62 - IMPERADOR E SUA FAMÍLIA DE 2010.	374
FIGURA 63 - BATUQUE NA CAIXA "BRUACA" DE COURO DE VACA EM 2009.	374
FIGURA 64 - OFICINA DE INSTRUMENTOS KALUNGA, MINISTRADA POR UM KALUNGA.	374
FIGURA 65 - OFICINA DE ARTESANATO COM SEMENTES, OFERECIDO NO II ENCONTRO KALUNGA, EM 2010.	374
FIGURA 66 - BONECAS CONFECCIONADAS NA OFICINA DE ARTESANATO, OFERECIDA DURANTE O II ENCONTRO KALUNGA EM 2010.	374
FIGURA 67 - OFICINA "FOTOLATA" OFERECIDA PELO FOTÓGRAFO JOSÉ ROSA, EM 2010.	374
FIGURA 68 - OFICINA DE SUSSA MINISTRADA POR UMA LIDERANÇA DO VÃO DE ALMAS DONA, EM 2010.	374
FIGURA 69 - OFICINA DE DANÇA AFRO, COM UMA PROFESSORA DE BRASÍLIA, EM 2010.	374
FIGURA 70 - KALUNGA APRENDENDO A FAZER TRANÇAS NA OFICINA DO II ENCONTRO KALUNGA, MINISTRADO POR AFRICANAS.	374
FIGURA 71 - AFRICANAS QUE FORAM CONVIDADAS PARA MINISTRAR A OFICINA DE TRANÇAS. SÃO RESIDENTES DE BRASÍLIA E ESTUDANTES DE INTERCÂMBIO DA UNB.	374
FIGURA 72 - TODAS AS CRIANÇAS QUE SERÃO BATIZADAS, ESTÃO NO COLO DAS SUAS RESPECTIVAS MÃES DURANTE A CERIMÔNIA CATÓLICA.	374
FIGURA 73 - JOVENS FOLIÕES TOCANDO OS TRADICIONAIS PANDEIROS E TAMBORES FEITOS DE COURO E BURITI, AO MESMO TEMPO EM QUE CANTAM E COREOGRAFAM A MÚSICA. ESTA É A ÚLTIMA RESIDÊNCIA QUE VISITAM ANTES DE CHEGAR AO ARREIMATE NA MAIADINHA PARA O DIA DE REIS. OS MAIS JOVENS USAM BONÉS, ENQUANTO SÃO ASSISTIDOS PELOS MAIS VELHOS EM TRAJES TRADICIONAIS. HÁ TREZE DIAS ESTÃO ENVOLVIDOS COM OS RITUAIS TRADICIONAIS DA COMUNIDADE, PASSANDO DE CASA EM CASA. EM SEGUIDA SE PREPARAM PARA A SAÍDA, MONTAM SUAS MULAS E SEGUEM PRO ARREIMATE. POR ÚLTIMO, REZAM AOS PÉS DO ALTAR MONTADO NO BARRACÃO COLETIVO DA MAIADINHA.	374
FIGURA 74 - COZINHA DE UMA CASA DA MAIADINHA.....	374
FIGURA 75 - PRATELEIRA DA COZINHA - VASILHAS, BACIAS, COPOS, COLHERES DE PLÁSTICO E ALUMÍNIO NO ARMÁRIO FEITO DO BRAÇO DO BURITI, AO LADO DE UM SUPORTE COM BOTIJA DE BARRO FEITA NA COMUNIDADE, COM ÁGUA FRESCA... 374	374
FIGURA 76 - ISQUEIRO, BACIA, VASILHAMES DE PLÁSTICO E LATAS DE ÓLEO, SENDO REAPROVEITADAS. AO LADO DO FOGÃO À LENHA, RECÉM-REFORMADO.	374
FIGURA 77 - TRANSPORTE DA PREFEITURA EM DIREÇÃO AO VÃO DO MOLEQUE. CARREGAM TUDO QUE ADQUIREM NA CIDADE, INCLUINDO ALIMENTOS, MERCADORIAS, ANIMAIS. NESSA VIAGEM SEGUE UM COLCHÃO DE CASAL E TAMBÉM GALINHAS DENTRO DAS CAIXAS E ATÉ MESMO FILHOTES DE CACHORROS PARA SEREM DISTRIBUÍDOS ENTRE OS MORADORES DO VÃO. O TRAJETO INCLUI A TRAVESSIA DE VÁRIOS RIOS COMO O RIO PRATA, BONITO, O CÓRREGO DAS SOMBRAS, CORRENTINHO, CORRENTE, CURRIOLA ENTRE OUTROS.	374
FIGURA 78 - TRAVESSIA DE MULA NO RIO ESPORCOS RUMO À FOLIA DE REIS, EM JANEIRO DE 2011.....	374
FIGURA 79 - TRAVESSIA DO RIO CURRIOLA NO RETORNO PRA CASA DO FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO DE 2011.	374
FIGURA 80 - CARRO PIFADO À CAMINHO DA MAIADINHA, EM AGOSTO DE 2006.	374

FIGURA 81 - CARAVAN PASSANDO ENTRE OS BARRACOS DO FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO DE 2007. Á FRENTE PALHAS PARA REFORMA DAS BARRACAS, QUE NO RESTO DO ANO FICAM ABANDONADAS.	374
FIGURA 82- CAMINHÕES ALUGADOS PELA PREFEITURA, CAMIONETAS E BICICLETAS EM FRENTE AO BARRACÃO DO IMPERADOR DO FESTEJO DE 2011.	374
FIGURA 83 - CAMIONETAS, ÔNIBUS E PESSOAS SE ACOMODANDO PARA O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO DE 2011. AO FUNDO A CAPELA E MORRO DO MOLEQUE.....	374

ÍNDICE DE TABELAS

TABELA 1 - POVOADOS DA COMUNIDADE KALUNGA - POSSIBILIDADE 1	36
TABELA 2- POVOADOS DA COMUNIDADE KALUNGA - POSSIBILIDADE 2	36
TABELA 3- COGITO E PRÉ-COGITO - RACIONALISMO <i>VERSUS</i> MULTICULTURALISMO.....	85
TABELA 4 - A SUBJETIVIDADE	149
TABELA 5 – TITULAÇÃO DE ÁREAS QUILOMBOLAS.....	268
TABELA 6 - SITUAÇÃO ATUAL DA DESAPROPRIAÇÃO DO TERRITÓRIO KALUNGA.....	309
TABELA 7 - PROJETOS EM EXECUÇÃO NA COMUNIDADE KALUNGA.....	329
TABELA 8 - RANKING DE VISITAÇÃO POR LOCAIS, EM CAVALCANTE	337
TABELA 9 - AÇÕES DESENVOLVIDAS PELA TRAVESSIA ECOTURISMO NO MUNICÍPIO DE CAVALCANTE, GOIÁS.....	338

INTRODUÇÃO

A disposição de buscar o conhecimento social em seu sentido mais geral, sem perder de vista as particularidades e as vicissitudes próprias a cada evento e fenômeno sócio-histórico, torna o trabalho de pesquisa sociológico processual e complexo, porque essa missão requer instrumentos teórico-metodológicos tão arrojados, maleáveis e dinâmicos quanto a própria vida social. Essa empreitada se mostra, na realidade, mais que epistemológica e metodológica, se torna gnosiológica e ontológica, porque ultrapassa a discussão sobre métodos e técnicas de pesquisa para captura do objeto, próprio às ciências, e envolve a avaliação do conhecimento histórico, filosófico e científico, o que requer que reflitamos sobre a natureza e o pensamento da realidade, a partir das relações entre categorias essencializadas pela tradição científica e filosófica como: sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, cultura e natureza, corpo e mente, emoção e razão, consciente e inconsciente, reflexão e vivência, vontade e intenção, atenção e motivação etc.

Os desdobramentos de tal substancialização da realidade é que o conhecimento cresceu atrelado a uma conjuntura específica que preza a dualidade, a dicotomia e a divergência. Por isso, são contrapostos pelas ciências, os estudos tidos em campos opostos, sendo o diálogo entre eles desconsiderado. Essa tradição de segregação epistemológica nas ciências sociais criou uma situação em que se consolidam ilhas de verdades, mas sem pontes. No entanto, como a prerrogativa desse trabalho é sobre a complexa dimensão da subjetividade e da reflexividade humana, faz-se necessário ampliar o arcabouço teórico-metodológico, para além das divergências e das segregações, superando essa tradição disseminada nas Ciências Sociais, o que requer explorar outras ilhas, e quem sabe arquitetar algumas pontes.

Essa constatação acerca da complexidade do objeto de estudo dessa ciência, recai sobre a dinâmica subjetiva que cerceia o ser humano, seu comportamento, suas ideias e ações, suas escolhas e decisões, já que ela sendo única, possibilita a construção de estruturas universais, criando um considerável acervo de memórias coletivas. Esse emaranhado de saberes autorreferenciados se articula de maneira única e exclusiva em cada um dos indivíduos que compõem a rede societal dinâmica, organizada e tradicional, produzindo práticas e manifestações, ao mesmo tempo, regulares e imprevisíveis. No entanto, como denunciam Morin (1991) e Santos (1999), entre tantos outros, há um forte teor de inspiração do paradigma ocidental racionalista que

impossibilita a visualização e a análise da subjetividade humana em toda sua complexidade, uma vez que sua visão enquanto passiva e subjetiva a desloca do plano do alcançável pela visão de classificação dualista, que perdura no funcionalismo.

Numa era onde discutimos a pós-modernidade e o multiculturalismo, fica cada vez mais evidente, que nessa busca incessante de descobrir as redes de saberes instauradas – como o consumo, por exemplo – a partir da constituição de sociedades humanas, as versões e as experiências se multiplicam e se diversificam impondo constrangimentos e possibilidades aos contornos do real, cada vez mais multifacetado e heteronímico, devido às identidades fragmentadas, descentradas, essencializadas, fundamentalistas, convivendo com uma individualidade crescente, num contexto de fluidez informacional, tecnológica e das fronteiras nacionais, que permitem um amplo desencaixe entre tempo e espaço, possibilitando que as interações não se restrinjam àquelas face a face. Tanta dinamicidade se amparou na velocidade e na aceleração da urbanização, ao mesmo tempo em que a financiou, gerando um cenário de múltiplas formas de sociabilidades cada vez mais heterogêneas, sobrepostas e articuladas, que expressam tempos e modos diferenciados de saber e viver.

Essa intensa atividade do Mundo da Vida foi acompanhada pelas Ciências Sociais, que também se mostraram dinâmicas, sintetizando velhos e novos paradigmas gerando um vasto arcabouço explicativo sobre diferentes fenômenos sociais. A partir do século XIX e durante o XX, o foco recai sobre o papel do ser social, discussão que já era presente nas origens da filosofia, mas que as ciências retomam enquanto um debate entre a liberdade e o determinismo.

O principal suporte da primeira eram as teorias da restrição social com o funcional estruturalismo de Émile Durkheim que ainda sustentava certa preeminência ao sujeito, visto como mediador da consciência coletiva e que com o estruturalismo de Lévi-Strauss se vê dissolvido a favor da estrutura. Por outro lado, o determinismo social se desenvolvia com a teoria social de Karl Marx, para quem a luta de classes deflagrada pela organização da produção material de bens define as relações sociais e as demais condições de existência, assim como o consumo coletivo, individual e de luxo, embora sustentasse, ao mesmo tempo, a crença na atitude transformadora e revolucionária humana, devido ao seu caráter dialético.

Ambos são contrapostos, na perspectiva de Weber que acusa o materialismo histórico de dogmatizar e petrificar as relações entre as formas de produção e de trabalho e as outras manifestações culturais da sociedade. Nessa versão do

individualismo metodológico, não há causalidade natural de um processo histórico, uma vez que tal processo histórico não tem “sentido”, se trata de uma relação que, a cada vez, deve ser esclarecida segundo a sua efetiva configuração, ou seja, pelo reconhecimento da influência que as formas culturais, como a religião, por exemplo, podem ter sobre a própria estrutura econômica. Então, tais padrões são resultados da negociação individual, ou seja, os indivíduos não são meros portadores das estruturas sociais, são também seus produtores, que guiados por sua vontade própria, individualmente constituída, mas informada pelos valores sociais, podem obedecer ou se rebelar contra a ordem social.

Muitos teóricos do século XX ao sintetizarem essas e outras versões desse ser social buscam restaurar um sujeito central à teoria social rejeitando o universalismo ilusório humanista como Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Marshal Sahlins, Edgar Morin, Michel Foucault entre outros. Para esses autores os sujeitos apresentam um grau bem mais elevado de complexidade, ora reproduzindo de forma única e arbitrária a natureza do conhecimento social internalizado e inconsciente nos sujeitos atuantes, ora enfatizando que os sujeitos são reflexivos e capazes de agir contra ou a favor das estruturas que os formaram, num ambiente onde se adota múltiplas estratégias de reprodução e conservação, de acordo com as técnicas de adestramento do corpo e das emoções.

Na atualidade, as correntes pós-estruturalistas enfaticamente rejeitam o ponto de vista positivista, como bem salienta Ortner (2007), que se restringe a uma concepção meramente fictícia do eu como um *locus* originário de coerência, racionalidade, intencionalidade e criatividade focando sua dissolução mediante suas especificidades ideológicas. Essa ficção para as pós-estruturalistas feministas, como Judith Butler (1993) ou Joan Scott (1991) gira em torno da sua natureza mascarada de gênero, o que se coloca como “homem” no sentido universal, é, literalmente, homem no sentido de gênero, os homens. Para os pós-coloniais, como Bhabha (1998) e Spivak (1988), essa ilusão universal do indivíduo é reflexo de um projeto especificamente ocidental de dominação colonialista, dos homens brancos.

Assim, observamos que ciência e realidade formam, portanto, uma epistemologia de retroalimentação dialética, ambas se constituem e reconstituem de forma interdependente e dialógica, que tem como mediadores os cientistas. Da mesma forma que Nietzsche (1992) percebeu sobre o que era a filosofia, também podemos constatar sobre o que é a ciência: “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de

memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia [e ciência] constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (p.13-14, grifos meus).

Desse modo, a ilusão acerca do indivíduo, enquanto ator racional e reflexivo, parece se fundamentar na própria atividade dos cientistas da modernidade, responsáveis em identificar as coerências, as coesões e as cadeias de interrelações que expressam a consciência humana. Fica evidente que o caráter reflexivo dos cientistas é estendido a toda natureza humana. Logo, a compreensão da realidade social construída por um acúmulo de saberes dos diversos grupos humanos, historicamente constituídos pela ciência moderna, muitas vezes esbarra no limite ontológico de suas próprias concepções, que se constituem como véus ainda mais obscurecidos pelo autoritário discurso da neutralidade e da objetividade, que carrega o problema do eu solipsista cartesiano, que sem o amparo teológico ou metafísico, conta apenas com sua razão e consciência como guias de ação, escolha, sensações e vivências, numa postura deísta.

No entanto, adversamente ao esperado pela ideologia universalizante da modernidade, as diversas práticas e as manifestações hedonistas, consumistas, identitárias, fundamentalistas e xenofóbicas, também as inúmeras doenças sociais da atualidade, além das perspectivas e das teorias pós-estruturalistas e pós-modernas, demonstram que existem outros elementos operando sobre as escolhas desses indivíduos e grupos, que não são trabalhadas por esse arcabouço e que tendem a minimizar a questão da subjetividade.

Em tal ambiente de complexidade, a proposta dessa tese é reavaliar os limites ontológicos humanos e acerca do conhecimento por eles constituídos, por meio de uma análise das práticas identitárias e de consumo numa comunidade remanescente de quilombo, localizada no nordeste de Goiás (veja mapa abaixo), chamada de comunidade Kalunga. A hipótese é de que o fluxo de informações, bens e produtos, regidos pela lógica mundial, multicultural e globalizada, associada ao nexos de reconhecimento identitário brasileiro que rege as diretrizes estatais e governamentais nas demandas étnicos-quilombolas, se articulam ainda com a estrutura identitária Kalunga historicamente constituída, estruturando as práticas Kalunga cotidianamente. Essa fórmula gera, portanto, resultados múltiplos de ações e pensamentos, uma vez que a identidade é também construída num plano subjetivo e individual, segundo os arbítrios

do acaso¹, mas arquitetados a partir das dinâmicas de reconhecimento identitário, desafiando as estruturas e contrariando a expectativa institucionalizada para as demandas de reconhecimento, que esperam uma adesão imediata e natural ao ícone quilombola.

Figura 1 - Localização da Comunidade Kalunga



Fonte: Baseado no Projeto Cartográfico: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos – Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília, baseado no Mapa do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga de Mari de Nasaré Baiocchi. Ministério da Justiça, UNESCO. 1999.

Essa constatação nos leva a questionar quais são os limites ontológicos e quais são as bases volitivas desse ser que opera as ações, as práticas e as ideologias, ao mesmo tempo em que é atravessado pelo tempo, pelas experiências, pelas rotinas, pelo acaso, pela emoção, pela evolução, além das crenças e dos valores sociais, mas que

¹ A compreensão adotada aqui de acaso leva em consideração que as redes sociais, o contexto e as forças presentes nas relações estabelecidas são fatores poderosos capazes de realizar ou paralisar reposições constantes dos indivíduos, eventos e tragédias que nos atravessam. Nesse espectro, tais sujeitos e eventos estão embebidos das diretrizes e nexos societais presentes em um dado contexto histórico e social incorporado ao processo de produção de identidade, o que gera a possibilidade de atualização social dos modos de ser e agir, que são historicamente constituídos. Apenas com o auxílio desse acaso é que ocorre o trânsito entre a aparência do mesmo e a metamorfose, em constante alternância. Assim, a transformação é movimento constante na produção da identidade na qual, para dar conta desta metamorfose, os indivíduos e eventos se articulam sucessivamente numa ordem estabelecida pela loteria do acaso.

mediante pensamentos, sentimentos e reflexões produzem e buscam sentido e significado, que orientam práticas, escolhas, gostos, preferências e pensamentos. A vontade e a atenção se tornam basilares, para o estabelecimento da memória e de todo comportamento social do indivíduo, bem como de sua capacidade de reflexividade e racionalidade diante os eventos e os acontecimentos da vida cotidiana

Desse modo, me interessa aqui compreender como os Kalunga interpretam o seu mundo e conferem-lhe significado, a partir do sentido de unidade grupal estabelecido sob o ícone de comunidade remanescente de quilombo Kalunga, e a partir dos atuais fluxos de informação e de produtos propiciados pela expansão do capitalismo pós-financeiro e estético², que passa a organizar essa identificação. Logo, busco identificar quais lógicas, valores a orientam e quais sentidos e interesses são investidos nela.

Ademais, para compreender a potencialidade mimética do consumo na produção de significados, busco compreender como os bens são adquiridos e quais redes sociais o consumo acessa para se efetivar, descortinando as interações que advém dessa prática, visando a compreensão dos sentidos atribuídos às escolhas sobre o consumo, a partir do universo de nomes e de saberes que ele propicia e aciona. Desse modo, se torna fundamental analisar como os objetos/bens se inserem na comunidade, como são vividos, a que necessidades, além das funcionais atendem, que estruturas mentais misturam-se às estruturas funcionais e as contradizem, sobre que sistema cultural, infra ou transcultural, é fundada a sua cotidianidade vivida.

Assim, apreender as relações entre reconhecimento, identidade e territorialidade por meio das redes e práticas de consumo, com vistas a compreender seu potencial mimético e pedagógico na construção de identidades e de processos de significação, requer que aloquemos a subjetividade como a própria condição para a existência e a realidade humana, enfrentando a limitação da redução de seu sentido, que leva ao empobrecimento das ciências humanas.

² O capitalismo financeiro se desenvolve nos séculos XVIII e XIX, baseado na centralização do financiamento do capital bancário nas atividades econômicas e dos governos. O cálculo financeiro e contabilístico adquirem um caráter especulativo delimitando um estreitamento das relações de associação com o capital industrial e o bancário. A partir da década de 1970, com a exacerbação do mercado global, a especulação se dá em tempo real e virtual, eliminando fronteiras e controles estatais, onde o capital financeiro financia a si mesmo, baseado em especulação em grande escala, se tornando uma das forças motrizes da globalização, com efeito desequilibrador. Essa virtualidade o faz ser denominado pós-financeiro. Ademais, a partir das décadas seguintes, os mercados de bens simbólicos, fundados sobre a valorização da cultura, do lazer e da estética, passam também a compor esse cenário capitalista, levando-o a ser classificado como um capitalismo pós-financeiro e estético.

Essa perda de autoridade absoluta das ciências demonstra, portanto, que o conhecimento acerca do social, sobre suas instâncias de constituição e sobre as possibilidades de associações, movimentos, inferências, regularidades, intencionalidade e reflexividade estão em constante construção. Opera, portanto, segundo deliberações abertas, protagonizadas por estruturas particulares tidas como subjetivas como *mente*, *cognição*, *afeto*, *consciência*, *cultura*, *consumo* que se amparam numa materialidade universal físico/biológica, objetiva, *o corpo*, o indivíduo, o sujeito, o agente, o ator, a pessoa, por um lado, e num tempo e espaço histórico–societal, por outro, que por meio de uma luta simbólica e microfísica deflagrada por determinadas ações, alienações, coerções, emoções e dominações, busca se fazer presente e reconhecida ideologicamente, afetando as práticas e as representações sociais.

Por isso, tenho particular interesse em compreender melhor os contornos da subjetividade humana, incluindo àquelas partes ontológicas do Ser que não estão cobertas pelo seu caráter tido “irracional” ou metafísico, ou seja, inclui admitir que o corpo, a mente e a cultura se somam e se articulam para orientar como cada indivíduo vive, como idealiza e manipula o seu mundo histórico e também, o modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo, de forma particular, se compararmos os humanos às outras espécies já existentes, mas permitindo certa universalidade estrutural.

Com isso busco contribuir para a compreensão sobre a constituição, a composição e a manutenção da realidade humana, por meio da análise das estruturas, das ideologias e das redes que habilitam a vida social, pela instrumentalização da pluralidade de “eu’s” que constroem e constituem essa coletividade estruturada e estruturante. Para tanto procuro questionar os limites ontológicos, fisiológicos e epistemológicos dessa realidade social, inserindo novas descobertas propiciadas pelo acúmulo e pela pluralidade de conhecimento, que possibilitaram o desenvolvimento tecnológico.

Nessa arqueologia do saber humano, é fundamental compreender que há um encontro dialético entre cultura e natureza, ou como pontua Morin (2000), um encontro dialógico, que nos revelam que a subjetividade humana daí desprendida é uma filha diletta (FARIAS, 2009) dessa intersecção. E ao mesmo tempo, é a subjetividade que sustenta esse intenso desenvolvimento tecnológico, além da produção material e simbólica, que incluem instituições e burocracias, num trânsito global de redes de consumo e de circulação de mercadorias, que se alimentam, cada vez mais, da intensa

valorização dos bens simbólicos, em reação à massificação da indústria cultural, delimitando o caráter estético do capitalismo atual.

Dessa forma, na esteira de Marx, pressuponho que é na evolução humana a partir dos antropoides e dos primatas, ou seja, a partir do processo de construção do corpo e da mente humana, que podemos encontrar as intersecções entre lógica, história e cultura. Por isso, suponho que há particularidades da organização do cérebro humano que nos permitem criar e armazenar imagens com seus respectivos significados semânticos, do qual o sistema volitivo, associado às emoções, presta papel central na produção de subjetividade e de tudo atribuído a ela, inclusive a cognição, a consciência e a reflexividade.

A síntese com outras disciplinas, inclusive das ciências naturais, advém da constatação de que nenhuma teoria ou ciência é capaz de explicar todos os fenômenos humanos isoladamente e por isso, busco aqui sintetizar as múltiplas narrativas em disputa e os diversos saberes difusos, subversivos e contestadores, gerando uma crítica à retificação de dualidades entre conceitos e categorias como cultura e natureza, razão e emoção, sujeito e objeto, forma e conteúdo. O intuito, portanto, é identificar os momentos de sincronicidade, transfiguração e superação entre essas categorias, traçando uma genealogia do desenvolvimento entre esses elementos, sem perder de vista que os símbolos³ e os significados erigidos são instáveis e mutáveis e que operam simultaneamente de forma ambígua e híbrida, gerando representações e simulações fragmentadas que se alternam descontinuamente, gerando também incoerências e diferenças além de coesão e homogeneidade, reguladas também pelo acaso e por contingências miméticas, estéticas e afetivas.

Isso não significa, no entanto, que a subjetividade seja indeterminável, significa apenas que a sua base volitiva difere de forma estrutural dos eventos frutos de causalidades irreflexivas e físicas dos objetos. Em outras palavras, a transferência da causalidade do objeto para o mecanismo da subjetividade adiciona tanta riqueza estrutural ao nexos causal, que ele aparenta ser uma nova força emergente, ulteriormente diferente dos mecanismos de determinismos que conectam todos os objetos juntos. Seria essa complexidade que ofusca a compreensão da subjetividade.

³ Empregamos o termo símbolo, na esteira de Piaget, que agrega a compreensão da linguística de Saussure, que o perspectiva enquanto motivação, se opondo ao sinal que é arbitrário, na esteira mesma adotada por Freud e mesmo Durkheim quando refletem sobre o pensamento simbólico.

Na esteira da cibernética de Gottard Günter⁴ (1962), a realidade é uma integração da objetividade e da subjetividade, onde a causalidade do contexto objetivo do Universo recebe um retorno por meio da subjetividade trazida de volta ao ambiente. Esse retorno, no entanto, se mostra deveras complexo em relação às respostas do mundo físico, mas pressupõe-se que seja um tipo de causalidade induzida por imagens. Essa diferença teria sido responsável pelo rebaixamento dessa categoria a um poder indeterminado ao contrário do nexo do Universo físico. No entanto, se a lógica desse se baseia em trocas simétricas, em dualidades, a lógica da subjetividade extrapola essa medida, sendo, portanto, a antítese da verdade e da mentira, do negativo e do positivo, embora os incluam em seu complexo sistema.

Para dar conta dessa complexidade, me valho, portanto da dialética e da genealogia, enquanto métodos para compreensão da subjetividade. Enquanto a dialética providencia um método no qual a singularidade do pensamento é recuperada e localizada dentro de um todo (HEGEL, 2003) ou de um processo de unificação (SARTRE, 2002) que transita da forma hegeliana à matéria de Marx (1988), porque inclui como possibilidade de inovação valores que ultrapassam sistemas monocontextuais, pelo processo de conjunção e disjunção, para além de sua atuação recursiva. A genealogia nos mostra como a origem de certos modos de pensamento e discursos não são recuperados de dentro de um todo maior (FOUCAULT, 1979), sendo na realidade atravessados por uma multiplicidade que não se deixa fazer parte de qualquer processo simples de unificação (DELEUZE, 2001). Sendo que ambas as perspectivas buscam relacionar conceitos, ideias com as circunstâncias históricas, políticas e sociais em que são desenvolvidos.

Por um lado, isso implica que o pensamento é treinado em suas próprias condições históricas singulares. Por outro lado, isso implica que o próprio pensamento também se reflete diretamente sobre a história e sua própria historicidade e posição, de forma assimétrica e contingencial, ao mesmo tempo em que, eletivamente estrutural e causal. Segundo a cibernética de Günter (1962) as possibilidades de conjunção ou disjunção, dependem de uma relação proemial⁵, indicando as possibilidades de

⁴ Existe uma versão *online* desse texto organizado por J. Paul (Ed). edition:february, 2004, url: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_cyb_ontology.pdf

⁵ Segundo Gottard Günther (1962) quando o sujeito se torna objeto e vice versa temos a seguinte equação: $R_{i+1}(X_i, Y_i)$, quando o relatum (X ou Y) se torna relator, nós obtemos $R_i(X_{i-1}, Y_{i-1})$, onde $R_i = X_i$ ou Y_i . Mas, se o relator se torna um relatum, nós obtemos $R_{i+2}(x_{i+1}, y_{i+1})$, onde $R_i = x_{i+1}$ or $Y_{i+1, i}$, que significa uma ordem lógica maior ou menor. Essa relação proemial, possibilita um aprofundamento da lógica enquanto um potencial abstrato do qual relações práticas de trocas simétricas e proporcionais emergem.

transgressão entre os papéis de forma e conteúdo, sujeito e objeto, razão e emoção, positivo e negativo.

Nesse sentido, se torna providente o método genealógico como trata Foucault (1979) ou Nietzsche (1999), porque ele não é simplesmente uma consideração que descreve o desenvolvimento teleológico do conceito da origem ao final, uma história das ideias. Pelo contrário, é um mapeamento dinâmico dos processos de conceitualização, uma oscilação entre transições contingentes e motivadas, baseada em traços materiais de conceituações conscientes encontrados em vários tipos de discurso. Uma perspectiva genealógica também tenta entender porque o estranho não é claro, uma vez que o conhecimento como criação humana não é algo dado, pronto para ser descoberto pela razão, como queriam os idealistas e os fenomenólogos, rompendo de vez a moralidade e a metafísica.

De modo que, o ponto de convergência entre essas perspectivas parece se voltar à questão da subjetividade e suas possibilidades de objetivação no tempo, por meio da história; no espaço, por meio das instituições e cidades; no corpo, por meio das identidades; nos bens, por meio do consumo e da produção, gerando um ambiente simbólico múltiplo e diverso, que suporta tanto a universalidade quanto a particularidade, tanto a identidade quanto a diferença, numa processualidade transcendente, estabelecida por uma rede intrincada de controles sobre a cognição e a volição, que envolve o saber e, portanto, também o poder.

DESVENDANDO O ÓBVIO

A abstração e a reflexão a respeito da experiência adquirida em campo, que se reconstrói a cada empreitada, e que requer a constante compilação com as impressões que elaboramos e com os aprendizados conquistados durante as leituras empreendidas antes e depois a ida ao campo, tornam-se ferramentas cruciais de que dispomos para questionarmos a posição de poder do investigador e da historicização do “encontro etnográfico” indicado pelo paradigma hermenêutico.

Isso porque a relação proemial constitui relações que definem a diferença entre relação e unidade, entre uma distinção e o que é distinguido, ou seja, a diferença entre sujeito e objeto. Essa relação proemial pertence a uma estrutura kenogramática, porque é um mero potencial que se torna uma relação factual apenas se uma troca simétrica ou não-simétrica ordenar a relação. Assim, o que era uma distinção pode se tornar algo que é distinguido, e o que tem sido distinguido pode se tornar um processo de distinção. O que tem sido sistema volitivo pode se tornar sistema cognitivo e o que tem sido o sistema cognitivo pode se transformar em um sistema volitivo. A relação proemial demonstra as propriedades estruturais dos intercâmbios, mas a troca não é simétrica, não possui forma.

Essa preocupação se baseia em pelo menos duas constatações. Primeiro, como promulga Baudrillard em *Sociedade do Consumo* (2005), quanto mais a sociedade se torna concentrada, maior sua tendência em expelir grupos inteiros, quanto maior a hierarquização de acordo com as leis de valor do capitalismo de consumo, maior é a exclusão, ou pelo menos uma inclusão periférica, como bem coloca Jessé Souza (2003), daqueles que resistem a essa lei. O que nos leva à segunda constatação, na esteira de Foucault em *Microfísica do Poder* (1979), de que o poder funciona apenas em cadeia, não está localizado ali, ou acolá, tampouco meramente concentrado nas mãos de alguém ou de um grupo, não é apropriado como uma mercadoria ou riqueza.

O poder é empregado e exercitado por meio de uma rede de configurações, como já dizia Norbert Elias em *O Processo Civilizador: uma história dos costumes* (1994), que não apenas movimentam e circulam indivíduos entre seus segmentos, eles estão sempre, simultaneamente, em posição de submissão e de produção, constantemente em exercício desse poder. Assim, não há alvo inerte ou consentido, uma vez que eles são também elementos dessa circulação, logo, os indivíduos são veículos de poder, não os pontos de sua aplicação, como já postulava Foucault (1979). As partes dessa rede de dispositivos servem, portanto, como instrumentos de análise capaz de explicar a produção de saberes.

O que movimenta essa dinâmica do poder, deste modo, constitui a *pedra roseta* para a compreensão da constituição das sociedades e das civilizações humanas. As ciências sociais, como um todo, têm oscilado entre diferentes posturas nessa busca, que dividem em comum a crença numa metafísica humanista, sustentada por um arcabouço racionalista, muitas vezes, de cunho utilitarista, que subordina os sujeitos às suas determinações estruturais. O resultado é um arcabouço dicotômico da realidade, organizado de forma hierárquica. E, que por isso não consegue vislumbrar que por trás dessa dinâmica complexa de relações de poder, que constitui, nas palavras de Elias (1994), uma rede de interdependência de longa duração, esconde uma vontade de potência⁶, como proporia Nietzsche (1979), que ontologicamente fundamenta tais teias de significados, por causa de seu potencial mimético. Esse atributo, tão refinado nos humanos, permite aos indivíduos aprenderem e memorizarem, uma vez que tal sistema

⁶ No livro I de *A Gaia Ciência*, Nietzsche começa a esboçar seu pensamento sobre “a doutrina do sentimento de potência” e escreve, a partir de 1882, alguns fragmentos sob o título de vontade de poder. No entanto, é somente a partir de 1885 que o pensamento sobre a noção de vontade de poder ganhará importância capital para a última filosofia de Nietzsche como “ensaio de uma nova interpretação do mundo”.

volitivo regula os critérios de sua atenção e motivação, que busca não só se manter em equilíbrio, mas também potencializar sua condição.

Essa metabiologia que busca o poder, na versão de Nietzsche, outrora é o que a filosofia pressupunha como atributo metafísico que impele o humano ao conhecimento, ora atribuído à alma imortal fundada na realidade das Formas Substanciais de Aristóteles, ou das Ideias Puras de Platão (427–347 a.C), ou de Deus, como em Santo Agostinho (354–430), onde o homem está fadado a imitar, seja produzindo cópias deformadas ou reais, como no racionalismo antigo, que se projeta na mônada de Leibniz (1646-1716), ou no *cogito* de Descartes (1596-1650) e no *conatus* de Espinosa (1632–1677).

A partir de então, entretanto, este racionalismo moderno passa a se pautar numa metafísica da subjetividade, cujo conhecimento é construído por meio das relações que os sujeitos constroem com seus sentidos, sendo suas representações as funções de tais dados elementares, como analisa Cassirer (2001), visualizando o estabelecimento de um tipo de cultura do cálculo, como propõe Totaro (2010); ou, ainda, como na perspectiva empirista, de que tal atividade estaria apenas na mente humana, como queria Galileu, enquanto disposição transposta pela experiência, como sustentava John Locke (1632–1704) e mesmo George Berkeley (1685–1753); ou como a adesão ao apriorismo de Emmanuel Kant (1724–1804), pela constatação da impossibilidade de apreensão desse noumenal.

Posteriormente, muitos positivistas que embora houvessem expurgado a metafísica, não conseguiam explicar a natureza da supremacia da razão. Incorriam sempre num realismo aristotélico, que identifica na matéria, no mundo externo a essência da verdade, assim como a semiótica deposita a coesão lógica da primeiridade com a secundidade e a terceiridade, a partir do signo. Esse pressuposto acabou levando ao questionamento sobre a essência humana (*Ursprung/origem*), diante da diversidade irreversível de consciências frente a um mesmo mundo material. Haveria de ter algum motivo biológico para tais diferenças, uma vez que os indivíduos estão expostos a um mesmo universo material. Tamanha era essa crença na experiência, que acabou fundamentando o evolucionismo social e a crença da diversidade de “raças” (*Herkunft/procedência*), para a explicação das diferenças culturais, que na realidade expressavam as relações de poder travadas entre os povos, que de acordo com sua posição, se associavam aos rótulos vigentes para delimitar a hierarquia do poder, ou se era primitivo ou civilizado (*Entstehung/emergência*).

Para além, desses pressupostos metafísicos e empiristas, o que conduz o homem ao conhecimento, e conseqüentemente ao poder, seria microfisicamente localizado, como indica Foucault (1979), herdeiro do método genealógico de Nietzsche, que sepulta a metafísica, como já propusera David Hume (1711–1776), ao estabelecer o sujeito enquanto uma ficção da experiência, da crença. Isso porque esse *self* seria estabelecido, numa dialética histórica, como pressupunha Friedrich Hegel (1770–1831), uma vez que o conhecimento adquirido pelo trabalho, pelo consumo, pela família, pela escola, pelo Estado, delimita a posição e a consciência desse indivíduo sobre sua posição na estrutura social, como propõe Pierre Bourdieu (1989), em sua inspiração marxista, uma vez que essas variáveis regulam as possibilidades e os acessos ao saber e ao poder, ambos tidos como estruturais na consolidação da estrutura social.

Essa base orgânica que formaliza a vontade de potência, é operada sob regras nanofisiológicas, e como tal teria validade fora de um quadro descritivo metafísico e/ou aristotélico. Desse modo, as relações e as dinâmicas de poder das sociedades humanas, parecem atender de forma simbólica aos propósitos dessa vontade orgânica, que como já afirmara Scarlett Marton (2001), não é exclusividade humana, mas de todo ser vivo, manifesta-se nos “órgãos, tecidos, células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo” (p. 168).

Portanto, seria essa entidade a propositora de todas as ações e os pensamentos, que inaugura a subjetividade e funda a identidade, os gostos, os desejos, as pulsões, a cognição, a emoção, a consciência, a memória, a cultura, portanto, de toda agência humana. Essa constatação que transborda o arcabouço e a metodologia racionalista requer que ampliemos as possibilidades de apreensão das verdades para que incluam também a compreensão dessa instância reguladora de subjetividades, enquanto motor da e para a percepção da realidade.

Esse argumento implica em levar outros elementos em consideração como *datum* para a compreensão da realidade, que ultrapassa o recorrente plano do discurso e de metodologias que se valem de questionários e entrevistas, ou que sustentam uma metodologia meramente quantitativa. Essas, embora, produtoras para conseguir compreender os pontos de convergência e universalidade, de um plano macroestrutural, não nos permite, por outro lado, compreender questões de ordem epistemológica, como a subjetividade humana, uma vez que como pressupomos aqui, opera sob uma lógica estrutural mais complexa do que aquela versão dualizada, monocontextual e racionalizante.

As questões postas giram em torno do potencial de distribuição dessas redes de saberes e poderes, que suponho aqui, se estabelecem pela mobilização nanofísica da aprendizagem humana, numa pedagogia específica, que rotiniza esquemas corpóreos satisfazendo o sistema volitivo e pulsional de cada corpo. Mesmo as ciências naturais têm gradativamente atribuído essa habilidade à plasticidade do sistema epigenético, gerando tanto possibilidades de regularidade e universalidade, quanto de singularidade e particularidade. Assim, os indivíduos oscilam entre estratégias de competição e de cooperação, cujos sentidos se pautam em ações pulsionais e racionais, em constante mudança, de forma desordenada e caótica, ao mesmo tempo, que conforma a ordem, abrindo espaço tanto para a identidade, quanto para a diferença.

A produção etnográfica, pela observação participante e pela participação observante, se mostram estratégias fundamentais para adentrar esse *LebensWelt* investigado, não se limitando, no entanto, à atitude natural husserliana, que nos recoloca dentro do paradigma racionalista e hierárquico. Aqui, nos interessa especialmente como essa atitude natural é manejada e organizada, sendo que adentrar pelo *epoché*, se mostra como um recurso mais eficiente para vislumbrar tanto as motivações quanto os recalques desse ego transcendental, o que possibilitaria desnudar com mais propriedade, quais redes de saberes e poderes são acessadas pelo potencial mimético individual, delimitando a agência humana.

Assim, visando ultrapassar a fenomenologia procuro observar, pelo método genealógico, a compreensão sobre o inconsciente nas abordagens desenvolvidas pela psicanálise de Freud e de Lacan, na esteira de Adorno, Horkheimer, Benjamin e Ricouer; também por meio da Neurociências de Ledoux, Damásio e Maturana, que desenvolve uma compreensão sobre os processos homeostáticos no gerenciamento do cérebro emocional e para a manutenção da *autopoiesis* do organismo; por último, a versão dos modularistas sobre as conexões mentais, como Jerry Fodor, Gardner, Chomsky, Sperber, Karmiloff-Smith, entre outros. Nesse sentido, também exploro a contribuição da cibernética de Günter e Lash, que possibilita vislumbrar o inconsciente, aqui associado a um sistema volitivo, constituinte do élan vital, de que fala Bergson, que sustenta a “ipsiedade” de Ricouer e que habilita os humanos para a imaginação, a memória, a criatividade, a metáfora, a alteridade e a identidade entre outras instâncias fundamentais para a composição da subjetividade humana. A análise dessa instância visa reavaliar sua importância, apesar de sua marginalidade no arcabouço racionalista, que tende a focar a regularidade das estruturas.

A prerrogativa é que do ponto de vista epistemológico, tanto a racionalidade, a cognição e a consciência já trabalhadas e consideradas pelo arcabouço cientificista, quanto as demais variáveis que compõem a subjetividade, conformam possibilidades de ações, práticas, pensamentos e discursos, sejam identitários, voltados ao consumo, em relação à sua vida prática e rotineira, ou à atuação política e econômica, ou ainda à natureza e ao mundo natural. Assim, desde as diversas manifestações corporais, que incluem movimentos gestuais e faciais, bem como os sentimentos e as emoções individuais e coletivas experimentados durante tais ações, até a ressignificação da natureza e dos bens materiais, pelo seu uso e consumo, além do comportamento, das ações, das atitudes e dos discursos, se mostram dados fundamentais para a compreensão das redes de poder de qualquer grupo humano. Portanto, outras linguagens não verbais são tomadas enquanto dados expressivos das dinâmicas e das relações de poder em relação aos sujeitos dessa pesquisa. Ao invés de constituírem véus que ofuscam a verdade da realidade, como temiam os empiristas como Locke e seus seguidores, como Durkheim, obstinados pela neutralidade, são essas instâncias que denunciam verdades que compõem e agregam a realidade da subjetividade, constituindo a própria pedra roseta das redes de poder estabelecidas na organização dos grupos humanos.

O ÓBVIO E OS SUJEITOS DA PESQUISA

A constante tentativa de compreender e estudar os imbricamentos das interações humanas, assim, nos coloca em contato e vivência com outros seres humanos, outros modos de vida, saberes, visão de mundo e relações de poder, nos momentos de pesquisa de campo e demais coletas de dados. No caso desta pesquisa, ‘o outro’ são os moradores da comunidade Kalunga, um grupo que se autointitula remanescentes de quilombo, desde que a percepção de uma rede da qual não faziam parte se tornou possível, a partir do reconhecimento de sua identidade, formalmente a partir de 1991, com o Projeto Kalunga: Povo da Terra – Subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, que fundamenta a lei Estadual nº 11.409/91 que formaliza o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga.

Dentre outros fatores, podemos salientar como catalisadores exógenos desse processo de reconhecimento o envolvimento da antropóloga Mary Baiocchi, a partir de 1982, autora e promotora do “Projeto Kalunga”, como é conhecido na região, formulado diante das ameaças de construção de uma usina hidroelétrica nas terras da comunidade,

além dos fazendeiros e grileiros que ameaçavam seu domínio territorial secular. Além disso, podemos salientar como fundamentais para o reconhecimento quilombola, o advento do artigo 68⁷ dos Atos dispositivos da Constituição Federal Brasileira de 1988, que formaliza o campo étnico quilombola, e contundentemente a escolha desse grupo como plano piloto para regularização fundiária no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, em maio de 2004, que impulsiona os espaços de vocalização e evidencia uma rede de benefícios direitos e obrigações, inaugurada pela autoatribuição identitária ao ícone quilombola.

Desde o primeiro contato com esse grupo, em agosto de 2004, acompanho o processo de organização em torno do ícone étnico–quilombola, objetivado pelo etnônimo Kalunga. O resultado desse primeiro contato, que ocorreu no Vão de Almas, foi o artigo intitulado “Avaliação de Políticas Públicas para a Comunidade Kalunga” em 2005, como requisito para obtenção do título de Especialista em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás, onde procurei apresentar uma análise crítica e comparativa entre as políticas públicas implementadas na comunidade em questão, com a agenda proposta pelo primeiro governo petista.

A partir de então, debruçei-me em conhecer melhor as dinâmicas e os processos de interdependência de longa duração, em referência à linguagem eliasiana (1994), que produziram as condições necessárias para a perpetuação desse grupo. Essa busca me levou a coletar e a buscar informações e aprendizagens em diferentes níveis da realidade, dicotomizada, meramente, por motivos didático–analíticos, visto que não entendo essas dimensões como independentes, desconexas ou hierarquizadas, como explorarei ao longo da Tese.

No plano macro, que chamo de estrutura social, busquei tanto captar as forças político–filosóficas e históricas, quanto estudar e observar sua configuração em diretrizes e nexos objetivados e apreendidos em políticas, leis, decretos e ações destinadas a regular a vida dos moradores de tais localidades, desde o período colonial aos dias de hoje. No plano micro, busquei esquadrihar as ações e as práticas cotidianas que compõem a organização social Kalunga atual, buscando compreender quais recursos estéticos, performáticos, identitários e racionais são recrutados na cotidianidade prática da vida, das ações e dos discursos Kalunga, por meio tanto da compreensão das trajetórias individuais quanto das representações coletivas. Assim, a

⁷ Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.

investigação buscou tanto compreender a estrutura social a partir da compreensão do sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam e dão opções aos indivíduos (a estrutura social), quanto o resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações (a organização social) e segundo seu potencial mimético.

Essa empreitada possibilitou a imersão sobre diversas categorias do conhecimento e fenômenos históricos, que me levaram à reflexão de questões relativas: à etnicidade e à “raça”; à formação sócio-histórica brasileira, a partir de suas bases colonialistas e escravagistas; à constituição do movimento negro; às discussões sobre o fenômeno quilombo; aos impasses, às dificuldades e aos trâmites do artigo 68; ao direito agrário e fundiário; ao reconhecimento; à identidade; e à territorialidade.

Para responder a tantas inquietações busquei investigar a origem do grupo de moradores da região do Vão do Moleque, especialmente dos povoados de Maiadinha, Curriola, Taboca e Capela, regiões remotas e de difícil acesso⁸ localizadas no município de Cavalcante (veja o mapa da região abaixo). Essa pesquisa foi realizada em cerca de 30 residências além de locais sagrados como cemitérios, locais de festejos e capelas, entre 2006 e 2007. Ao todo foram feitas sete viagens, a mais longa durou 32 dias consecutivos de convívio na comunidade. A investigação resultou na produção da dissertação de Mestrado em Sociologia também pela UFG, intitulada “Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque”, em 2008, que consiste em um estudo de caso em um dos quatro agrupamentos da comunidade, o Vão do Moleque.

A reconstrução histórica e genealógica dos moradores dessa localidade ocorreu pela investigação de fontes secundárias, pela busca de documentos e outros registros no Fórum e na Igreja de Cavalcante, e também no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no Rio de Janeiro, no Escritório do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, em Cavalcante e no Acervo Histórico de Goiás desde o período escravista. Busquei compreender a estrutura e a organização social dos negros em

⁸ Em linha reta esses povoados ficam a 50 km de Cavalcante, mas a estrada que leva a essa região corta serras, morros e rios, não é asfaltada e encontra-se em péssimas condições, faltam pontes, o que leva os motoristas a passar dentro dos rios, com extensão de cerca de 150 quilômetros, trafegáveis apenas por veículos de grande porte e com tração em quatro rodas. A viagem dura em média 6 horas. Alguns moradores fazem o trajeto até Cavalcante de Mula, cortando as serras, a viagem dura dois a três dias em média, passando pelo Engenho II, ponto de apoio aos viajantes que se tornou uma vila na década de 1950. Essa inovação torna esse povoado diferenciado dos demais, as casas formam uma vila, e fica 25 Km de Cavalcante. Nos demais povoados formados ainda no século XIX, como os pesquisados, as casas ficam de 1 a 2 quilômetros de distância umas das outras, escondidas nos pés de serra, longe das rodagens (vias onde é possível trafegar veículos).

Goiás, desvelando as diversas faces da relação do sistema colonialista com o negro, que originou, entre outros, no *habitus*⁹ Kalunga. Buscando compreender os diversos processos que resultaram nas 3.524¹⁰ comunidades remanescentes de quilombo do Brasil na atualidade.

O Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga é dividido em três agrupamentos o Vão do Moleque, o Vão de Almas e o Vão da Contenda (veja mapa 2, abaixo), abrigam 958 (novecentas e cinquenta e oito) famílias, distribuídas em 884 (oitocentas e oitenta e quatro) domicílios (Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga, 2004). Essa comunidade ainda se subdivide em diversos povoados, embora não há consenso sobre o número desses povoados (veja tabela abaixo), enquanto no Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga, que visava criar um instrumento facilitador para o agenciamento de políticas públicas, realizado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, dentro do Programa Brasil Quilombola em 2004, são descritos 62 povoados. No mapa da antropóloga Mari Baiocchi feito para a UNESCO em 1999, são contabilizados 51.

⁹ Segundo Casanova (1995), a noção de *habitus* é introduzida na reflexão filosófica por Boécio e São Tomás de Aquino, na tradução latina do equivalente grego *hexis* de Aristóteles, utilizado para designar então características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. Para os escolásticos, a noção de *habitus* está associada à ideia de que as ações encerram uma intenção objetiva, que ultrapassa as intenções conscientes. Bem mais tarde foi também utilizada por Émile Durkheim, no livro *A evolução Pedagógica* (1995), adquirindo sentido semelhante, mas bem mais explícito. Ou seja, Durkheim faz uso do conceito para designar um estado geral dos indivíduos, estado interior e profundo, que orienta suas ações de forma durável (DUNBAR, 1998) e (Bourdieu, 1983). Mas, é com Marcel Mauss que a noção de *habitus*, ganha foros de instância sociológica e antropológica. A noção de *habitus* aparece também nas proposições de Weber (2001, p. 270) nos estudos de grupos étnicos, também nas de Norbert Elias, além de ser um dos conceitos chaves dos postulados de Pierre Bourdieu (1989). Nessa concepção o *habitus* é o resultado de um trabalho de inculcação por meio da prática em que o agente social interioriza de modo sistemático e coerente as estruturas das relações de poder, a partir do lugar e da posição que ocupa nessa estrutura, esse indivíduo exterioriza essa estrutura apreendida por meio de práticas, que por sua vez, é uma relação dialética entre a estrutura interiorizada pela história do grupo ou da classe social e a estrutura social presente. São estruturas (disposições interiorizadas duráveis) e são estruturantes (geradores de práticas e representações). Engendram e são engendradas pela lógica do campo social, de modo que somos os vetores de uma estrutura estruturada que se transforma em estrutura estruturante. O *habitus*, é portanto, o produto da experiência biográfica individual, da experiência histórica coletiva e da interação entre essas experiências (BOURDIEU, 1989). Esse conceito será discutido ao longo do trabalho.

¹⁰ No PPA 2008-2011 é anunciado que o Programa Brasil Quilombola tem por objetivo o desenvolvimento sustentável das 3.524 comunidades remanescentes de quilombos identificadas no Território Nacional. Ver: Plano plurianual 2008-2011 : projeto de lei / Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Planejamento e Investimentos Estratégicos. - Brasília : MP, 2007. Retirado de: http://www.sigplan.gov.br/download/avisos/001-mensagempresidencial_internet.pdf. Às 13:41 de 08 de julho de 2010.

Tabela 1 - Povoados da Comunidade Kalunga - Possibilidade 1

Povoado	Nº Domicílios	Povoado	Nº Domicílios
Engenho 2	77	Pedra Preta	10
Maiadinha	63	Vão das Almas	10
Diadema	50	Contenda	9
Sucuri	45	Gonçalo Vão de Almas	9
Ribeirão	41	Parida	9
Tinguizal	37	Capivara	8
Riachão	35	Mochila	8
Limoeiro	25	Terra Vermelha	8
São Pedro	25	Buriti Velho	7
Taboca	25	Curral da Taboca	7
Barra	24	Barrinha	6
Vargem Grande	23	Bonito	6
Buritinho	19	Fazendinha	5
Capela	19	Jurema	5
Prata	19	Redenção	5
Areia	18	Salinas	5
Ema	18	Capim Puro	4
Congonha	15	Paiol de Roda	4
Curriola	15	Pé do Morro	4
Gameleira	14	Ursa	2
Boa Sorte	13	Taboquinha	3
Buriti	13	Boa Esperança	2
Côco	13	Calda	2
Lagoa	12	Córrego do Forte	2
Vasantão	12	Faina	2
Volta do Canto	12	Chapadinha	1
Carolina	11	Córrego de Areia	1
Córrego da Serra	11	Fazenda Gerais	1
Altamira	10	Mato Grosso	1
Bom Jardim	10	Pequizeiro	1
Córrego Fundo	10	Sussuarana	1

Fonte: Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga. Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR/Governo Federal – Programa Brasil Quilombola, 2004.

Tabela 2- Povoados da Comunidade Kalunga - Possibilidade 2

VÃO DA CONTENDA

Contenda
Curral de Taboca
Sucuri
Tinguizal
Areia
Faina
Bom Jardim
Riachão

VÃO DAS ALMAS

Saco
Boa Vista
Boa Sor
São Pex
Barra
Saco G
Solidad
Vargem
Jataroba
Vão das Almas
Caiçara
Tarumã
Ribeirão
Taboca
Sucuri
Sobrado
Brejão

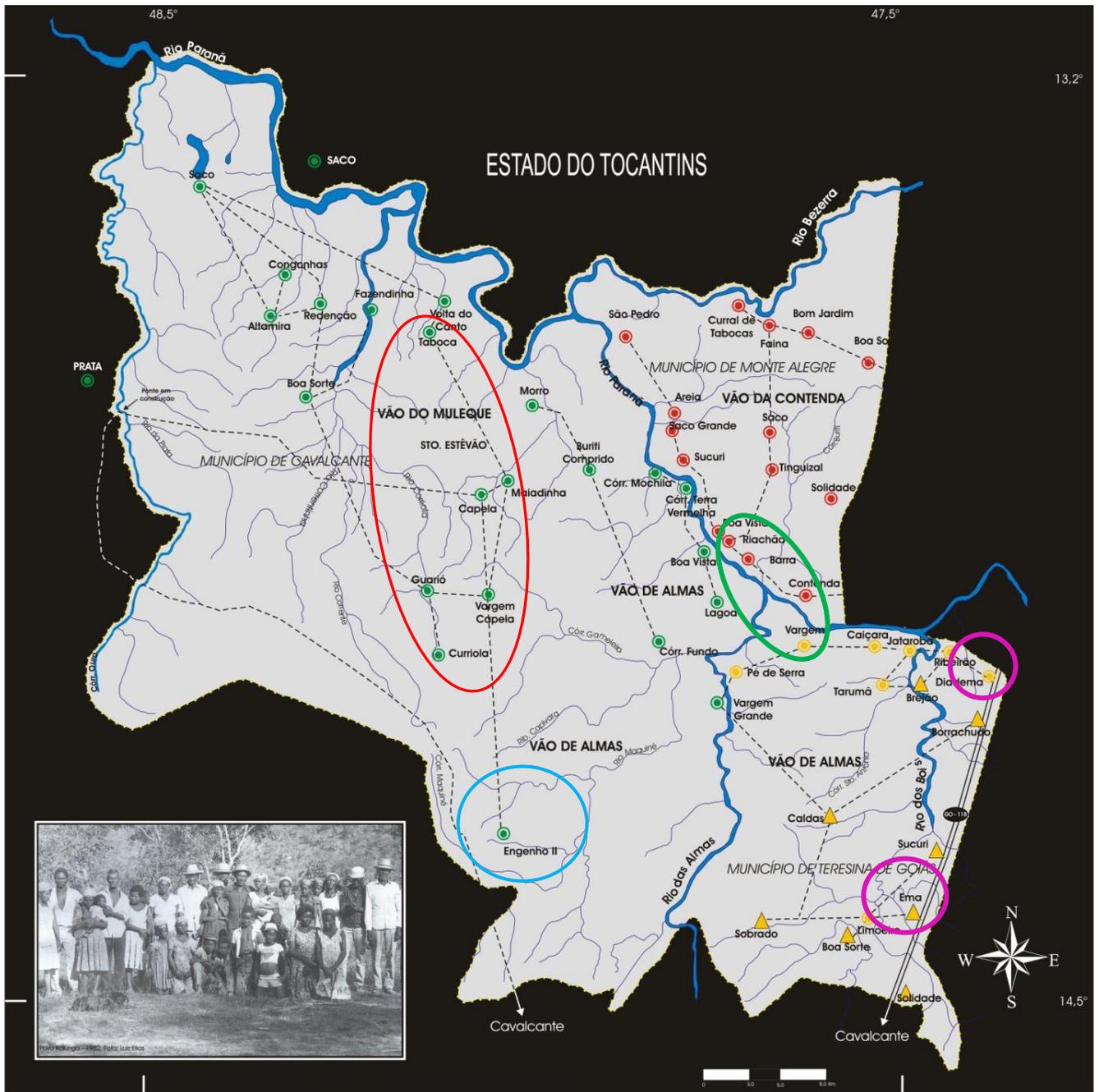
VÃO DO MOLEQUE

Ema
Caldas
Borrachud
Soledade
Boa Sorte
Limoeiro
Saco
Boa Vista
Lagoa
Córrego Terra Vermelha
Congonhas
Vargem da Capela
Fazendinha
Buriti Comprido
Vargem Grande
Boa Sorte
Córrego Mochila

Volta do Canto
Redenção
Altamira
Curriola
Morro
Córrego Fundo
Guarió
Maiadinha

Fonte: Baseado no Projeto Cartográfico: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos – Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília, baseado no Mapa do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga de Mari de Nasaré Baiocchi. Ministério da Justiça, UNESCO. 1999.

Figura 2 - Regiões Pesquisadas entre 2004-2012



- Região visitada em 2004, 2006, 2007, 2009, 2010 e 2011
- Região visitada entre 2004 e 2012
- Região visitada em 2011
- Região visitada em 2004

Fonte: Baseado no Projeto Cartográfico: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos – Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília, baseado no Mapa do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga de Mari de Nasaré Baiocchi. Ministério da Justiça, UNESCO. 1999.

LEGENDA

	LOCALIDADE QUILOMBOLA NO VÃO DO MULEQUE		RIO / CÓRREGO / RIBEIRÃO
	LOCALIDADE QUILOMBOLA NO VÃO DAS CONTENDAS		RODOVIA ESTADUAL
	LOCALIDADE QUILOMBOLA NO VÃO DAS ALMAS		ESTRADA DE CHÃO / ACESSO
	FAZENDA		LIMITE DA ÁREA DO SÍTIO HISTÓRICO DA COMUNIDADE KALUNGA

Os círculos, no mapa a seguir, demarcam as regiões visitadas por mim. A região com o círculo vermelho, constituída pelos povoados de Taboca, Curriola, Maiadinha e Capela, foi a etnografada em 2006 e 2007, para a Dissertação de Mestrado em Sociologia pela UFG, em 2008, a primeira vez que estive nessa região foi em 2004, como turista, depois da pesquisa etnográfica, retornei a região em 2009, 2010 e 2011, para a pesquisa dessa Tese. A região em azul foi visitada em diversas ocasiões de 2004 até 2012, com propósitos de pesquisa e turismo, é o povoado do Engenho II. As regiões demarcadas pelo círculo rosa, o povoado de Ema e Diadema, foram visitadas por mim enquanto coordenava a oficina “Identidade e Memória” para o “Projeto Quintais Ecológicos”¹¹, em 2011, enquanto realizei também observação participante para esta pesquisa. A região em verde, nos povoados de Vargem, Barra, Boa Vista, Contenda e Riachão, foi visitada por mim em 2004, para fins de turismo e para a pesquisa que culminou no artigo para obtenção do título de especialista em Políticas Públicas em 2005.

A reconstituição familiar do Vão do Moleque se deu pela apreensão das trajetórias individuais, durante a participação observante na comunidade, onde pude conviver com a rotina e os habitantes da comunidade, acompanhando suas datas comemorativas e rituais cotidianos. Os dados foram coletados através da História Oral e das entrevistas formais e informais¹². Por meio, das trajetórias desses indivíduos pude compreender o *habitus* Kalunga e a forma de ocupação da terra por essas famílias, analisando a dinâmica de (re)configuração cultural, a partir do reconhecimento, que resultou na adoção do etnônimo Kalunga, como ícone identitário.

Esse conhecimento adquirido durante a pesquisa de campo possibilitou a produção de uma etnografia da comunidade, onde busquei apreender e retratar os padrões mais previsíveis do comportamento Kalunga manifestos em sua rotina diária, observando o modo como esse grupo social conduz suas vidas, buscando “revelar” o significado cotidiano, nos quais os Kalunga agem. Busquei apresentar como a

¹¹ Esse é o apelido do projeto de extensão da Universidade Federal de Goiás intitulado “Troca de Saberes no Cerrado: ecologia, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades Kalunga em Teresina de Goiás” de 2010-2011, coordenado pela Professora Maria Geralda de Almeida do Instituto de Estudos Socio-Ambientais - IESA, pelo Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais – Laboter.

¹² As entrevistas informais se mostraram mais eficazes em relação à quantidade e qualidade das informações cedidas, uma vez que as anotações e gravações inspiravam desconfiança e medo nos entrevistados, enquanto que uma conversa informal permitia que os agentes ficassem mais à vontade, em outras palavras, o curso livre dos depoimentos apreendidos por meio das entrevistas informais demonstrou-se muito mais rico como fonte de dados empíricos essenciais, do que a entrevista formal.

comunidade é composta: como se configura a lida com a roça, com o clima, as noções de espaço e territorialidades, a constituição e a relação familiar, como se organiza a estrutura de parentesco e os casamentos, quais as características das mulheres e dos homens e como se relacionam na vida cotidiana, quais suas expressões com o sagrado durante o festejo de Nossa Senhora do Livramento e o Velório e sepultamento de um morador da Taboca.

Tais dados possibilitaram a elaboração dos conceitos: “eticização”, “campo étnico–quilombola”, “donos da terra” e “negros de verdade”, criadores de gado e agricultores. As distinções entre esses dois grupos: “donos da terra” e “negros de verdade” por um lado, e criadores de gado e agricultores de outro, foram fundamentais para compreender as dinâmicas da conformação identitária na comunidade.

Os donos da terra, se autointitulam proprietários legítimos da terra (seguindo a noção ainda da Lei de Terras de 1850), embora dividam a posse da terra em âmbito familiar (família extensa, às vezes nuclear), sustentam a noção de posse individual, e justificam tal posse pela associação com algum descendente legítimo proprietário das terras (branco), mesmo que não possuam documentação que comprove a posse legítima. Usam o pertencimento elusivo à terra para exaltar seu *status* de proprietário, o que em seu imaginário, estaria relacionado a figura do branco, devido à conjuntura histórica herdada via antepassados. Na maioria dos casos, os donos da terra, apesar de se sustentarem com base na agricultura de subsistência, alternam apenas os locais da roça, mas não os da residência, localizadas próximas aos currais, porque são primordialmente criadores de gado, o que lhes propicia maiores possibilidades econômicas, maior mobilidade interna, maior contato com as cidades, com a burocracia, além da posse territorial mais fixa.

Os agricultores, embora, se considerem também “donos da terra”, pela ocupação elusiva, são com frequência associados (pelos criadores de gado) à posse realizada pelos “negros de verdade”, ou seja, os indivíduos considerados “mais pretos”, que teriam ocupado o território via quilombos, ou outro tipo de ocupação considerada não legítima do ponto de vista burocrático (seguindo ainda o arcabouço colonial), como agregados, posseiros, ou sitiantes de terras desocupadas, mesmo que a ocupação ainda tenha ocorrido por antepassados durante a colonização. Sua atividade econômica, baseada na agricultura de subsistência – em menor grau de importância também se sustentam pela criação de animais de pequeno porte, como galinhas, porcos, cabras –, leva a um semisedentarismo, pela alternância dos locais da “roça”, o que requer o abandono das

terras que ocupam em busca de terras férteis com maior frequência, devido ao esgotamento do solo. Para evitarem os longos trajetos, da casa à roça, mudam também os locais das residências. Logo, tal situação de posse variante, os levam a perder o território, que seria retomado no futuro, para grileiros e outros fazendeiros que conseguem comprar de forma lícita ou ilícita porções de terras na região, com maior recorrência. Logo, a agricultura de subsistência praticada por eles, impõem uma rotina migratória, que os descredenciam da posse individual, nos termos dos criadores de gado, levando a necessidade de encontrar sempre melhores porções de terras para a agricultura.

Essas classificações são extremamente dinâmicas, e por vezes, ambíguas. Ao mesmo tempo em que, os molequeiros associam os “negros de verdade” ao Vão de Almas, também associam esse critério aos agricultores, mesmo que sejam moradores do Vão do Moleque. Enquanto, que os agricultores do Vão do Moleque, se autointitulam “donos da terra”, como os criadores de gado, e associem os “negros de verdade” àqueles indivíduos que deram origem ao Vão de Almas, pela vinculação do quilombo. Em outras palavras, apesar da atividade econômica exercida (criadores de gado e agricultores) e da cor do indivíduo (pretos ou mais claros) nenhum morador do Vão do Moleque se autointitulava “negro de verdade”, à época da pesquisa feita entre 2006 e 2007. O interessante é que o mesmo ocorre no Vão de Almas, isto é, seja qual for a atividade econômica exercida (agricultores ou criadores de gado) a maioria se autointitulam “donos da terra” e associam os “negros de verdade” ao Vão do Moleque.

Após o reconhecimento constitucional em 1988, a partir do envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi desde 1982 e especialmente da escolha do grupo como plano piloto para a regularização fundiária, apesar dessa rejeição à categoria “negro”, no entanto, os moradores dessa comunidade estavam cada vez mais dispostos a se vincular ao etnônimo Kalunga, visto enquanto símbolo da reminiscência dos quilombos, especialmente durante os momentos de fricção étnica, ou seja, diante do “outro”, geralmente, turistas, acadêmicos, legisladores, entre outros. Alguns o faziam apenas no plano discursivo, como os criadores de gado, enquanto negavam o etnônimo em outros momentos; outros indivíduos, em geral, os agricultores, se mostravam mais dispostos a entender e a performatizar a “eticização”, mesmo negando a escravidão naquela localidade.

A constatação, portanto, é de que em nome da posse territorial estavam dispostos a adotar qualquer estratégia de conservação. Em um primeiro momento ocultam e

mesmo negam sua intransponível afrodescendência¹³, bem como a vinculação a uma origem quilombola, delimitando o caráter racista desse momento da sociedade brasileira. E depois performatizam a associação quilombola, numa tentativa de camuflar a primeira estratégia de negação da negritude, após o reconhecimento constitucional em 1988, num ambiente de redemocratização. Assim, apesar das associações reticentes em relação ao ícone quilombola, a constatação é de que esse novo arcabouço de reconhecimento necessita ainda vencer o ranço racista da construção sócio-simbólica específica da história brasileira.

Desse modo, a cada imersão ao campo, a cada vínculo estabelecido, a cada nuance esclarecida, a cada informação compilada, a cada dado contabilizado, a cada evento ou documento histórico descoberto, a constatação mais marcante era de que a despeito de toda essa complexidade de embates que circundam a configuração dessa comunidade a partir do reconhecimento, apesar do embate com o ‘outro’ cada vez mais constante e persistente, os moradores seguem suas rotinas diárias, agregando e substituindo disposições e saberes segundo crivos arbitrários e alheios à consciência individual, mas atreladas à suas pulsões e à sua capacidade mimética, mnemônica e reflexiva. Isso significa que cada indivíduo Kalunga – embora as generalizações sejam possíveis – reage, remonta, participa e se insere de uma determinada maneira no processo que venho chamando de “etnicização”, que é a própria vinculação performática ou não ao ícone identitário quilombola.

A maioria esmagadora dos moradores, no entanto, mesmo os que ainda rejeitam no plano discursivo a aproximação com o etnônimo Kalunga e suas implicações, por exemplo, reiteram verbalmente sua validade no argumento territorial e na ampliação de direitos e benefícios, inclusive o acesso ao mercado de bens, e esse parece ser o consenso mais óbvio entre os cientistas, jornalistas, políticos, opositores e quilombolas. No entanto, quanto mais próxima e engajada a esse argumento, mais incertezas e questionamentos me vinham à mente, atormentada pelo medo de que, nesses momentos de resolução, diante de uma abundância de luzes, corremos o risco como cientistas de omitir apontamentos que não vemos, já que o excesso de iluminação tende a ofuscar a visão, e assim, com frequência optamos por aquilo que mais reluz, e que acarreta na reprodução das posições de poder, pela perpetuação de saberes enviesados por um

¹³ Esse termo não se refere à nacionalidade nem às etnias africanas, apenas quer indicar que a descendência com negros africanos (afrodescendentes) pode acarretar em características físicas, fenotípicas determinantes nas relações sociais, econômicas, culturais e políticas travadas por esses indivíduos.

universalismo que se compromete apenas com verdades absolutas, embora mascarados pelo rótulo da neutralidade.

Por isso, adversamente ao recomendado por um positivismo generalista e neutro, me ative a uma impressão, talvez contaminada e inspirada por meu próprio *habitus* mestiço fundado num campesinato transfigurado pelos meus avós, ambos afrodescendentes autênticos vivenciadores da ruralidade e do conservadorismo racista do interior do centro-oeste do século XX, para a periferia urbana e negligenciada de Goiânia dos anos de 1970. A impressão é de que mesmo os indivíduos que negam essa nova estratégia de conservação do grupo, demonstram em suas atitudes, ao mesmo tempo em que repudiam nos discursos, estarem de algum modo, contemplados por esse novo momento de ‘visibilização’, de ampliação dos espaços de vocalização, que não se limita à relação territorial com a natureza e aos meios para sua sobrevivência, mesmo que ainda restem muitos descontentamentos, e mesmo que ainda perdue a dissociação em relação à categoria “negros de verdade”.

Talvez, tal satisfação seja mesmo os frutos do reconhecimento, sentidos pela possibilidade de diálogo com um ‘outro’ tão sagrado e tão profano (DURKHEIM, 2002), tão próximo e tão distante (ORTIZ, 2000), tão mesmo e tão diverso (FARIAS & GUSMÃO, 2010), que se satisfaz agora em âmbito político, social, econômico e cultural, mas especialmente em âmbito identitário. Apesar, de reticente e performática a vinculação com a categoria “negro”, a partir do reconhecimento, é possível de forma tímida e lenta a autossubjetivação, sem a necessidade de expurgação da irreduzível e, até então indesejada, afrodescendência, o que garante autonomia e reflexividade a esses indivíduos. Esse novo espaço de vocalização identitária, portanto, mais do que o livre exercício e a valorização de seu modo de vida, agencia a ampliação do universo sócio-simbólico desses indivíduos, habilita a comunidade a exercer sua cidadania, sua identidade, e fundamentalmente habilita a comunidade a consumir.

O consumo se mostra como espaço primordial para o exercício de construção de uma racionalidade integrativa e comunicativa, como já pontuava Canclini (2001). Essa é uma oportunidade que a esfera pública oferece de ampliação da articulação simbólica e também da produção de bens, que possibilita ao indivíduo inserir-se tanto como portador de direitos individuais, quanto como cidadão que alcançou seu lugar no mundo pelo consumo. Desse modo, tanto a economia quanto a cultura operam conjuntamente na produção social da desigualdade e da cidadania, o que permite que se pense a cultura como semiose articulada às bases materiais da vida em sociedade. Nessa configuração o

consumo seria fonte de conhecimento, já que constitui também campos de significação pelo compartilhamento de nomes e estéticas, que compõem as identidades. Assim, as mercadorias e o consumo delineiam uma força reguladora na sociedade ao estabelecer um jogo entre desejos e estruturas de poder, estabelecendo acessos e limitações aos indivíduos.

Isso significa que apesar dos atropelos, das corrupções, dos desvios, da ansiedade, da precipitação e do romantismo o reconhecimento talvez esteja gerando, de fato, a tão sonhada retomada histórica do poder de se autodefinir e de ser. Ao mesmo tempo, esses indivíduos, agora vistos como quilombolas, são reconhecidos e valorizados por esse atributo, a diferença, como querem os pós-colonialistas como Spivak (1988) e Said (1995). A diferença, por sua vez, é marcada em relação à identidade por meio de sistemas classificatórios que fabricam sistemas simbólicos por meio de exclusão, do qual o consumo passa a constituir cada vez mais um potencial marcador de distinção, por um lado, como propõe Bourdieu (1989) e por outro, um marcador de diferenciação, como propõe Baudrillard (2005).

Isso porque, além do consumo ser visto como um conjunto de processos socioculturais nos quais se realizam a apropriação e os usos dos produtos, como propõe Canclini (1999). O consumo também é uma estrutura de linguagem, como identifica Baudrillard (1995), seguindo uma lógica de produção e da manipulação dos significantes sociais, que leva ao condicionamento de diferenciação e de obediência a um código, por outro lado, Bourdieu (2008), entende que o consumo atesta o gosto e a distinção de quem os possui, se tornando um capital simbólico, adquirido durante a constituição do *habitus* de cada indivíduo e grupo, à medida que tais disposições satisfazem pulsões, desejos e ambições. Assim, há no consumo um cálculo tanto ontológico em relação ao consumo, que habilita as classificações gerando distinções sociais, quanto um cálculo funcionalista, gerando diferenciações. O reconhecimento da identidade desse grupo possibilita que a diferença, marcada pelas distinções sociais, sejam agora valorizadas, embora também abra possibilidades para que as diferenciações ocorram, como veremos.

Tal constatação acerca das dinâmicas de consumo, nos leva a salientar que para que o sistema classificatório que funda a identidade, a partir da diferença se deflagre, é preciso perceber a diferença, bem como o potencial de marcador social que o consumo possibilita, o que não ocorre sem a atenção, como indicam diversos estudos sobre a atuação do consumidor e sobre a aprendizagem humana, em geral. A atenção, por sua vez, caminha ao lado da motivação e da emoção, propriedades, que denotam

movimento, como indica a própria origem da palavra, “*movere*”. Sem essa atividade e deslocamento não há possibilidade de classificação da diferença, sem esse conhecimento, não há identidade, tampouco consumo. E é nesse sentido que o reconhecimento se torna primordial, uma vez que atua como mobilizador e motivador de práticas, antes vistas como inacessíveis, como o consumo.

Isso porque o consumo se faz por escolhas e gostos, ao se estabelecer enquanto linguagem norteadora de identidade e significação, do qual os bens constituem marcadores sociais que ativam o potencial mimético, que se mostra o alvo central das teorias do *marketing*, por exemplo. Desse modo, o vínculo estético–afetivo dessa mimeses¹⁴ volitiva humana, é capaz de reunir numa mesma atividade, o pensamento substancial e ontológico do racionalismo antigo, quanto o pensamento funcionalista e lógico do racionalismo moderno, fundado sob o cálculo utilitarista. Essa atuação da mimeses na regulação da memória, dos gostos e do consumo, ocorre porque esta depende tanto da classificação substancial, pré–discursiva própria à *hexis* aristotélica, mas sob o arbítrio do corpo, como em Nietzsche (1999), que na versão latina da escolástica é traduzida como *habitus*, gerador e organizador da distinção, como promulga Bourdieu (1983); quanto do cálculo das diferenças, de que fala Baudrillard (2005), com a diferenciação, própria a um sistema lógico causal, que também são constituidores e constituídos por disposições incorporadas volitivamente, embora esta seja mais complexa que àquela, como propõe a cibernética e a própria psicanálise

Desse modo, tanto as diferenças quanto as identidades são construídas por relações de poder, que fixam e disputam determinados saberes, enquanto desestabilizam e descartam outros. Logo, tais norteadores não são dados e acabados, são os construtos de uma linguagem específica, embora vacilante, de determinado contexto cultural e social, que suporta maleabilidade diante de seu caráter instável e cambiante. Diante dessa abertura em relação a seu conteúdo, qualquer grau de fixação de identidades e de diferenças perdura, na mesma medida, em que há espaço para a representação, uma vez que é nela que estas ganham sentido, se filiando à intrincada rede de saberes e poderes, que por sua vez definem e determinam identidade e diferença.

Essa relacionalidade entre tais categorias associam–se à sua capacidade de autorreferenciação, de modo que, uma fornece as condições para que a outra exista,

¹⁴ Na esteira de tantos outros autores como Girard (1987), Ricouer (2000), Adorno (1970), Benjamin (1986) etc. mantenho o termo grego mimeses não traduzido, uma vez que, sua tradução como imitação, falha em capturar suas implicações de significado estético, ético, psicológico e epistemológico, impossibilitando a compreensão de seu potencial volitivo e de aprendizagem.

sendo a identidade marcada pela diferença. Assim, para que a diferença seja processada, comparada, calculada, inculcada é preciso a atenção a um estímulo inicial e o armazenamento da representação desse estímulo na memória, até que seja encontrada novamente (RENSINK, 2000). Qualquer fator que interfira na manutenção dessa representação, como o reconhecimento identitário, altera as possibilidades cognitivas sobre aquela informação, já que as emoções facilitam a captação automática da atenção (WENTURA, ROTHERMUND, & BAK, 2000). Logo, a diferença possibilita distinguir os signos e as representações que compõem minha identidade, à medida que alimenta o repertório de disposições miméticas de cada indivíduo.

Apesar de ciente da complexidade dessa constatação, tenho paradoxalmente, o sentimento de falar sobre o óbvio, pois acredito que nele se esconde as verdadeiras questões. Afinal, a própria humanidade se faz por um afastamento necessariamente radical de suas raízes, mas que estão fincadas num lugar do qual nunca saímos, esse é o local da identidade, que se faz pelo afastamento de si e pelo encontro com o outro.

O pressuposto aqui sustentado é o de que essa identidade, um *modus operandi*, ao mesmo tempo *opus operatum*, se sustenta pelas nossas paixões, ao mesmo tempo em que as amparam, contrariando o paradigma racionalista moderno. Isso porque, a hipótese da primazia afetiva sustenta que as reações emocionais e pulsionais podem ser despertadas com o mínimo de estímulos e de elaboração cognitiva (ZAJONC, 1980). Assim, como tem sido demonstrado sobre as práticas de consumo que podem se realizar sem o cálculo racional e utilitarista, uma vez que é habilitado pelo potencial mimético humano, sendo essa constatação a motivação para o crescente mercado do *marketing* e da propaganda. Desse modo, informações fora do campo de percepção da consciência cognitiva como expressões faciais e gestuais, imagens, cores, cheiros, entre outras mensagens subliminares, podem influenciar o julgamento afetivo, e, conseqüentemente o julgamento cognitivo do indivíduo, de modo que a consciência, portanto, as escolhas são condicionadas e ainda respondem a um cálculo inconsciente.

As paixões e os sentidos estéticos, de tão naturais e dinâmicos, se complexificam no processo de atualização e redimensionamento constante da memória, num persistente revisitamento e redirecionamento que ocorre, por sua vez, de acordo com as arbitrariedades da dialética do tempo e dos acontecimentos, que articula o que ficou perdido, com o que está acontecendo, com o que ainda virá. Essas vivências, rastros de recordações (RICOEUR, 1993), *Erinnerungsspuren* (FREUD, 1972), marcadas nos nossos corpos, gestos, habilidades, vontade, persistem e insistem, de modo que sem

esses entusiasmos das paixões não haveria possibilidade de pensamento, racional ou não (LIFTON, 1989).

Esse argumento tem sustentado a perspectiva de diferentes estudiosos do consumo, como Winkielman e Berridge (2004), para quem o afeto pode indiretamente influenciar o comportamento do consumidor uma vez que altera os processos cognitivos das pessoas. O pressuposto é que o estado afetivo da pessoa pode, por um lado, alterar suas crenças sobre o bem consumido e a utilidade a ele atribuída (PHAM, 2004), por outro, pode ativar determinada informação emotiva na memória, o que também impacta sobre o comportamento das pessoas (ISEN, 1978)

Alguns neurocientistas afirmam que a lateralização das emoções, no hemisfério esquerdo ou direito, pode gerar alterações de julgamentos em relação a determinados objetivos, oscilando de positivo a negativo, respectivamente. Assim, em momentos de felicidade é possível que não percebamos mudanças em objetos considerados positivos (*versus* negativos), enquanto que em momentos de infelicidade há menos acuidade na detecção de mudanças em um objeto negativo (PHAM, 2004). No entanto, poucos desses estudos se voltam à questão de como as relações de poder se desenvolvem, habilitando tais corpos para a reprodução das diretrizes mercadológicas e político-filosóficas, o que torna primordial somar a esses estudos a compreensão sociológica sobre o consumo.

Esse argumento sobre a preeminência da volição sobre a razão, me levou a um particular interesse sobre como o conhecimento é formado e adquirido, bem como sobre o papel de atuação da subjetividade individual sobre as redes de saberes e consumo, instituídas socialmente e vice-versa, uma vez que a tradição sociológica e filosófica, embora se volte para as relações de poder, patrocinou o foco e interesse quase que exclusivo na questão da racionalidade e da reflexividade cognitiva como principal imperativo para as ações e pensamentos humanos, sustentando a visão naturalista e reducionista do indivíduo autêntico, autônomo e racional.

No entanto, ao que tudo indica essa crença na recursividade cognitiva inata – que pressupõe uma capacidade da consciência em pensar sobre si mesma desvinculada da corporeidade e da experiência, o que permitiria ao indivíduo reconhecer seus interesses com clareza e agir racionalmente em função deles, independente da realidade que o submetia –, que passa a influenciar tanto as estratégias políticas quanto sociais nas sociedades humanas, gera barreiras às condições reais de sobrevivência de grupos e indivíduos que ditam rumos próprios de organização e de necessidades, a partir dos

constrangimentos impostos a eles. No caso Kalunga, implica em compreender como esses indivíduos constroem sua noção de bem viver a partir dos constrangimentos sócio-históricos, culturais, políticos e econômicos ao qual estiveram expostos, e como essa noção tem sido alvo das relações de poder da atualidade, como recomenda Charles Taylor (1997). Mas, inclui também identificar como o *habitus* Kalunga administra em sua rotina prática a negociação subjetiva entre a atividade volitiva individual e os constrangimentos estruturais, que envolve o reconhecimento (ou falta/falso reconhecimento) de sua identidade.

PODER E SABER – ALÉM DO ÓBVIO

A realidade cada vez mais fragmentada por campos de poder e saber, que variam no tempo e no espaço, se organiza por meio da reprodução e produção, então, da memória coletiva. Somente falando das marcas da memória, inscritas pelo percurso do corpo, nas diversas dimensões do tempo e do espaço é que produzimos cultura, que é acessada e percebida tanto pelo sistema de constrangimentos e possibilidades institucionais, materiais, simbólicos e de condutas que limitam e oferecem as opções ao indivíduo (a estrutura social), quanto pelo resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações (a organização social), a partir de seu potencial mimético. As práticas e ações cotidianas demonstram a concepção de mundo resultante das escolhas incessantes e permanentes que dão inteligibilidade aos objetos, orientando a definição do que é familiar e estranho, bom ou ruim, aceitável ou inaceitável.

As diversas representações sociais dos grupos humanos tais como rituais religiosos, festejos, formas de comunicação e organização, técnicas de plantio, as escolhas dos bens consumidos, que são traduzidos nos gostos, nas relações maritais, ambições profissionais e redes sociais de interação dão pistas sobre essas escolhas exercidas frente às diretrizes de saberes institucionalizadas.

Assim, alguns sistemas simbólicos se tornam legítimos, na medida em que conseguem oferecer alvos, prêmios e motivações suficientes que gerem coesão e solidariedade entre os indivíduos, mesmo que esta união esteja embasada na reprodução do poder e no constante acúmulo de riqueza material e simbólica de alguns grupos em detrimento de outros. A estrutura do grupo é mantida pelo sucesso de suas diretrizes (leis, regras, políticas, crenças, moral, reconhecimento, prêmios, certificados, títulos) e é dada pelas relações de força entre os indivíduos, grupos e instituições que lutam pela

hegemonia no interior do campo, o que está em jogo é justamente a autoridade que outorga poder de ditar as regras e alcançar os alvos e os objetivos estabelecidos pelo grupo, ou seja, a capacidade e obter reconhecimento.

Assim, algumas maneiras de ser e agir, em detrimento de outras, são tidas como apropriadas e desejáveis, porque são construídas e operadas pelos grupos e/ou indivíduos que conseguiram se colocar em posição legitimada e reconhecida, que Bourdieu (1989) chama de dominante. Em cada local e momento histórico, os critérios para o estabelecimento desse grupo se alteram dialeticamente, passaram de uma combinação de atributos físicos, a divinos, a materiais, a culturais, a virtuais, a identitários.

A realidade, no entanto, opera em níveis de complexidade descomedidos fazendo com que ora um indivíduo ocupe uma posição de dominante e legitimador de práticas, ora ele participe como dominado e reproduzidor da cultura tida legítima. A cultura torna-se, então, dominante porque é a cultura dos grupos dominantes, e não porque carrega em si algum elemento que a torne superior. Não haveria, portanto, nenhum elemento objetivo que diga que uma cultura é superior às outras, mas sim os valores tácitos atribuídos por certos grupos em posição dominante numa dada configuração social é que fazem dela a cultura legítima.

A formalização desse campo social, que venho chamando de étnico-quilombola, pressupõe como ponto de partida fundamental para sua inclusão identitária a autoatribuição quilombola, o que lhes atribuem o reconhecimento de sua diferença e de seu valor. Desse modo, se antes do reconhecimento oficializado com o artigo 68 da CFB e reafirmado com as ações, os programas e os decretos subsequentes, essa identidade era orientada com mais veemência por um “agir em comunidade”, ou seja, numa linguagem weberiana, os sentidos baseiam-se na expectativa de que os outros também se comportam de determinada maneira, agora o laço identitário tem se orientado cada vez mais por um “agir em sociedade”, ou seja, pela expectativa de que todos cumpram os regulamentos sociais vigentes.

Além disso, o reconhecimento identitário abre precedentes para que o universo material e simbólico se amplie com o crescente acesso às redes de mercados, às mídias, à internet, às cidades, às políticas, à academia de forma a gerar uma possibilidade maior de processos pedagógicos voltados para a disseminação dessa lógica que delimita, reorganiza todos os campos da vida e submete todos os habitantes, os consumidores, aos seus imperativos. “O sistema conhece unicamente as condições da própria

sobrevivência e ignora os conteúdos sociais e individuais”, como afirma Baudrillard (2005, p. 55). No caso Kalunga, tal possibilidade de reconhecimento e abertura de mercados, abrem prerrogativas para um consumo que extrapola as expectativas identitárias para o reconhecimento coordenado por legisladores, políticos, acadêmicos, turistas, uma vez que estes desconsideram as particularidades na assimilação do arcabouço identitário, que se vinculam às categorias “donos da terra” e “negros de verdade”, criadores de gado e agricultores, no caso Kalunga.

Isso porque, a construção de identidade e as práticas de consumo se referem a uma função recursiva, que pela lógica funcionalista de projeção sucessora, sustentada pela lógica econômica, que materializa a felicidade e a salvação em objetos e bens, constituídos além do espaço constituidor da diferença e programados para o esquecimento, geram uma impossibilidade de satisfação, pela incompatibilidade lógica dos sistemas operados. É preciso salientar que o simulacro da realidade projetada na estética dos bens e objetos, não satisfaz em sua totalidade a ontologia mimética do indivíduo, uma vez que essa é mais complexa do que a lógica substancial aristotélica e mesmo a lógica funcional utilitarista, gerando apenas a determinação e a estabilidade desse sistema diferenciador, que se ampara nessa incompletude para se multiplicar a níveis hedonistas e efêmeros sua utilidade, como perceberemos pelas dinâmicas de alguns indivíduos mais jovens, filhos das classes mais abastadas da comunidade Kalunga, os criadores de gado, que investem na diferenciação pelo consumo.

Por esse consumismo desenfreado, Derrida (1991) e Hall (1996), discordam que o significante gere a certeza em detrimento do significado, como afirma Baudrillard (1999). Isso porque, a identidade do signo não está atada a ele, não podendo ser reduzido a ele mesmo, uma vez que traz consigo sempre o traço daquilo que ele não é. Desse modo, mesmo sendo produzido no âmago de um sistema autorreplicante e autorreforçante, a identidade do signo é fluida, instável e ambígua, portanto, sem as “fixações” e as articulações arbitrárias em relação ao signo, orientadas pelos gostos e sentidos estéticos, ativados pela mimesis, que habilita o *habitus*, sequer teríamos, significado ou sentido, portanto, não haveria consumo.

Por isso, as escolhas de consumo, embora se pautem pelo cálculo funcionalista da diferenciação, no caso de alguns indivíduos criadores de gado, se originam na própria identidade Kalunga. Por outro lado, alguns indivíduos que mantêm contato restrito com as ofertas de mercado, pela baixa capacidade de renda restrita a atividade agrícola voltada à subsistência, ampliam suas opções de consumo reiterando sua

identidade em suas escolhas, que agora visam exacerbar sua etnicidade, enquanto capital simbólico, se distinguindo daqueles que mantêm as mesmas práticas anteriores ao reconhecimento. Nessa perspectiva, a própria diferença, seja ela ontológica ou funcional, dialoga com a lógica das relações de poder, uma vez que a distinção alimenta o discurso do *marketing*, na mesma medida, que o da diferenciação. O que justifica todo um sistema de dogmatização e determinação sistêmica, como o *marketing* e as próprias leis de mercado.

Tais dinâmicas identitárias e de consumo permitem assumir que, além de um amplo desenvolvimento evolutivo biológico historicamente bem sucedido objetivado pelo corpo humano, a espécie humana também conta com a capacidade de produção e transmissão simbólica que é guiada de acordo com a herança da memória coletiva historicamente produzida e legitimada, por meio da cultura, incorporada em cada indivíduo de forma que a extrapola. Esses atributos possibilitaram a formação *sui generis* de distintas constelações sociais baseadas em relações de interdependência que os indivíduos mantêm entre si.

A ordem erigida desses entrelaçamentos de impulsos e de esforços humanos reflete também a autoimagem dos indivíduos que a compõem, por isso as diretrizes daí emanadas teriam alto poder de influência sobre os constrangimentos e as possibilidades de ações vislumbradas por cada indivíduo do grupo, o que avaliza a organização social. Sob essa ótica, identidade se encontra com a política, uma vez que a ideologia presente no tecido social toma corpo no modo como se constituem as identidades. As transformações e o movimento são engendrados pela dinâmica inerente à relação recíproca de interdependência que conecta os diversos participantes da teia societal. A vida humana, nesse sentido, está em constante construção, e por isso, não deve ser tomada como um ganho ou uma realização isenta de problemas, mas deve ser considerada como um tema de reflexão constante para fazer jus a seu constante caráter de processo.

A realidade, portanto, seria fruto do acúmulo do processo de modificações de fenômenos humanos que não são estáticos, nem são apenas geneticamente herdados, tampouco caminham para uma direção finalística ou obedecem a princípios metafísicos, são práticas, ações, usos, sentimentos, traumas, versões, opiniões, crenças, experiências e aprendizados historicamente constituídos, transmitidos e transfigurados por um complexo sistema de comunicação, baseado na linguagem e dependente dos valores culturais e da produção simbólica, bem como dos recursos materiais e técnicos

desenvolvidos, mas que se ampara num potencial volitivo e mimético, sem o qual, não se produziria tanta complexidade.

A transmissão e a produção dessa teia de significados, para lembrar Geertz (1989), portanto, se constitui a partir do indivíduo, que compõe o foco das redes de interdependência. Cada pessoa, assim, estaria presa a viver em permanente “dependência funcional de outras, ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais (...). E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, (...), que chamamos ‘sociedade’” (ELIAS, 1994, p. 23). Nessa perspectiva da sociedade, as pessoas estariam ligadas, conectadas em unidades organizacionais de sobrevivência que despertam e modelam o sentimento de identidade, além das relações de consumo, dos gostos estéticos e musicais, da satisfação da cidadania, do sentimento patriótico, da noção de amor, ou de necessidade, entre outros, já que tem como base de diálogo as experiências, as crenças, os afetos e as características comuns do grupo.

Assim, desde o momento de nosso nascimento estamos expostos a todo tipo de conhecimento, aprendemos a reconhecer, nomear, alterar e interagir com: a natureza, os objetos, as pessoas, a moral, as regras, o sobrenatural. Cada instante de nossa existência, cada erro e acerto, cada troca e interação com os outros indivíduos e o ambiente contribuem na composição do repertório de informações e ações que dominamos e que utilizamos no nosso dia a dia. Essa experiência adquirida durante a vida é, no entanto, única para cada indivíduo, cada um de nós está ancorado na sua própria existência, objetivada pelo corpo e localizada num determinado tempo e espaço.

No entanto, é preciso citar aqui que apesar da tradição iniciada por Durkheim (2001) seguida por Parsons que acabou influenciando toda uma gama de pensadores, inclusive Elias (1994) e Bourdieu (1983), o ator individual é definido pela interiorização do social, mesmo que sob o crivo e arbítrio dos potenciais de aprendizado, que patrocinam a individuação, como defende esses últimos. O fato é que sob uma autenticidade e arbítrio do *habitus* individual, a ação individual seria a realização das normas de um conjunto social integrado em torno de princípios comuns a atores e sistemas.

Portanto, adota-se aqui, como entre os contemporâneos, a noção de que a experiência, definida pela combinação de várias lógicas de ação também atua na designação das condutas individuais e coletivas. Sendo estas, cada vez mais dominadas pela heterogeneidade de princípios de orientação, ultrapassando a redução das condutas

sociais a puras aplicações de códigos interiorizados ou a encadeamentos de opções estratégicas que fazem da ação uma série de decisões racionais. Seriam condutas organizadas por princípios estáveis, mas heterogêneos tanto em variedade de nexos e lógicas, como de critérios de regulação e ordenação, que respondem a elementos tanto subjetivos e simbólicos, quanto objetivos e biológicos, como se pretende ensejar aqui.

A PESQUISA – CONSTRUINDO NOVOS ÓBVIOS

Assim, a compreensão da conformação da condição humana atual se torna viável pela investigação tanto dos nexos históricossociais quanto biopsíquicos, buscando compreender as conexões entre memória e conhecimento, apreendidas pela linguagem, que ultrapassa a expressão verbal, sendo dotada de significado e norteadora de sentido para outras práticas, como o consumo, a expressão corporal, gestual, facial, os sonhos, desejos, fantasias, aspirações, rituais religiosos, entre outros.

Isso porque, as variações no que Durkheim (2001) chamou de consciência individual no meu entendimento, é, justamente, o que garante uma amplitude de significados e ações. De modo que, a subjetividade impera no ordenamento de importância, intensidade, fantasia, desejo e compreensão dos eventos, dos saberes e das pessoas que o acaso coloca em nossas vidas. Essa realidade é dialética, pois elege suas afinidades e caminhos por meio das contradições advindas da aprendizagem e dos acessos ao saber. Assim, de acordo com o volume, a qualidade e os usos dados às informações, sujeitos e ações experimentados ao longo da vida, que depende em grande medida das capacidades executivas funcionais¹⁵, especialmente a memória, moldamos os contornos de nossa subjetividade e também da reflexividade, da consciência, da cognição.

Assim, minha experiência se inicia em um mundo social que embora amparado numa coletividade, é vivenciada por cada um de nós, como o único mundo existente e concebível. A primeira imersão tanto, durante a vida infantil, por um lado, quanto em momentos pré-adolescência, ou seja, quando ainda, se possível, não se estabeleceu o

¹⁵ A medida em que ocorre o crescimento cortical entre os homínídeos, a atuação do cérebro se complexifica, de modo que, o desenvolvimento do neocórtex, naqueles que se convencionou chamar de mamíferos superiores, delimitam a possibilidade de linguagem, memória de longo tempo e as chamadas funções executivas do lobo frontal e pré-frontal, que permitem ao indivíduo tomar decisões, estabelecer objetivos, elaborar estratégias e planos para alcançar essas metas, estão relacionadas com o domínio da atenção, da racionalidade, com a capacidade de resolução de problemas, que possibilitam o controle de interferir na inibição e na integração de constrangimento entre tempo e espaço. Parece contemplar o âmbito da vida relacionada à racionalidade e à inteligência social.

contato com o ‘outro’, por outro lado, constituem as bases que servem de referência para que ele consiga objetivar o mundo exterior, ordená-lo por intermédio da memória, da linguagem, bem como refletir e projetar ações passadas e futuras, que asseguram a posse subjetiva de um ‘eu’ e de um mundo exterior ‘a mim’ (BERGER, 1983).

Desse modo, a coerência e a hierarquização dos saberes não são garantidos por um sistema único de controle social e de legitimidade cultural, os padrões normativos das instituições tradicionais, como a família e a cultura local, ao interagirem com os padrões normativos das instituições de socialização mais amplos, como a escola, o Estado, a mídia, a cultura legítima, ‘o outro’ acaba provocando uma série de conflitos identitários, por explicitarem lógicas de atuação e concepções de mundo muito distintas, ora fundado em elementos ontológicos, ora por outros de cunho lógico-formal, ou ainda virtual, entre outras possibilidades.

O encontro com o diferente passa também pelo encontro com um corpo diferente, que constitui a emergência de uma imagem de si, produzindo identidade, reciprocidade, aliança, troca, inimizade, diferença, etnocentrismo, cultura, culturas... Sem a possibilidade de percepção do outro e sem a memória, não há possibilidade de formação identitária, não há acúmulo, nem transmissão de conhecimento, não há linguagem, não há percepção dos eventos ocorridos ou que irão acontecer, não há possibilidade de planejamento, simbolização, organização, cobrança, critério, elocubração, fantasia, sentidos, sentimentos, opiniões... O corpo somado ao tempo e à história das suas mutações inerentes à passagem cronológica da vida é fator fundamental nesse processo.

Destarte, o que garante arranjo, acomodação e ordem, continua sendo o fato de que o repertório de conhecimentos e práticas de que dispomos obedecem às variações da memória coletiva do grupo, logo, é também dependente do que é lembrado e esquecido, pelas pessoas que cruzam nosso destino, do que é institucionalizado pelo grupo como sendo legítimo, adequado, desejado, sagrado e das combinações destes com os eventos, o clima, os lugares, os bens e os saberes.

Nesse sentido, é pela compreensão de como se estrutura a memória, por meio das primeiras classificações, dentro das redes de solidariedades, é por meio de como é institucionalizado o que lembrar e o que esquecer, que se estabelecem os parâmetros do que saber, do que consumir, de como se reconhecer. Do mesmo modo, é preciso definir o arranjo de forças que estabelece um comando nessa regulação da memória. Em outras palavras como se dá a inculcação, ou seja, o aprendizado e transmissão da estrutura de

saber, do sistema de percepção mimético, estabelecendo a *illusio*, nos termos de Bourdieu (1996) e por fim, o artefato de transmissão da significação.

A *illusio* se constitui como uma “relação encantada”, expressão da relação de “cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social”, que oferece ao indivíduo alvos, crenças, símbolos e fantasias subjetivas, mas que foram coletivamente sancionadas, calcada em uma metafísica da distinção, que centraliza o indivíduo no mundo, via honra e dignidade, frente a nós mesmos e os demais, habilitando seu reconhecimento e legitimando seu valor. O *habitus*, nessa perspectiva, seria a expressão do corpo subjetivo aberto e inacabado, de que fala Geertz (1989), que se constitui na elaboração processual e incessante da sociedade, do coletivo, por meio da *illusio*. Portanto, a compreensão desse conceito se torna basilar para a compreensão da subjetividade, justificando o foco nele durante a construção dos argumentos.

Desse modo, a hipótese sobre as redes de poder e consumo estabelecidas entre os Kalunga após o reconhecimento é de que os acessos à informação, ao conhecimento, aos bens, aos produtos, aos serviços, aos direitos básicos de cidadão alteram a capacidade de percepção da realidade na qual o indivíduo está inserido, orientando sua reflexividade e sua *illusio*, de acordo com a racionalização e a autonomia adquirida, ou seja, de acordo com a habilidade de controlar e utilizar suas funções executivas funcionais, pela mobilização de seu sistema emocional e volitivo mimético. Afinal, o planejamento bem sucedido para o alcance de metas, seja ela sobreviver, plantar uma roça ou comprar um carro requer a habilidade de sequenciar uma série de atividades em sua própria ordem. Mas, o aperfeiçoamento e a complexificação dessas habilidades, por sua vez, depende intrinsecamente do treinamento, em constante sucessão, adquirido pelas experiências cotidianas, recheadas de informações e acontecimentos, mas que são selecionadas e ordenadas de acordo com suas características identitárias e miméticas.

Isso significa que um consumidor nativo dos centros urbanos e um Kalunga, por exemplo, orientam sua compra e o uso dos bens adquiridos de formas diferenciadas e distintas, assim como, um homem e uma mulher priorizam elementos diferentes de acordo com suas referências de gênero, embora não necessariamente. Do mesmo modo, um agricultor e um criador de gado Kalunga apresentam demandas, usos e processos de tomada de decisão distintos e diferenciados entre si. Essa hipótese, portanto, indica que essa subjetividade humana, se coloca como a própria condição para a produção de identidade, de cultura e de humanidade, que por sua vez, depende do desenvolvimento

de uma plasticidade conectiva, que possibilita a apreensão de disposições duradouras e reflexivas, que operam a memória, a linguagem e as relações de poder. No entanto, presumo que operam não meramente segundo um cogito cartesiano racional e sim sob um cogito homeostático, volitivo e evolutivo, que envolvem afeto, emoções e *illusio*.

Por isso, no caso dos Kalunga existe um campo étnico–quilombola que produz nexos para nortear suas disposições miméticas, impondo limites e possibilidades às suas ações e práticas, que se tornam o meio mesmo de transmissão e apreensão desse arranjo de forças que regulam o saber do campo. Atualmente, as diretrizes são elucidadas pela noção de diversidade cultural e reconhecimento, logo, regulam também as estratégias de reprodução e a identificação do grupo. O intuito, portanto, é descortinar esse campo de atuação social relacionado ao universo Kalunga visando entender a rede de consumo daí emanada, que passa tanto pelo crivo da decisão individual, quanto da coletiva, envolvendo condicionamentos socioculturais, econômicos e políticos, portanto relações de poder.

Para tanto, faz-se necessário desvendar como opera essa **subjetividade** por meio do sistema de percepção mimético, que envolve o corpo, com o intuito de gerar um arcabouço que compreenda tanto as possibilidades de regularidade entre os indivíduos, que fundamenta, por exemplo, a objetivação do etnônimo Kalunga, quanto as particularidades inerentes a eles, que conformam as distinções e as diferenciações entre “donos da terra”, “negros de verdade”, criadores de gado, agricultores, que promovem a mudança e a inovação.

Esse arcabouço possibilitará uma maior compreensão sobre as vicissitudes individuais que levaram a constituição dessa comunidade, possibilitando apreender a partir daí como ela se mantém, em termos de opções de processos organizativos e culturais, e como se dá a elaboração da identidade étnica desse grupo sob o impacto da expansão capitalista¹⁶ acompanhada pelo processo de globalização, e sob o alvoreço

¹⁶ Entendemos aqui que o capitalismo, enquanto modo de produção predominante deve ser interpretado metodologicamente como um sistema estabelecido e que se reproduz de acordo com um movimento histórico e estrutural, cuja marca é a desigualdade combinada, composta como um quadro permeado por heterogeneidades e hierarquizações entre forças nacionais dominantes e dominadas, centro e periferia, mas que são corpos constituidores de uma mesma estrutura, interrelacionados obrigatoriamente pela esfera do mercado. Assim, a globalização é um elemento estrutural do capitalismo. Esse processo se impulsionou pela produção, disseminação e instantaneidade tecnológica dos meios de comunicação e transportes, que tem contribuído para que protestos isolados pudessem se encontrar e constituir redes, alterando a visão de mundo e os limites de tempo e espaço. Logo, a globalização é aqui entendida como um processo de aprofundamento da integração econômica, política, social e cultural, admitindo que esse processo também suporta e abriga os indivíduos e grupos que se opõem à globalização, e à outras formas

causado pela inauguração do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira em 1988, que simboliza o surgimento de um aparato de comunicação comum do campo étnico–quilombola e demais políticas e ações, estabelecendo, portanto, possibilidades e limites de acesso aos grupos quilombolas. A investigação ocorreu, portanto, tanto sobre os nexos históricossociais quanto os biopsíquicos, buscando compreender as conexões entre memória e conhecimento, apreendidas pela linguagem em suas diversas formas de apresentação, como o movimento do corpo, as expressões faciais e gestuais, as escolhas de consumo, vestuário e gosto estético, além do discurso, que são dotados de significados e são norteadores de sentidos para outras práticas. Logo, busco apreender como se dá a montagem de esquemas de percepção miméticos que dialoga com a cultura Kalunga, que vão delinear as ações e preferências desses indivíduos frente às novas dinâmicas inseridas na comunidade, traduzidas no consumo, a fim de produzir uma etnografia do consumo na comunidade Kalunga.

A investigação ocorreu por meio da observação da reprodução e produção da memória coletiva, apreendidas tanto pela estrutura social, compostas pelas discussões sobre cultura, multiculturalismo¹⁷ e globalização, quanto pela organização social Kalunga, apreendidas através das diversas representações sociais da comunidade: nos rituais religiosos, nos festejos, nas formas de comunicação, nas técnicas de plantio, focando, as escolhas dos bens consumidos, traduzidas nos gostos, nas relações maritais e redes sociais de interação. O intuito da pesquisa foi captar o universo de nomes acessados pela apropriação e usos de bens, compartilhados pela linguagem simbólica e corporal, e pela observação das trajetórias de vida, onde pude apreender, como se configuram os três níveis de estruturas (memória, mimeses e linguagem) nas ações e práticas Kalunga atuais, contribuindo para a compreensão da repaginação da identidade Kalunga.

Assim, aliando as técnicas da observação participante, História de Vida e História Oral, com utilização de entrevistas formais e informais, busquei investigar como através dos inúmeros tipos de atividades, circunstâncias e raciocínios – corriqueiros, cotidianos, práticos – a ordem social Kalunga é construída. A linguagem possui um papel estratégico nesse trabalho, pois é através dela que os indivíduos fabricam significados e

políticas, sociais e culturais hegemônicas e que fazem uso da integração transcultural para se organizarem em movimentos contracultura.

¹⁷ O multiculturalismo surge como parte do desenvolvimento do pluralismo social que ilustra a existência nas sociedades contemporâneas de diferentes grupos sociais que desenvolvem políticas e práticas em várias frentes que visam construir uma sociedade multiétnica. Adotamos aqui duas perspectivas de multiculturalismo: a liberal e a comunitária, como defendido por Charles Taylor (1998).

erigem continuamente o que se entende por ordem social, mas inclui outros tipos de linguagem não verbais ou conscientes. As ações dos participantes são interpretáveis a partir das relações de confiança que entre si se estabelecem. Na vida cotidiana os participantes adotam regras, entre si negociadas e resultantes das atividades desenvolvidas, que vão contribuir para o estabelecimento de relações de confiança. O conhecimento das regras aceitas torna-se assim importante para compreender as descrições feitas pelos atores.

Os métodos utilizados pela etnografia constitutiva, que visam o estudo das realizações sociais que estão na base das estruturas sociais, através das interações que se estabelecem entre os membros, foram utilizados. A etnografia constitutiva utiliza os princípios da disponibilidade dos dados consultáveis, exaustão no tratamento dos dados, não antagonismo entre investigador e participantes na descrição dos acontecimentos e análise interacional. O estudo etnográfico se mostrou de extrema importância nessa proposta, por meio do convívio, mesmo que por pouco tempo, pode-se buscar compreender em que sentido a identidade Kalunga é construída através das significações transferidas aos bens e ao território. Dessa forma acredito poder perceber como se desenvolvem as relações dinâmicas que resultam em uma ressignificação das tradições.

Assim apresento os resultados da investigação do processo de politização/etnicização da identidade Kalunga, sua relação com a territorialidade e com os atuais nexos de coordenação de governança no campo étnico-quilombola, para tanto, realizei visitas e entrevistas no Instituto Nacional de Colonização Agrária em Brasília, na Fundação Cultural Palmares, em Brasília, na Superintendência de Igualdade Racial do Estado de Goiás, em Goiânia e no Conselho Estadual de Igualdade Racial, e também na Secretaria Municipal de Igualdade Racial, em Cavalcante, além da análise dos Planos Plurianuais - PPA¹⁸ desde 2000 até 2015, bem como seus Programas e Ações, além de leis, projetos de leis e decretos governamentais.

Também, busquei acompanhar a rotina dos festejos e rituais de consumo desses moradores. Compareci ao Festejo de Nossa Senhora do Livramento em 2009 e 2011, no povoado da Capela, também nas Folias de Reis em Janeiro de 2010, no povoado da

¹⁸ O PPA é uma Lei de periodicidade quadrienal, de hierarquia especial e sujeita a prazos e ritos peculiares de tramitação, instituída pela Constituição Federal de 1988, como instrumento normatizador do planejamento de médio prazo e de definição das macro-orientações do Governo Federal para a ação nacional em cada período de quatro anos, sendo estas determinantes (mandatórias) para o setor público e indicativas para o setor privado (art. 174 da Constituição). Consoante estabelece o art. 165, § 1º da Constituição, “a lei que instituir o PPA estabelecerá, de forma regionalizada, as diretrizes, objetivos e metas da administração pública federal para as despesas de capital e outras delas decorrentes e para as relativas aos programas de duração continuada”.

Maiadinha, ambas no Vão do Moleque em Cavalcante. No Engenho II, fiz observação participante como turista em 2009, 2010 e 2011, onde pude observar a expressão identitária nos momentos de fricção étnica. Além disso, busquei acompanhar a comunidade durante a execução de projetos e de oficinas de capacitação, como o “Projeto Kalunga Cidadão” em Setembro de 2011, o projeto “Kalunga Sustentável”, em parceria com a Petrobrás, ambos no povoado do Engenho II, no município de Cavalcante; e o “Projeto Troca de Saberes no Cerrado: ecologia, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades Kalunga em Teresina de Goiás”, da Universidade Federal de Goiás, implementado nos povoados de Ema e Diadema. Também acompanhei a rotina de algumas Kalunga que residem em Goiânia, especialmente quando recebiam visitantes de membros da comunidade, quando recebiam doações de roupas e brinquedos, ou quando iam fazer compras, para enviar produtos à mesma, no camelódromo de Goiânia, o que ocorre em pouquíssimos casos.

A TESE

A ambição desse trabalho é fazer uma genealogia do saber e do poder na sociedade contemporânea por meio do fenômeno quilombola e das vicissitudes identitárias e de relações de consumo, entre os Kalunga, que se fundamentam na subjetividade humana, emanada de uma materialidade corpórea ativa. Portanto, parto do pressuposto de que há um movimento de transfiguração do corpo pela cultura e da cultura pelo corpo, que surge a partir do desenvolvimento de diversas habilidades fisiológicas como as funções executivas funcionais que possibilitam o uso da memória e o surgimento da cultura, que ultrapassa a transformação da natureza e desemboca na transmissão e no desenvolvimento da memória, por meio de processos epigenéticos que fundamentam o *habitus*.

Então, entendo que há um movimento dialético entre universal e particular, cultura e natureza, razão e emoção, sujeito e objeto, que se baseiam na apropriação de poder pelo acúmulo de conhecimento, pelo domínio da memória e pela habilidade de gerar memória. Desse modo, para compreendermos a constituição da comunidade Kalunga e suas dinâmicas de consumo e identitárias, é preciso incluir a avaliação de como a estética, a ética e a moral, que envolvem a satisfação pulsional e emotiva, relativas à percepção individual de bem viver, foi historicamente esculpida e arquitetada entre os indivíduos desse grupo.

Assim, a tese está estruturada em torno de três seções: A primeira seção busca discutir como se estrutura a aprendizagem humana, ou seja, como se estabelecem e são reacomodadas as classificações, como é institucionalizado o que lembrar e o que esquecer num plano mental, buscando compreender as potencialidades da subjetividade, que se torna o limite corpóreo dos parâmetros do saber, pela sua potencialidade mimética. A segunda seção visa compreender quais arranjos de forças estabelecem comandos nessa regulação, em outras palavras, quais as diretrizes e nexos que orientam essa inculcação, ou seja, o aprendizado e a transmissão da estrutura de saber ou o sistema de percepção mimético refere-se a quais parâmetros, qual a memória sócio-historicamente construída. Por fim, na terceira seção apresentaremos o artefato de transmissão da significação, que nesse trabalho se dará pela linguagem contida nas redes de consumo e nas práticas identitárias, que refletem a organização social, através da cultura Kalunga, construída enquanto síntese do *habitus* negro, rural, religioso e de campesinato específico da construção histórico-social brasileira.

A primeira seção está dividida em dois capítulos, que visam tratar do tema da Subjetividade e da Mimesis, tentando decifrar como é possível compreender esse universo de pluralidade e diversidade em que vivemos, que possibilita racionalidades e lógicas próprias gerando diferentes possibilidades de práticas identitárias e de consumo. Por isso, no capítulo 1 busco entender o peso que o racionalismo antigo e o moderno têm sobre a compreensão acerca da subjetividade, especialmente sobre o inconsciente e as emoções indeferidas em prol da consciência. A constatação da investigação, no entanto, é de que a metafísica utilizada na explicação da origem e dos contornos dessa instância possui limites e lacunas, amparando-se em uma metabiologia.

No capítulo 2 dessa seção, busco investigar os meandros dessa metabiologia, visando descortinar a arquitetura do pensamento que habilita identidades e práticas de consumo. Por isso, investigo a precedência ontológica do sistema volitivo e sua relação com a família, que oferece um ambiente propício de mimeses e aprendizado, ao habilitar a consciência prática, e também ao possibilitar que a linguagem se desenvolva, adestrando a consciência discursiva. Tais discussões visam gerar um modelo teórico explicativo acerca dos limites e das possibilidades para as práticas de consumo e para as estratégias identitárias, orientadas pela subjetividade humana, como àquelas encontradas pelos Kalunga.

Na segunda seção, também dividida em dois capítulos, busco discutir como a ideologia das estruturas se mesclam a essa capacidade subjetiva de aprendizagem para

gerar a realidade, constituída a partir de afinidades eletivas com os contextos locais e individuais, no momento anterior ao reconhecimento quilombola, de modo a identificar a memória social que se debruça sobre os sujeitos dessa Tese. No primeiro capítulo dessa seção busco compreender como se deu a transição de diretrizes da Escravidão ao embranquecimento. Tentando traçar as influências iluministas no Brasil e sua influência na formação de uma ideologia racial no Brasil. Também investigo, como ocorre a manipulação da alteridade pela academia e pelas ciências sociais no Brasil, visando detectar o tratamento concedido aos mesmos na escola e no mercado de trabalho brasileiro, com vistas a compreender o processo de formação das Terras de Preto e de marginalização da população negra no Brasil.

No capítulo 2, discutimos como se dá a organização dos grupos e comunidades negras diante dos constrangimentos e das opções estruturais da ideologia racial vigente. A consolidação do Movimento Negro foi fundamental para ampliação do conhecimento acerca dessas comunidades, que sustentaram diversas formas de sociabilidade e relação com a terra, segundo arbítrios criativos e próprios. As dinâmicas desprendidas por esse movimento social culmina na essencialização da africanidade e contribui para a consolidação do campo étnico–quilombola.

Na terceira e última seção, dividida em três capítulos, busco apresentar a linguagem de expressão comum da sociedade, onde seus gostos e desejos fazem sentido dialogicamente. Assim, discuto como o aprendizado e a transmissão da estrutura de saber ou o sistema de percepção mimético Kalunga é constituído e sob quais bases e diretrizes universais opera, ou seja, como se dá a transmissão, classificação, armazenamento da memória, além do resgate e da utilização das informações sócio–histórico–ambientais produzidas, quais seriam as estruturas mentais responsáveis pela lembrança e esquecimento do saber, da memória, visando a compreensão das redes e opções de consumo instauradas no e pelo grupo, depois do reconhecimento quilombola.

No capítulo 1 da última seção, discutimos como se organiza o campo recém formalizado, a partir da Constituição de 1988, com o artigo 68. Visamos analisar quais as diretrizes seguidas por cada agente desse campo social e rede de solidariedade, desde a academia, até o movimento quilombola, as lideranças Kalunga, as redes internacionais, a família Kalunga e os opositores do reconhecimento quilombola, de acordo com o contato e a influência das diretrizes multiculturais seguidas pelo campo étnico–quilombola. No capítulo 2, avaliamos como ocorre a consolidação do campo, após o amadurecimento inicial de suas propostas de reconhecimento multicultural.

Apresentamos a atuação do Governo Federal de 2000 até 2012, bem como o envolvimento dos organismos internacionais, do governo Estadual, da academia e como se estabelece a autonomia local e o etnoturismo na comunidade. Por fim, no capítulo 3, fechamos nossa análise descortinando as redes e opções de consumo acessadas por esses moradores da comunidade Kalunga. Avaliamos a repercussão da etnicização para a identidade e para o consumo Kalunga, visando compreender as diferenças de usos e costumes, a partir de uma concepção identitária e estética própria, aliada ainda, à situação de limitações econômicas e de acesso aos mercados, bem como às relações raciais daí emanadas.

SEÇÃO 1 – MIMESIS -

SUBJETIVIDADE E DIFERENÇA – O SISTEMA DE VOLIÇÃO

A realidade atual, caracterizada por um processo intenso de globalização, reflete o desenvolvimento de formas tecnológicas de vida que propiciam, entre outros, um gigantesco fluxo de informações, pessoas e produtos. Essa é uma época de reflexividade, uma vez que os permanentes descartes das classificações e das fórmulas, observadas, especialmente, por práticas de consumo, catalisam a ressignificação da memória, portanto, do saber, culminando em variados sistemas de práticas e performances identitárias, momento identificado como multiculturalismo.

O debate sobre a diversidade cultural nesse contexto, onde se discute a pós-modernidade, a modernidade tardia ou periférica, o capitalismo estético e pós-financeiro, baseado na economia de bens simbólicos, se torna ainda mais intrincado, pela multiplicidade de formas de vida e sentidos possíveis. As possibilidades são elevadas ao infinito, já que a subjetividade humana permite interpretações e usos incalculáveis dos bens, da natureza, das tecnologias, dos serviços, do trabalho, das relações sociais, econômicas e políticas, que ultrapassam os sistemas de dois valores, meramente classificatórios e universais, típicos dos sistemas racionais, como indica o desenvolvimento da economia criativa no atual governo, como contraponto à indústria cultural.

Não é à toa que a cada dia surjam inúmeras novas regras para a inserção social e novas condutas de tratamento visando inserir os ideais de democracia a níveis realmente universais, é a moda do politicamente correto, da reprovação do que se convencionou chamar de *bullying*, ações tão reprimidas por alguns setores do discurso jornalístico brasileiro, temerosos com a liberdade de expressão. Usualmente a fórmula é equalizar os privilégios e a dignidade humana, de acordo com a carga simbólica e cultural de cada grupo, que na política se expressam especialmente pelas ações afirmativas, redistributivas e assistencialistas, ultrapassando a noção liberal de igual-respeito.

É nesse contexto que surge meu interesse de estudo na comunidade Kalunga. Um grupo reconhecido atualmente como remanescente de quilombo que trava uma longa batalha pelo direito legítimo em ocupar as terras em que vivem secularmente. A grande questão por trás do reconhecimento da identidade desse povo, embora ocorra especialmente em campo político e jurídico, na realidade se fundamenta na

incompreensão dos limites e das possibilidades da subjetividade humana. Tal arcabouço falha em compreender as dinâmicas de subjetivação adotadas entre os moradores desse grupo, como podemos ver pelas distinções entre “donos da terra” e “negros de verdade”, que frustram as expectativas dos legisladores, da academia, dos turistas e demais envolvidos na questão que amparados por uma visão neorromântica¹⁹ esperam uma identificação homogênea em relação ao etnônimo Kalunga, ou ao ícone quilombola.

Toda uma gnosiologia de mundo necessita ser revisitada para compreendermos as divergências de posturas entre os atores desse campo, como os órgãos do governo federal, estadual, municipal, o movimento negro e o quilombola, e os opositores, em sua maioria fazendeiros e/ou políticos e seus advogados, como aqueles pertencentes à bancada ruralista, composta especialmente pelos integrantes do Democratas - DEM, do Partido Social Democracia Brasileira - PSDB e do Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB, entre outros atores não partidários, que incluem atores, atrizes e jornalistas, a academia, os legisladores, os quilombolas, o movimento negro, o governo...

As divergências surgem especialmente pela dificuldade de compreensão e de aceitação em relação ao “outro” e ao seu modo de vida, por isso existe todo um arcabouço institucional para evitar essa diferença, a principal estratégia tem sido silenciar esses grupos se amparando em noções e direitos universais, tendenciosamente tidos como naturais, portanto, fundamentais. Os obstáculos estão presentes na linguagem cotidiana, na fala, nos gestos, nos olhares, que estruturam os pensamentos, impressões e percepções, portanto delimitam a motivação e o sentido das ações sociais; e especialmente na linguagem formal, contida no direito, na política, na economia, no mercado, na escola que legitimam ou marginalizam àqueles que poderão usufruir de dignidade e cidadania, portanto, valorizam ou desaprovam determinados grupos, estilos, condutas e gostos.

O limite entre um grupo reconhecido e outro descredenciado parece ser fundamental para a liberdade e a qualidade de vida dos indivíduos que atuam ou querem atuar no campo societal. Uma vez que para recolher os lauréis oferecidos por essa rede

¹⁹ Essa expressão indica a postura de grupos e de indivíduos da atualidade que buscam a autenticidade da natureza e das tradições humanas, sem, no entanto, refletir sobre a difícil missão em estabelecer o marco fundacional dessa origem mítica a partir do encontro entre cultura e natureza, mas acabam elegendo critérios semelhantes aos primeiros românticos como a nostalgia à vida bucólica do passado. Diante dos obstáculos na definição dos critérios de legitimidade, escolhem arbitrariamente determinados símbolos e signos, estigmatizados pelos anseios ideológicos e retirados de uma noção estática e ultrapassada de cultura. Entendem-na como sendo composta meramente de indumentárias materiais e rituais específicos, subestimando a importância de seus sentidos e da rede de saberes na qual está inscrita.

de legitimação social e usufruir do poder de ditar o que deve ser selecionado ou descartado, é preciso se fazer reconhecido. Weber já dissera que o bom líder, além do diferencial do carisma, necessita se apropriar das técnicas e da racionalidade universal que lhe permite possuir um modo de vida metódico, que lhe trará lucro. Desse modo todas as ações devem ser voltadas aos objetivos estabelecidos segundo um modelo racional-legal, ordem supostamente legitimada da atualidade, enquanto os outros sentidos são tidos como desvios.

No entanto, se já constatamos que esse ideal de inspiração iluminista, é uma impossibilidade pela irreduzível diversidade humana e cultural, resta-nos encarar essa questão e tentar compreendê-la de um ponto de vista, que permita ampliar a visão dualista frequentemente utilizada para a explicação dos contornos da subjetividade e da diferença. Nessa seção, visando atender essa demanda, procuro revisitar a velha concepção sobre a mente humana, da filosofia e das ciências, no primeiro capítulo, procurando seus pontos obscurecidos e tendenciosos, para depois, no segundo capítulo, inserir algumas compreensões sobre a subjetividade, do ponto de vista de recentes descobertas da neurociência e da cibernética, enquanto ramos do saber, que contrapõem a compreensão clássica das ciências naturais sobre tal faculdade humana. O intuito, portanto, é gerar uma síntese epistemológica com as observações filosóficas, sociológicas e antropológicas sobre a natureza social humana, com o intuito de ampliar a visão sobre o potencial mimético do corpo e da mente, que acredito surgir da plasticidade das atividades cerebrais, que habilitam a consciência, a linguagem, a reflexividade, a simbolização, a imaginação, a fantasia e a criatividade, a partir da modulação epigenética.

Parto da hipótese de que esse aparato subjetivo admite tanto a linguagem substancialista e classificatória sobre a natureza e sobre os humanos, quanto a compreensão funcionalista e *sui generis* das estruturas, mas que operam sob uma base fundacional e volitiva, de linguagem cibernética, que garante o ambiente atual, plural e diverso de usos, práticas e saberes. As relações identitárias e as práticas de consumo presentes entre os moradores da comunidade Kalunga, parecem ser pontos convergentes desse potencial mimético, já que se referem à motivação, tornando-se unidades de análise interessantes para a compreensão dos contornos da subjetividade. De tal modo, os objetos mobilizados pelos usos Kalunga estão na trama mimética, estão narrando e fazem parte da narrativa, porque constituem um campo de significação, compartilhamento de nomes e saberes que constituem identidade.

CAPÍTULO 1 – A METAFÍSICA – CORPO–CONSCIÊNCIA–CULTURA

A subjetividade humana tem sido atestada desde o surgimento do homem moderno (*Homo sapiens sapiens*), a partir da análise dos fósseis e objetos encontrados nos inúmeros sítios arqueológicos ao redor do mundo, estudados por cientistas de diversas disciplinas do saber como a arqueologia, a paleontologia e a antropologia. Além dos objetos encontrados nos sítios que permitem a interpretação dos hábitos alimentares, de moradia e organização social, os fósseis de diversos antropoides ancestrais já extintos permitem observar o desenvolvimento dos dispositivos biológicos, que engendram as circunstâncias e as habilidades necessárias para a simbolização como: o polegar opositor, o uso extensivo dos membros em detrimento da mandíbula, da dentição variada, do bipedismo e da postura ereta, da ovulação oculta, também o desenvolvimento da visão e a atrofia do olfato, além da descida da laringe e do osso hieóide, até o aumento significativo da caixa craniana e o crescimento do cérebro.

Esse conhecimento sobre a espécie humana permite vislumbrar que, a linguagem ultrapassa o domínio da comunicação gestual e do preparo de instrumentos para o forrageamento, como em outros primatas e adquire um caráter holístico e universal, cujas fronteiras estão na base da criatividade, da imaginação e da fantasia de cada indivíduo, cerceadas pelas possibilidades ecológicas, cognitivas, materiais e morais. Inicialmente, essa instância se expressou pela construção de ferramentas na indústria olduvaiense e da técnica de *levallois*, também pela simbolização objetivada nas práticas de antropomorfismo e totemismo, nas pinturas rupestres, nos rituais de sepultamento, que já surgiram durante o pleistocênico e fundamentalmente pela agricultura, já no neolítico, que permitiram o sedentarismo e o estabelecimento das primeiras regras universais, como o incesto, ponto de encontro entre cultura e natureza, segundo Lévi-Strauss (1982). Da mesma forma que, a descoberta e a apropriação dos metais possibilitam as trocas comerciais e a ampliação de tecnologias e de forças produtivas. Atualmente, já num mundo globalizado essa subjetividade se reflete especialmente nas práticas de consumo e identitárias de forma universal e eletiva.

Essa potência em adquirir e administrar o conhecimento, historicamente concebido como um cogito, distanciaria de vez os humanos dos demais seres da terra. Isso porque, a consciência, por sua superioridade e sede em saber e estabelecer a verdade teria como

função, precisamente domar a animalidade do corpo e controlar as emoções reflexivamente. De modo que o pensamento somado à experiência nos permite, entre outros, prever o trajeto de uma bola de canhão, ou mesmo conhecer os ciclos sazonais da natureza, o tempo de germinação de sementes para a agricultura, os materiais necessários para construção de moradias, entre outras atividades rotineiras, que exigem cálculos precisos, mesmo que não utilizamos de forma sistemática as equações dessas ciências exatas nas ações cotidianas, como entre os Kalunga.

E àqueles indivíduos que se recusassem a fazer esse uso racional de tal atributo universal, porque foram eletivamente habilitados a seguir lógicas próprias de organização e comportamento, como os africanos, entre outros povos, por exemplo, foram considerados como inferiores, perseguidos, segregados, discriminados, escravizados e assassinados, especialmente, num ambiente onde o mercantilismo, o colonialismo e o capitalismo promoviam movimentações globais de populações, ao mesmo tempo em que, as fronteiras dos estados eram definidas mais clara e rigidamente. Desse modo, as primeiras formulações sobre a alteridade se limitavam a esquemas lógico-classificatórios do outro, visando tanto uma explicação das diferenças quanto soluções práticas para as relações que teriam que ser travadas a partir delas.

Por isso, alguns modelos utilizavam a “raça” como meio de definir os grupos e suas identidades sociais, baseados numa interpretação reducionista²⁰ da teoria da seleção natural das ciências biológicas, de Charles Darwin ([1881] 1985) e Alfred Wallace (1890). As crenças em torno da “raça”²¹ serviram frequentemente de base para a formação das fronteiras étnicas e ainda exercem influências significativas nas práticas públicas e cotidianas orientadas para esses indivíduos pertencentes a esses grupos

²⁰ O darwinismo social de Herbert Spencer (2002) é um dos principais responsáveis por essa redução, sua compreensão metafísica da seleção natural, não leva em consideração que os processos de seleção operam sobre uma base material já existente, o que torna necessário a especificação das circunstâncias ecológicas, históricas em que tais ou quais indivíduos seriam mais aptos. Aliás, o desafio teórico-metodológico que proponho é o inverso do trilhado por Spencer (2002) situado no berço do paradigma positivista que entendia que os estudos sobre os agrupamentos humanos se fariam pela importação de modelos das disciplinas naturais, que teve como contraponto uma longa tradição que estabeleceu uma dualidade absoluta entre cultura e natureza, recusando-se a admitir qualquer influência daquela sobre esta.

²¹ Do ponto de vista biológico não há fundamentos para a classificação humana em torno do conceito de “raça”, por isso usarei o termo em relação à espécie humana, entre aspas. A partir da decodificação do código genético humano e das análises realizadas entre diferentes povos e etnias, há a constatação definitiva que a variedade genética encontrada entre aqueles indivíduos com fenótipos semelhantes como cor de pele, textura do cabelo, formato do nariz e lábios, entre outros, geralmente associados à uma “raça” torna improvável a utilização de tal critério para definição das diferenças. Embora alguns padrões genéticos sejam possíveis, há semelhanças entre brancos, negros, amarelos e índios, que muitas vezes não são encontradas entre eles. Apesar disso, a crença em torno dessa classificação continuou perdurando no imaginário das sociedades humanas, o que torna pertinente trabalharmos com essa categoria, enquanto construção social.

étnicos, como os remanescentes de quilombo Kalunga, como veremos melhor na última seção.

A falta de compreensão sobre a subjetividade, enquanto propriedade única e inequívoca, tomada apenas em sua acepção racional, levou-a a ser atribuída de forma metafísica, a uma consciência pura intuída da vontade divina de estabelecer a verdade e o conhecimento puro e verdadeiro, pela filosofia grega antiga, platônica e aristotélica, por um lado, levando ao estabelecimento do racionalismo solipsista, séculos depois, por outro. A visão cartesiana traduz essa necessidade reflexiva especificamente moderna de se atribuir ao próprio ser humano, enquanto indivíduo, a capacidade de intervir sobre seu destino, a partir de princípios racionais absolutos, ou seja, universais e inquestionáveis. Nessa acepção moderna, ao contrário do que se colocava como predominante no pensamento medieval, a decisão final deixa de ser uma atribuição exclusiva de Deus, e passa a ser uma função também do ser humano que age reflexivamente a partir de um mundo material existente, já que conta com a Forma em sua mente, manifesta enquanto inteligência matemática, que habilita tanto o pensamento substancialista quanto funcionalista, capazes de conter as paixões corruptíveis do corpo, necessários no ato de consumir e se reconhecer.

Todo esse potencial humano, então, tem sido atribuído ora à metafísica divina, ora à consciência racional, cuja origem, retoma uma metafísica cognitiva dualista, numa versão mais filosófica, ou é reduzida a uma função do corpo e do avantajado cérebro humano, numa versão mais científica. No entanto tais estudos não apresentam evidências empíricas ou explicações convincentes e inteligíveis sobre o processo de produção dessa subjetividade individual, que intentaria apenas a verdade e o conhecimento. Desconsideram, pois a autonomia da sensibilidade estética da mimese, além do repertório de máximas publicamente partilhadas, que exprimem o gosto de uma classe, como propõe Sartre (2002) e Bourdieu (1983).

Até os dias atuais, mesmo numa era cibernética e pós-moderna, convivem a visão da natureza como sendo um mundo de espíritos, sendo classificada por tais critérios e significados, possibilitando um maior engajamento humano, como nas relações estabelecidas socialmente e com a flora e fauna da comunidade Kalunga e naquelas tidas como primitivas; com a crença no ser solipsista, amparado por Deus, que entende a natureza de forma funcional, habilitando tanto o capitalismo quanto o individualismo, presente nas sociedades modernas do ocidente, como também nas diretrizes Kalunga acerca da propriedade territorial e familiar, especialmente por determinados segmentos

dessa comunidade, como entre os criadores de gado, em detrimento dos agricultores, como veremos.

O fato é que, apesar da diversidade de sentidos detectados e possíveis continua predominando soberano na explicação da vontade e da motivação humana, tanto para o senso comum, quanto para a política e mesmo para grande parte da academia, a visão funcionalista da natureza e da humanidade. Esse sentido funcionalista pode ser detectado, por exemplo, nos discursos dos moradores da comunidade Kalunga, dos moradores das cidades vizinhas e das megalópoles, dos políticos, dos acadêmicos, especialmente e de forma mais explícita, tal sentido é erigido a partir das práticas e das representações acerca do território ocupado por essa comunidade, acerca dos rumos de sua identidade e sobre sua liberdade em alterar e consumir essa natureza e os bens materiais daí produzidos.

No entanto, se pararmos a análise nesse ponto do cálculo funcionalista acerca do mundo material e da natureza, corremos o risco de reduzir e dualizar o entendimento acerca do sistema de volição humano, assim como as perspectivas modernas sobre a subjetividade, que falham em compreender tanto a história de formação de comunidades como a Kalunga, quanto as diferentes estratégias adotadas por diversos indivíduos da comunidade na atualidade, já num ambiente de reconhecimento e multiculturalismo, que fogem a esse enquadramento funcionalista de uso do território. Esse fato ocorre devido ao desconhecimento e ao estranhamento em relação à subjetividade, à diferença e ao consumo, presente ainda em todas as camadas da sociedade, iludidas com a crença de que a diversidade de indivíduos e de grupos humanos, apesar dos esforços universalistas e da irredutibilidade da racionalidade, gera uma inevitabilidade das desigualdades de aptidões e de oportunidades e uma inutilidade das estratégias sociais e políticas igualitárias, que justificam as três formas de dominação mais correntes na nossa sociedade, e também presente na comunidade Kalunga: a dominação de classe, a dominação de gênero (atribuída ao sexo) e a de “raça” (atribuída à cor da pele e/ou local de nascimento).

Mesmo em versões mais atualizadas da consciência e da vontade humana, como as apresentadas pelas evidências psicanalíticas, que apesar de apontarem para uma entidade metafísica, como a inconsciência, associam a subjetividade ao corpo e às paixões que dele emanam, e por isso, tratam essa instância como desvio lógico da atividade racional, até porque, ignoram as práticas cotidianas no mundo da vida, onde os sentidos são adquiridos, construídos e perpetrados, de forma empírica.

Esse é o tratamento concedido historicamente à população afrodescendente que veio a constituir comunidades como a Kalunga. Seu surgimento e perpetuação estariam relacionados ao atraso e à irracionalidade da “raça”, ou ainda pelo “isolamento”, que não lhes permitiam alcançar o progresso capitalista e os benefícios da identidade nacional. Essa classificação simplória que desconsidera toda estrutura de constrangimentos ideológicos e práticos a essa população, acaba sendo ressignificada para o tema dos quilombos, que garantiriam uma explicação racional e autêntica para a existência desse modo de vida, levando ao reducionismo irrefreável em relação à compreensão da identidade e das práticas de consumo dessa população, que em muitos casos extrapolam esse emblema de organização.

Essa é a diretriz seguida pelas ações da área da saúde na comunidade, embasados por essa origem afrodescendente, como faz na atualidade os estudos sobre saúde mental das populações negras. No entanto, embora busquem superar a dualidade corpo e mente, os psicólogos, acabam dando exclusiva ênfase às emoções, enquanto os psicanalistas, sustentam certo dualismo entre consciência e inconsciência, porque são associados à razão e à emoção, respectivamente, que se deflagram no mito, no tabu, nas noções de sagrado e profano, como também sustenta Durkheim (2002) e Levi-Strauss (1982), dentro de uma perspectiva fenomenológica sobre as sociedades humanas pré-escrita de caçadores e coletores, por um lado, e por outro, agricultores e criadores semissedentários do neolítico, que possuíam um estilo de vida semelhante ao modo de vida Kalunga, como veremos.

Diversos antropólogos com o intuito de entender como a dimensão cognitiva e a cultura se associam na produção desses sentidos relacionados a essas práticas simbólicas como Frazer, Durkheim, Pit-Rivers, Radcliffe-Brown e Malinowski, que embasaram Lévi-Strauss, afirmam que esses processos de analogia humano/animal, como o totemismo, de uma maneira ampla podem ser considerados universais entre os grupos humanos cuja base econômica se baseia na coleta e na caça. A prerrogativa é de que os animais são bons para comer e para pensar, “seria o hábito de a humanidade matutar sobre si mesma e sobre seu lugar na natureza”. Mary Douglas (2007) sugere que isso é muito mais importante que utilizar o mundo natural para tratar de problemas metafísicos profundos sobre a condição humana, segundo proposto por Lévi-Strauss (1982).

Entre os Kalunga esse tipo de afiliação e metáfora sobre a natureza e os humanos é frequente. Seu Bertolino em 2008, hoje já falecido, relatou diversas

histórias, que refletiam sobre o início da humanidade, sempre em alusão a uma entidade divina metafísica. A mais marcante relembra a lenda Txoo–Looso dos Karajá, de que a vida na água é correspondente à vida na terra, sendo que todos os elementos que vemos fora d'água podem ser encontrados lá. Por isso, segundo ele, na hora de morrer Deus orienta para que joguemos um buriti na água, se ele afunda e flutua, morremos, mas renascemos depois. Se ele só afunda, apenas morremos, no entanto, um determinado indivíduo ao reclamar do renascimento, foi convidado a jogar uma pedra. Como todos, depois dele, jogaram apenas a pedra, as pessoas apenas morrem e não renascem mais. Em todas as suas histórias a lição é de que a natureza ou Deus deixa claro para nós o que deve ser feito e como nós somos quem escolhemos não acatar.

De qualquer modo, a analogização metafórica da antropomorfização e do totemismo possibilitaram um estudo detalhado sobre as espécies naturais que deu às comunidades não letradas e pré-científicas uma maneira mimeticamente acessível de conceitualizar relações com o mundo natural e social, o que lhes permitiram o desenvolvimento de novas competências, técnicas, estratégias, instrumentos e ferramentas que lhes permitiram uma previsibilidade do comportamento animal cada vez maior. Esse domínio instrumental especializado e elaborado, constantemente modificado e transformado por processos de inovações, experimentação em ação, resultou num fluxo contínuo de novas armas adequadas às condições ambientais dominantes e criadas com base no conhecimento de gerações anteriores, todo esse desenvolvimento cognitivo levou, no entanto, à matança em massa.

Entre os Kalunga, por exemplo, a caça é feita com arma de fogo, mas é comum a utilização de arapucas manuais para captura de periquitos, papagaios e mesmo pequenos roedores, que comem toda sua plantação de arroz e feijão. Veja na figura abaixo, uma arapuca numa plantação de arroz numa roça do Curriola:



Figura 3– Arapuca para pegar pássaros



Figura 4- Planta Kalunga, utilizada como medicinal e que deu nome à comunidade

Essa subjetivação metafórica também inclui a paisagem, imersa numa rede de mitos e histórias, uma estratégia de grande utilidade para esses caçadores e coletores, porque atuam de forma mimética, ajudando na organização dos processos de lembrança e esquecimento, sobre informações geográficas, sobre plantas, objetos e animais.

Na comunidade Kalunga, por exemplo, é conhecimento de causa que a flor do pequi, veja figura abaixo, assim como a ervinha, se ingeridos com água se torna mortífera para o gado, sendo que os criadores de gado evitam a morada perto dessas árvores. Ou, que a planta conhecida como Kalunga, veja figura acima, que indica uma das versões para a origem do etnônimo do grupo, serve para curar frieira nas pernas e até mal estar no estômago. O conhecimento sobre o poder de cura das plantas do cerrado goiano é vasto e amplo entre os Kalunga, que passaram a cultivar seus próprios remédios em casa, mesmo que ainda pratiquem a coleta de ervas nas matas. Muitos informam que o conhecimento foi herdado dos pais e dos avós, construído de forma experimental, compondo a memória coletiva do grupo.



Figura 5 - Flores de Pequi aos pés da árvore.

Portanto, o que parece estar em jogo na delimitação do entrecruzamento entre cultura e natureza, e que o arcabouço racionalista falha em considerar são os delineamentos da aprendizagem humana, durante os processos de socialização, que levaram, por exemplo, os Kalunga a optarem pela manutenção de seu modo de vida naquele território, fundado sob a agricultura de subsistência e a criação de gado. Seriam esses mesmos processos de socialização que depois, ao que tudo indica, orientaram as práticas de consumo Kalunga da atualidade, habilitados pelo recém-reconhecimento, que prega a sua inserção na economia de mercado, pela valorização de sua identidade e cultura, pelo ícone quilombola.

Por outro lado, tal socialização só se faz possível, pela aprendizagem, pela formação de identidades, a partir do embate com o outro e com o mundo material. Assim, o estabelecimento de práticas de consumo depende dos contornos da motivação, porque toda ação e pensamento estariam conectados não só nas estruturas mentais cognitivas, mas seriam, na realidade, dependentes de uma estrutura energética e recursiva que habilita a homeostase²², atuando ainda em um nível epigenético,

²² O ambiente interno do corpo é regulado pelo sistema endócrino, que atua nos processos homeostáticos e metabólicos, por meio de glândulas (hipófise, tireoide, paratireoide, suprarrenais, ovários, testículos etc.), que geram a produção e síntese de hormônios e neurotransmissores que operam em todas as unidades celulares. As mudanças ocorrem em um nível protoplasmático, a parte viva da célula se molda a medida que ocorre o desenvolvimento, constituindo também a matriz extracelular dos órgãos e tecidos. É um sistema físico-químico de natureza coloidal e pode passar facilmente do estado sólido ao líquido. Os principais constituintes químicos do protoplasma são as proteínas (ácidos aminados, polipeptídeos etc.), os carboidratos, os lipídios, as substâncias minerais e a água. O protoplasma é uma substância viva que tem a propriedade da assimilação e sofre suas consequências (crescimento, divisão etc.). O protoplasma reage aos excitantes mecânicos, físicos e químicos; pode emitir pseudópodes e sofre atrações e repulsões. Existem três propriedades importantes dos protoplasmas no sistema nervoso: irritabilidade, condutibilidade e contratilidade

habilitando a aprendizagem. Esse élan vital, que expressa uma vontade de potência, é aqui entendido como a própria afetividade e delimita o interesse em assimilar e consumir o objeto ou o saber, como já dizia Piaget. Para ele, os valores estão associados à dimensão geral da afetividade, que surgem como uma troca afetiva que o sujeito realiza com o mundo exterior e seus componentes, o que Bourdieu, irá chamar de *illusio* e Freud de *psique*.

Como as práticas divergentes da racionalidade instrumental impostas às diferentes esferas culturais eram invisibilizadas pelas práticas ideológicas dos cientistas e vistas como desvios, as mais evidentes dúvidas das ciências humanas, como um todo, giram em torno da precedência ontológica entre alguns pares instituídos e sobre os parâmetros de relacionamento entre eles, até então, vistos como antagônicos, como: corpo e mente; emoção e razão; inconsciência e consciência; matéria (extensão) e pensamento (cogito); sensações e vivências; percepção e cognição; fixo e dinâmico. Nesse capítulo, buscaremos discutir como esse engessamento dual da realidade impede a compreensão de como se interseccionam esses elementos para a produção de saberes, verdades, crenças, práticas, valores, símbolos e representações.

1.1 – O PENSAMENTO SUBSTANCIALISTA E A MIMESIS

Platão (1993) e Aristóteles (1996), já na era da escrita, onde a ambivalência totêmica e mitológica dos ditos primitivos é transposta para a literatura, para a poética e para as artes, estabelecem os princípios do trajeto filosófico, dicotomizando o conhecimento entre racional (divino), ativo; e irracional, passivo, originando daí uma ideia de essência, origem e pureza que estaria relacionado ao racional, enquanto todo o resto seriam cópias deformadas do real (*Ursprung*). Nessa perspectiva, hierarquizavam as instâncias da realidade plausíveis de verdade. Tanto em Sócrates como em Platão, as necessidades humanas devem ser supridas de forma estritamente básica e fixa, uma vez que o consumo de bens supérfluos, destituídos da Forma transcendente, desvirtuaria o caráter real e verdadeiro do homem, entendido em termos de gênero.

Platão instituiu a busca pela verdade numa confrontação entre o sensível e a idealidade, em que os simulacros humanos ficavam excluídos e rebaixados no domínio do não essencial. Incomodado com o avanço da escrita e das consequências dessa para a verdade pura e divina, desqualificou a poética e mesmo o artista e suas imitações da realidade, enquanto produtores de representação do conhecimento. Aristóteles, na

mesma esteira que os filósofos Ficino (2001) e Plotino, séculos depois, tentam resgatar esse potencial mimético da visão excludente de Platão, enquanto instrumento válido de se chegar à verdade.

Essa visão, de inspiração aristotélica é o que permite compreender a importância do sistema emotivo, para a subjetividade como proponho ao longo do texto. Afinal, como pressuponho aqui, é pela mimeses que as pulsões e sentimentos se tornam ativas, passando de *diathesis* (disposições passivas) para *hexis* – o *habitus*, em latim, que indicam disposições ativas ou estados ou possessões; em inglês, “*having*”, significa propriamente saber algo que não será esquecido.

Portanto, a diferença entre construir uma botija de barro ou uma viola dos primeiros humanos e os da renascença ou de um Kalunga (veja Figura 6, 7,8 e 9), e de um nova yorkino, se baseia nessas diversas disposições duradouras adquiridas pelos indivíduos a partir da percepção não consciente, nessa versão guiada pela razão. Mas, milênios depois dessa primeira concepção aristotélica, já no século XX, na versão de Elias e Bourdieu, esse repertório é adquirido ao longo do processo de internalização de diretrizes, que delimitam as possibilidades de saberes e de posições dentro de determinado espaço social, por meio da aprendizagem individual e coletiva, que constituem a consciência que cada indivíduo desenvolve a partir dessa dinâmica, e não por causa dela como na acepção filosófica antiga.

Portanto, pela análise aristotélica, bem como pela análise contemporânea, tudo indica que a habilidade de impor a forma, de comunicar e de inferir significados a partir de imagens e classificação, sempre esteve presente entre os humanos, apesar da diferença em relação à proeminência da razão no processo de aquisição do saber, entre eles. Mesmo entre os arcaicos, como afirma o arqueólogo Steven Mithen (2003), esse uso da mente para aquisição de saberes também ocorria, embora este *homo* o fizesse em domínios²³ que não se comunicavam.

²³ Esses domínios cerebrais se inspiram na interpretação da frenologia de Franz Gall do século XIX. Atualmente a ciência cognitiva ressignificou a visão do cérebro visto agora como um computador, constituído por módulos cerebrais, em alusão à linguagem computacional, que nos humanos seria correspondente às múltiplas inteligências descritas pela psicologia cognitiva e do desenvolvimento como Gardner, Spelke e Karmiloff-Smith, por exemplo. Na perspectiva da ciência cognitiva a comunicação entre esses módulos ocorre segundo um modelo vertical, sendo as possibilidades de comunicação entre os módulos pré-determinadas de forma inata, uma vez que tais módulos viriam habilitados de conteúdo (*software*), sendo assim cada um desses domínios-específicos possuíam informações encapsuladas em determinados níveis da consciência, habilitando o comportamento humano. Por outro lado, a perspectiva horizontal, presente na teoria da assimilação e da adaptação de Piaget, que é condizente com sistemas cibernéticos, possibilita compreender que a comunicação entre tais módulos ocorre durante o desenvolvimento ontogenético, à medida que o indivíduo aprende e se desenvolve. Assim, acredito que

À medida que o tempo passa, há um acúmulo de artefatos, técnicas, ações, procedimentos, rotinas, que passam a estabelecer as diferenças de apropriação da natureza feitas pelos humanos e àquela feita pelos seus ancestrais e os demais seres vivos. Veja nas figuras abaixo algumas dessas habilidades Kalunga, construídas a partir do contato com a natureza como botijas de barro, vassouras de buritirama, instrumento de produzir fogo, feito com chifre de boi e algodão e um instrumento musical feito do braço do buriti e crina de mula. Esse acúmulo material e simbólico estabelece o universo mimético e a linguagem que exora a produção de novas conexões mentais e, portanto, neuronais, possibilitando, uma reflexividade epigenética, como a aprendizagem. Essas mudanças no corpo estabelecem padrões pulsionais, intuitivos e homeostáticos, relativos às emoções, garantindo a recursividade da agência humana e a reflexividade cognitiva, de que fala a tradição humanista.



Figura 6 - Botijas Kalunga.



Figura 7 - Artificio - instrumento feito de chifre de gado, para fazer fogo. Necessita ainda de algodão, cortiça, uma pedra e um pedaço de metal.

exista a comunicação de forma verticalizada, adquirida de forma filogenética a partir dos desafios vividos por nossos ancestrais durante o pleistocênico, embora, sejam desprovidos de conteúdo, caracterizados por oferecer regras, forma, uma vez que os conteúdos são adquiridos de forma horizontalizada, de acordo com a proposta de Piaget.

Figura 8- Viola Kalunga feita do braço do Buriti, crina de cavalo ou mula e cola retirado da seiva de uma planta da região.



Figura 9 - Vassoura de Buritirama Kalunga



No entanto, esse processo de aprendizado humano não poderia ser vislumbrado no passado, uma vez que, Santo Agostinho (1955), seguindo a tradição platônica, estabelece o sepultamento das emoções em prol da autoridade divina de inspiração católica, tendo em Tomás de Aquino (1994) ganhado expressão significativa, influenciando nos principais dogmas e práticas dessa religião, como a expurgação dos cânticos das cerimônias religiosas porque evocavam esse âmbito humano, tão condenado e antagônico à racionalidade divina.

Ainda hoje a influência desse cristianismo medieval se faz presente entre os rituais religiosos Kalunga. As novenas do Festejo de Nossa Senhora do Livramento e Nossa Senhora da Abadia²⁴, respectivamente no Vão do Moleque em Cavalcante e no Vão de Almas em Teresina de Goiás, são feitos em tom de ladainha, vários participantes sentam-se no altar aos pés dos santos, os cânticos são obrigatórios e reúnem pessoas de todos os lados da comunidade, que muitas vezes se preparam durante todo o ano para celebração. No entanto, assim que o padre da Igreja Católica das cidades chega à Comunidade para realizar os batizados e casamentos os cantos passam a ser proibidos dentro da Capela, e todo um aparato ritualístico é organizado para estabelecer uma hierarquia e o tom da civilidade racionalista cristã, como a proibição de se sentar ao

²⁴ Essas são santas católicas portuguesas da Idade Média.

altar, que passa a ser ocupado apenas pelo padre e seus aparatos de trabalho. Os demais rituais considerados pagãos de cura, que recebem influência especialmente do candomblé, são ocultados e escondidos.



Figura 10 - Novena durante o festejo de Nossa Senhora do Livramento

Com o romantismo humanista, que também influencia na estruturação da vida Kalunga da atualidade, esse potencial em alcançar a verdade recai sobre o indivíduo que num jogo de pulsões e racionalidades, própria à civilidade em processo de desencantamento desde a filosofia grega, se expõe verdadeiramente nas artes e no lúdico. Essa crença de inspiração romântica ainda está presente na atualidade entre diversos legisladores e participantes da luta pelo reconhecimento quilombola como o movimento negro e mesmo a academia, que deposita nas representações culturais e identitárias dessas comunidades toda verdade que baliza as práticas e as políticas de reconhecimento, são os neorromânticos, como veremos na próxima seção. A prerrogativa é que tais representações exprimiriam a autenticidade daquele grupo, uma vez que distantes das regras do convívio social, podiam expressar todo o potencial artístico e estético nas suas práticas cotidianas e culturais, mesmo que a realidade encontrada nessas comunidades contrarie o ideal autêntico estabelecido e formalizado para elas.

A história de colonização brasileira fundada na diáspora africana estabeleceu essa origem como “estado de natureza” e o marco histórico carimbado na atualidade, enquanto espaço de expressão dessa autenticidade são os quilombos, refúgios constituídos de negros fugidos, na concepção colonial, onde podiam resgatar sua verdadeira natureza africana. Essa interpretação da história das comunidades negras rurais do Brasil repercute de diversas formas sobre a identidade e as práticas de consumo entre os moradores da comunidade Kalunga, como veremos nas próximas seções.

No entanto, até a metade do século XX, nenhum desses processos identitários puderam ser vislumbrados e mesmo admitidos, uma vez que o paradigma cartesiano (DESCARTES, 1997) que marca a filosofia moderna, cerca de quatro séculos antes, ao sintetizar o pensamento antigo, adota a postura platônica, que não vê verdade nas emoções, sendo o cogito quem inaugura a realidade, garantindo unidade entre consciência individual, interesses e ações, numa postura onde a reflexividade é desvinculada das vivências e das experiências. Essa visão do homem predomina até o presente, justificando a crença de que as práticas e as ações humanas são otimizadas e maximizadas visando o alcance desses interesses e intenções.

Assim como no período anterior à modernidade, pelo contato com os colonos, ainda adotamos nos dias de hoje diretrizes para nossas condutas fundadas nessa crença do ator racional, seguindo um elevado grau de contenção dos afetos, gestos, desejos, ações e discursos geridas por rígidas regras de etiqueta e civilidade, como pontua Norbert Elias (1994), ao avaliar as sociedades de corte, como Portugal à época das colonizações. Mas, assim como eles ainda somos tomados por ondas de nostalgia em relação à vida guerreira e bucólica de um passado provinciano tão cultivado por nossos ancestrais românticos.

Enquanto, a arte, o lúdico, a diferença e as emoções são decretadas extintas pela irreduzibilidade da crença na razão humana por parte das instituições políticas, econômicas, educacionais e mesmo católicas, como demonstraremos com o arcabouço produzido sob essas bases ideológicas, na atualidade a nostalgia romântica parece ser ainda a inspiração para os recorrentes retornos à tradição, que num ambiente de desencaixe e reencaixe entre tempo e espaço, se torna ameaçada de extinção por uma alta produtividade do novo e pelo descarte das classificações, propiciadas pelo intenso fluxo informacional, característicos do processo de globalização atual.

A situação provocada pelo arcabouço racionalista de repressão e expurgação das emoções, da identidade, gera uma realidade mascarada pelas aparências, pelo refinamento dos gostos, pelo exagero dos vestuários, que seguiam uma moda extravagante que distancia o homem da natureza, como avalia Elias (1994) nas sociedades de corte, e dos outros grupos humanos, como observa Bourdieu (2008) ao avaliar como esse controle estético pelo gosto confere distinção social, nas sociedades contemporâneas. Em ambos os sistemas, passado e presente, quem não conseguisse manter seu prestígio perdia a consideração de seu grupo e era obrigado a abandoná-lo, rebaixando sua posição social, ou simplesmente mudando de grupo.

No passado, como indica Elias (1994), esse comportamento delimita o que Veblen (1994) chamou de *conspicuous consumption*, onde toda atitude do indivíduo tem o valor de representação, o que gera uma supervalorização da opinião social, fato evidenciado na comunidade Kalunga, pela importância das avaliações públicas sobre um indivíduo que recaem sobre sua família, por ser essa uma instituição que envolve o homem de forma *sui generis* (WOLF, 1989). Os critérios para se definir em quem se pode confiar, com quem se pode comercializar, ou contratar serviços, ou vender fiado, ou comprar alimentos (relacionados ao asseio), ou mesmo apadrinhar e casar, referem-se à maneira pela qual as pessoas se comportam em assuntos domésticos e estéticos. Nesse quesito, os Kalunga são bastante minuciosos, no sentido de que eles têm conhecimento sobre a reputação de cada família, se são asseados, se são trabalhadores, se são cachaceiros, se são organizados, em qual situação financeira se encontram, se são solidários com os amigos e com a família, se são bons de negócio, se são preguiçosos, se são enrolados, se são bons pagadores, o que comem, o que cultivam, o que caçam, o que compram entre outras diversas possibilidades.

Cada reputação vai interferir em um tipo de relação específica, ou seja, eles não costumam comprar produtos alimentares como farinha de mandioca, ou rapadura, de uma família que tem a reputação de não ser asseada, no entanto, venderia fiado se essa mesma família tiver reputação de bons pagadores, ou não contratam o serviço de quem sabem que é enrolado, mas compram produtos dessa família por conhecer seu asseio com o alimento, ou seja, as reputações não interferem em todas as relações, em cada relação é analisado o contexto familiar dos envolvidos.

À medida que o consumo hedonista se desenvolve na comunidade, especialmente a partir do século XXI, como consequência das dinâmicas do reconhecimento identitário, muitos moradores sustentam, a visão do consumo como vício, como fizeram os filósofos gregos do passado, como Platão; e como concepção de pecado, introduzido pelo cristianismo católico de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que perdurou entre os protestantes. Os mais velhos clamam dos “males” trazidos pela proximidade com a cidade cada vez mais intensa, os evangélicos em número crescente sequer comparecem aos festejos. Relatam com frequência sobre as diferenças entre o passado e o presente, “clamam” que antigamente se dançava mais sussa²⁵ e curraleira e que agora o povo bebia muito e ouviam forró, sertanejo e outras músicas “esquisitas” (músicas

²⁵ Dança típica entre os Kalunga de Goiás, assim como o Boilé.

eletrônicas, funk, entre outras). Os jovens quando não vão embora, não querem mais trabalhar na roça, ficam bebendo, usam roupas estranhas e sustentam hábitos pouco tradicionais, nem andam de mulas mais, preferem comprar motocicletas.

1.2 – PENSAMENTO FUNCIONALISTA E RAZÃO

Apesar da expurgação das emoções ocorrida no período moderno, o catolicismo medieval já abrira uma brecha para o utilitarismo subjetivo como aponta Emil Kauder (1965), que localizava o consumo como objetivo da produção. Nessa via, a satisfação, em termos de utilidade, e o prazer do consumidor devem ser tidos com moderação, sendo, no entanto, atividades e objetivos valorosos. Entre os protestantes, como o calvinista Adam Smith (1983), as relações entre produção e consumo, logo ficaram evidentes e se mostraram fundamentais para o crescimento econômico e a riqueza das nações. Logo, a aceitação do consumo assume a vertente da racionalidade, e passa a refletir o trabalho duro e exaustivo contido no consumo, ao passo, que o prazer oriundo dele, é na melhor das hipóteses um mal necessário, um mero requisito para se dar continuidade ao trabalho e à produção.

Essa visão utilitarista do consumo, por outro lado, não chega à comunidade Kalunga até o final do século XX com as dinâmicas de reconhecimento. Mas, mesmo em tempos atuais, essa prática do consumo não abrange toda a comunidade, embora alguns membros, já apresentem níveis de consumo utilitarista, como reflexo do sucesso das recentes políticas de reconhecimento e de ampliação da cidadania, vista em termos de aumento de renda e de inserção na economia de mercado, como veremos melhor com o plano de governo petista que encabeça a luta pelo reconhecimento.

O intuito da inserção de tais comunidades quilombolas na economia de mercado refletem a eleição da cultura como fundamental para o desenvolvimento do capitalismo atual, em sua fase estética e pós-financeira. Assim, como observou Max Weber (2003), já no século XX, sobre as dinâmicas do século XVIII, que se moldaram sob a afinidade de sentidos entre ética protestante e o capitalismo. Para ele, as diretrizes utilitaristas, adotadas pelo ascetismo religioso protestante, teriam afinidades eletivas²⁶ com o

²⁶ Essa noção foi emprestada de Goethe, cujo método inspirou todas as ciências humanas e consistia em compreender o todo pela suas mais simples partes. No entanto, não seriam as diferentes funções que uniriam essas partes, porque nessa perspectiva, elas buscam, atraem, se vinculam umas às outras, dessa íntima união e afinidade que se mostra eletiva, outra forma (Gestalt) improvisada surge (Goethe *apud*: Löwy, 1989, p. 15). Essa expressão “afinidade eletiva” parece ter sido primeiramente usada por Torben

desenvolvimento do Capitalismo, descrito idealmente nos escritos de Benjamin Franklin (1706-1790). Na perspectiva, desse novo *habitus* de distanciamento do mundo, o indivíduo desenvolve autoconsciência e inaugura um novo *ethos* individualizador, pautado em sua segunda natureza, uma nova estrutura de condutas e sentimentos, que se traduz num autodomínio interno em detrimento da anterior coerção social, assim as emoções são vistas em tom de desvios.

Por isso, a posição de Campbell em sua obra *A Ética Romântica e o Espírito Hedonista* (2001), sobre a análise weberiana da sociedade protestante. Afinal Weber (2003) preocupava-se com o consumo apenas no seio do comportamento racional ascético, que ele tomava como tipo ideal, historicamente localizado. Por isso, marginalizou as demais mudanças que envolviam a burguesia, como a luta por *status* na transição da sociedade de corte para uma sociedade capitalista burguesa, como afirma Campbell. Seria a perspectiva cartesiana herdada da influência de Husserl (1994) que impedira a visualização de Weber da centralidade dessa ética da emotividade de inclinações hedonistas, de que fala Campbell, que teria se alastrado até o início do século XX, quando os burgueses ainda sustentavam os hábitos e os tons da vida nobre, já que o alemão a considerara como desvio.

No entanto, como compreendemos atualmente, pela inegável diversidade cultural, é pela expressão estética mediada pela fundamental capacidade mimética humana, que se torna possível o resgate natural e de si, pela possibilidade de expressar as emoções e as pulsões reprimidas pelos processos civilizadores, daí a importância da cultura, da identidade e do consumo, na atualidade, que se sustentam sobre tal volição estético-afetivo, primordialmente. Desse modo, apesar do utilitarismo presente nas práticas de consumo Kalunga, é a cultura Kalunga mobilizada para e por tal ego transcendental, que se ampara num modo de vida particular constituído de rotinas e de procedimentos

Bergmann em 1775 no livro *De attractionibus electivis*, que foi traduzido ao alemão como *Wahlverwandschaft*, em 1785, nome que aparece mais tarde em um romance de Goethe, em 1809, que reelabora o tema de seu romance *Os sofrimentos de Werther* de 1774. Na acepção da sociologia compreensiva de Weber, para que as estruturas sociais se constituam é necessário uma afinidade de sentidos (*sinnhaftigkeiten*) entre os indivíduos, que ultrapassa os laços de causalidades e abarca o entendimento dos laços invisíveis e poderosos que se replicam e se reproduzem como ecos ressonantes, entre motivações e expectativas de sentido, pensamentos e condutas que são erigidos por cada indivíduo dentro de sua rotina mesma de cada dia, formando a complexa malha que é a coletividade. Esse autor propõe então compreender como os sentidos eleitos entre esses complexos de significados individuais, buscam-se uns aos outros, atraem-se, ligam-se de uma forma imprevista e afinada. O *sinnhaftigkeiten* retoma o *Wahlverwandschaft* de Goethe, mas não inclui seu aspecto de novidade, como afirma (LÖWY, 1989).

específicos, que orientam as práticas de distinção e de diferenciação do consumo como veremos melhor no último capítulo dessa Tese.

Esse ego transcendental começou a ser pensado ainda no século XVII, com o racionalismo de Leibniz (1974) baseado no monadismo e com o de Espinosa (2007) com sua concepção de *conatus*. Esta última, apesar de inserir um paralelismo psicofísico que introduz a necessidade como propulsor do conhecimento ao mesmo tempo em que persegue sua autoconservação, seguia a dualidade platônica, o que impedia a visão da volição na produção do utilitarismo. Mas, é esse momento que marca a passagem do pensamento substancialista aristotélico, para um funcional e relacional, como delimita Cassirer (2001), apesar de a filosofia moderna sustentar ainda o realismo clássico, como vemos com os empiristas e sensualistas, por um lado, e com os utilitaristas, por outro lado.

A razão na versão dos idealistas ingleses adquire o rótulo de puro fato, sendo as vivências e a percepção, as únicas vias de acesso a essa verdade, em alusão à irracionalidade e ao materialismo de Aristóteles. Por outro lado, muitos desses filósofos estabelecem os rumos do iluminismo racionalista, que tinha como marca a ascensão da autonomia da razão, localizando a cultura e as emoções como propriedades da realidade, apenas em termos utilitaristas, uma vez que esta limitaria o indivíduo a apenas uma visão de mundo possível, mas não desejável.

No surgimento da modernidade, na origem pura e autêntica do conhecimento e da consciência, estão em luta o cogito e a matéria. Nessa batalha filosófica o cogito ora se ampara em Deus, como em Descartes (1997), ora na matéria, como em Locke (1991), ora na linguagem, como nos sensualistas franceses, ora nas vivências, como em Hume (2004) e ora se ampara nele mesmo, como em Kant (1994), ou como pressupõe Hegel (2003), no absoluto, ou a partir da consciência como em Husserl (1994).

No entanto, desde o ceticismo de Hume (2004), mesmo com os recorrentes retornos à metafísica de seus sucessores e contemporâneos, surge a prerrogativa de que há um ego transcendental, independente do cogito cartesiano, do conhecimento e da consciência, da matéria e de Deus, que é força, movimento, energia e intenção, e que busca o conhecimento. Essa entidade desvalorizada, marginalizada, anônima, sem registros, tratada com relapso, se confunde com a própria subjetividade, porque é sua origem de manifestação e atividade. Sem esse primeiro movimento recursivo do ego em busca do conhecimento, em busca da matéria, em busca de si não há realidade, conhecimento, consciência, tampouco subjetividade, ou cultura.

Esse ego transcendental contemporaneamente é tratado em termos de consciência pela fenomenologia, porque a toma como o próprio conhecimento, mediante a crença de sua origem metafísica, ou de sua superioridade mental e física, como os positivistas, de qualquer modo, salientando o caráter racional deste. Ignorando qualquer vinculação dessa instância com as emoções e o inconsciente, como faz a psicanálise. Desse modo, a subjetividade e a reflexividade, assim como o cogito, são entendidos em termos de cognição e de racionalidade, extensivas à compreensão sobre as leis de mercado vistas, nesse momento, como mecanismos mais eficientes de autorregulação do que as emoções ou o consumo, que deveriam ser domadas por essas.

Daí o foco concedido à produção nas teorias econômicas e sociais, considerada moralmente superior ao consumo, delimitando o que ficou conhecido como “*bias da produtividade*”. Essa tendência foi assumida por Adam Smith no século XVIII, acompanhou Marx no século XIX e mesmo Hannah Arendt no século XX, como afirma Barbosa (2006). Tal eficiência da razão cognitiva é confirmada pelo seu vínculo com a linguagem que é subordinada à consciência e ao pensar, por isso, o foco nessa dimensão nas didáticas e nas pedagogias escolares e políticas, bem como nas ciências sociais.

Na perspectiva funcionalista, como a de Durkheim (2002), por exemplo, a linguagem, assim como as demais instituições sociais, como as regras jurídicas, o estado, os dogmas religiosos, o sistema econômico, bem como as correntes sociais, como a moda, ou o consumo, como é visto atualmente, e outros movimentos sociais, operam como vias de comunicação sobre as maneiras de ser, pensar e agir, que imperam sobre a vontade do corpo, definida em termos de emoções e desejos egoístas, domando-a e orientando-a para a aceitação e a solidariedade coletiva. Seja ela mecânica, como nas comunidades de caçadores-coletores do pleistocênico ou da atualidade, como os aborígenes australianos, ou os indígenas brasileiros, entre outros, se estendendo até as atuais comunidades rurais agrícolas, como as comunidades remanescentes de quilombo, ora tidas como primitivas; ou organicamente, como nas sociedades industriais, ou complexas; caso o processo de socialização ocorra adequadamente.

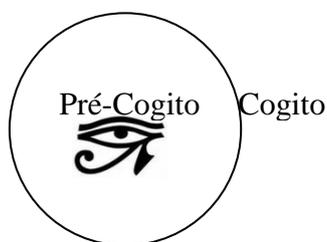
O saber discursivo, relacionado à reflexão, à razão e à consciência, adquire posição de destaque, em detrimento do saber prático das vivências, levando à incompreensão sobre a complexidade das organizações de sociedades pré-escrita e/ou não letradas, consideradas primitivas e atrasadas durante séculos, já que seu saber era distinto dessa razão europeia. As comunidades tradicionais do Brasil, com frequência estavam

ausentes de qualquer política de integração ou valorização identitária, já que se amparavam em um modo de vida, considerado, arcaico, rudimentar e primitivo.

Por outro, lado a saída encontrada pelos pragmatistas para a subjetividade foi justamente sua orientação pela ação prática, sendo nossas crenças regras de ação, uma vez que conhecemos os efeitos práticos dos objetos, como afirmara Peirce (1980), habilitando a importância das práticas para os condicionamentos da consciência, assim, como a linguagem. Willian James (1952), indicava que a predominância desse saber na constituição de nossa reflexividade, ou seja, esse pragmatismo do pensamento se deve ao seu vantajoso potencial de orientação prática, pela *mimesis*, que gera uma relação de satisfação utilitarista em relação à realidade.

Assim, a verdade seria agregada à realidade, não como uma cópia como na versão platônica, ou que seja dependente de uma consciência ou de um sujeito representante, mas pela produção de conexões entre as coisas, e entre os sujeitos e as coisas, rejeitando conceitos abstratos, categorias apriorísticas, princípios perpétuos, entidades transcendentais, uma vez que a experiência, enquanto processo de relações mútuas, pelos quais os corpos agem uns sobre os outros, modificando-se reciprocamente, constitui e atravessa a natureza, não sendo distinta dela.

Figura 11 - Cogito e pré-cogito



Pré-cogito = espírito, alma, élan vital, mônada psíquica, vontade de potência, intuição, pulsão, motivação, atenção, emoção, inconsciente calculado.
Cogito = consciência, conhecimento, cognição, intenção, reflexão, razão, consciente condicionado.

Então, é notável que o ponto de convergência da maioria das análises é a inspiração racionalista, que prevalece sobre a maioria dos autores que se debruçaram sobre esse ego pré-cogito, que por isso o tomaram enquanto irrefletido, por Husserl (1994), pré-reflexivo, como em Sartre (2002), e ainda inconsciente, como em Freud (1996), Lacan, Benjamin (1986), Adorno e Horkheimer (1995), que segundo Paul Ricouer (2000) constitui a “ipsiedade” anterior à reflexão. No entanto, mesmo aqueles que buscam superar a dicotomia entre idealismo e realismo, atrelando essa potência ao corpo como Bergson (1990), sustenta certa metafísica que impede a visualização de sua atuação,

propriedades, limites, jurisdição, critérios, entre outros. A visão funcionalista como pressupõe essa gnosiologia moderna, ao não localizar, no tempo e espaço, a objetividade dessa dimensão a tomou como irracional e irrelevante, bem como àqueles que não conseguiam assegurar a unidade entre consciência, interesses e ações e por isso, preservavam um modo de vida arcaico e primitivo, como as comunidades tradicionais, como a Kalunga, no contexto brasileiro.

Tabela 3- Cogito e Pré-cogito - Racionalismo versus Multiculturalismo

	Racionalismo	Multiculturalismo
Pré-cogito	Irracional, irrelevante, irrefletido	Reflexivo, calculado, cibernético
Cogito	Racional, central, reflexivo	Condicionado, ideológico, fragmentado

No entanto, a diversidade cultural da atualidade, bem como as dinâmicas identitárias que sustentam esse ambiente de multiculturalismo, nos impele a pensar que existe um caráter, reflexivo e calculado, nesse ego transcendental, que empiricamente se constitui e reconstitui, abrindo possibilidades para pesarmos o cogito, enquanto instância fragmentada, condicionada e ideológica, extrapolando a perspectiva moderna e cartesiana sobre tais instâncias (veja a tabela acima).

1.3- O INCONSCIENTE, O CONSCIENTE E AS EMOÇÕES

Freud (1996) foi um dos primeiros a salientar que essa mônada psíquica, para relembrar Leibniz (1974), que se move em direção ao conhecimento e à vida, na realidade é operada pelos arbítrios das pulsões, desejos e paixões do corpo, que se relacionam a uma satisfação hedonista sexual. Em sua metapsicologia, agregava conhecimentos de anatomia ao seu objeto de investigação não fenomenológico, o inconsciente. Essa força indicada por ele como *id* é vista em termos de instintos e pulsões, sem distinção das emoções, como a ansiedade. Estas, por sua vez, atuam consonante à consciência (ego e superego), delimitando os temas de seus assuntos, sua energia motivadora e o tom de sua atuação cognitiva. Para Freud (1996) esses afetos gerados do encontro entre *id*, ego e superego são altamente subjetivos, no entanto, são também objetivos no sentido de que podem ser reconhecidos em diferentes culturas, tempos e idades, independente das palavras usadas para categorizá-las.

Tal objetividade pode, por exemplo, ser encontrada nas estatísticas brasileiras. Como indica Araújo (2005), há uma recorrência de transtornos mentais comuns, com maior incidência entre mulheres separadas/divorciadas ou viúvas, que tem filhos, são negras ou pardas, têm baixa escolaridade, baixa renda, mais de 40 anos. Dentre as características sociodemográficas, a alta sobrecarga doméstica, assim como ser a chefe da família, realizar tarefas domésticas todos os dias da semana e não receber ajuda nas tarefas ou recebê-la apenas de um homem da família; não manter, semanalmente, algum tipo de atividade de lazer – como é o caso de grande parte das Kalunga –, também contribui para a recorrência de tais transtornos. Aí estariam os elementos objetivos capazes de explicar os altos índices de “ruínas”²⁷, entre as Kalunga.

As mulheres Kalunga são responsáveis pela maior parte das atividades domésticas familiares. Em casa, acordam cedo, antes de o sol raiar, fazem café, lavam vasilhas, às vezes roupas e pilam o arroz, antes de ir para roça, em alguns casos. Na roça fazem todo tipo de serviço. Durante o plantio, abrem buraco, semeiam o chão, arrancam mato, espantam periquito. Participam da colheita e da separação dos grãos, em muitos casos, essa tarefa é realizada exclusivamente por ela, já que o marido tem “outros negócios” para resolver. A maioria só vê o marido de manhãzinha e à noite quando retorna de suas longas “campeadas”. Existem famílias, cuja dinâmica é diferente, o marido participa integralmente do cultivo da roça, e em poucos casos, a mulher nem participa, mas tal situação constitui a minoria.

Durante a lida na roça, ainda têm que fazer o almoço, caso os maridos apareçam. Depois descascar e preparar o arroz para a ‘janta’, enquanto eles cestam. Preferem não sair de casa porque o marido ou os filhos podem chegar e quererem comer, às vezes adiam seus compromissos diários, como lavar roupas e vasilhas, na expectativa de que eles apareçam. Algumas vezes, eles só retornam de madrugada, não fazendo as refeições em casa. Os filhos fazem companhia e ajudam na lida diária da mãe, que devem ainda cuidar deles, pelo menos até os sete anos. Após essa idade vão para escola ou mudam de vez para “rua”, onde o ensino é melhor, como alegam. Poucos retornam na idade adulta, e quando o fazem constituem sua própria família e domicílio.

Em alguns períodos, o marido viaja para vender gado e/ou comprar produtos na cidade ou realizar outro tipo de negócio. Nesses períodos, as mulheres ficam sozinhas,

²⁷ Ruína é indicada como todo momento de sofrimento, desespero e conflito entre os Kalunga. A ruína de uma pessoa pode ser a perda da lucidez ocasionada pela morte de um ente querido, ou por problemas financeiros, ou com a justiça, ou por ocasião da doença de alguém, bem como do próprio “arruinado”. Nessas ocasiões são comuns as demonstrações de solidariedade entre parentes, vizinhos e amigos.

esperando o retorno dos maridos, por isso se sentem desamparadas e solitárias. Em diversos momentos, presenciei desabafos dessas mulheres de como a vida era triste e difícil e que choram frequentemente, esse sofrimento é perceptível em seus corpos, calejados pela vida árdua. Manifestam-se em tom de ansiedade, depressão, tiques, gerando insônia, fadiga, irritabilidade, dificuldade de memória e de concentração e queixas somáticas, além de outros comportamentos psicóticos.

Essa manifestação irrecusável do inconsciente e das emoções, detectadas por tais transtornos, na produção da realidade se tornou uma via popularizada, ainda no século XIX, quando os Kalunga já ocupavam seu território, embora tal compreensão jamais tenha sido agregada na promoção de sua qualidade de vida, mesmo no século XXI.

A inovação e ousadia dessas abordagens sobre o inconsciente, mesmo que ainda percebendo tais instâncias em termos de irracionalidade e impenetrabilidade pela ciência positivista, começam a instigar o interesse dos demais cientistas. Mesmo aqueles que rejeitavam a validade desse conhecimento, viam sua importância na constituição da realidade, como Durkheim (2003) ao estudar os aborígenes australianos em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, que via as emoções no jogo de convencimento para as coerções sociais, que se tornam eficientes apenas pela efervescência coletiva, que a consciência moral gera nos indivíduos durante os ritos, como ocorre durante as novenas, durante o império de Nossa Senhora do Livramento e Nossa senhora d'Abadia, dentre outros, rituais Kalunga como a matula, a dança da Sussa e Boilé.

Essa constatação de Durkheim (2003) teria posto os sentimentos, as emoções, os desejos, a identidade no centro do objeto da sociologia, não fosse pela sua vertente empirista sobre sua concepção de atitude natural como aquela maneira de ser indutivamente constatada, que o levou a localizar como fonte primeira do pensamento, estruturas socialmente elaboradas e apreendidas pela inevitável e irredutível socialização. Dessa maneira, ele incorre no problema da indução apontado por Hume (2004), que o levou não à consciência do indivíduo, que seria a porta para a verdade pura, e sim à consciência da coletividade da qual ele participa. Por isso, Durkheim (2003) toma esta instância coletiva como a própria verdade racional, para além de suas emoções e sentimentos.

Também para Marx (1988) as emoções eram fundantes do sujeito emancipado, por isso se angustiava com a expropriação do potencial criativo e mimético que a alienação dos trabalhadores no século XIX causava, ao abster-los do orgulho e da satisfação em possuir aquilo que produzem com seu trabalho.

Por outro lado, Weber (2003) em a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* apontou o medo e o desejo por amor e pela aprovação de Deus como motivadores para uma ética do trabalho entre os primeiros protestantes. Apesar da hierarquia racionalista e fenomenológica, nessa mistura de relações afetivas, tradicionais com relações racionais a fins e a valores, há espaço para racionalidade em todas as instâncias, mesmo quando os meios, relacionados ao desenvolvimento do capital, como a vida reclusa, a poupança e o investimento, não garantem a satisfação dos objetivos, que no caso dos protestantes é a salvação metafísica.

O que há de evidente em todas essas assertivas é o fato de que a consciência cognitiva apresenta limites para a conformação da realidade. Sendo que esta lacuna é frequentemente suprida por expectativas metafísicas, das quais se inserem a imaginação, como em Bachelard (1978), a linguagem como em Ricoeur (2000), as emoções, como em Weber, Durkheim, Marx, James, Wundt, Mead, Bartlett e Dewey e o inconsciente, como em Freud, Lacan, Foucault, Benjamin que em outras versões, como a positivista, se associam a uma metafísica da biologia.

As emoções têm figurado como uma instância que não é voluntariamente exposta pela consciência, a menos que ela falhe, por defeito, seja falta de inteligência ou algum distúrbio ou deficiência, que levam à loucura ou ao comprometimento da cognição, ou por privação de informações seja de ordem moral e/ou intelectual, daí existir tantos rumores e histórias sobre os moradores da comunidade Kalunga, acusados de serem violentos, agressivos, arredios, por não controlarem seus impulsos. Essa diferença estava posta no tratamento concedido a esses moradores do sertão goiano, que por essa negatividade viam com “maus olhos” o etnônimo indicado a eles no passado, como sendo os Kalungueiros, crentes do poder das plantas e da natureza.

A baixa patente adquirida pela emoção devido à ascensão do desencantamento racionalista faz erigir todo um sistema de autocontrole consciente das mesmas, visualizado por meio de instituições sociais, como demonstram Elias, Foucault, Benjamin, Adorno e Horkheimer, Goffman, o que estabelece os pilares das civilizações humanas e de suas estruturas sociais. Apenas com a vocação artística, associada ao senso estético do juízo do gosto ou do sentimento do prazer, é que essa instância melhora de condição passando a critério de originalidade e de autenticidade relacionado ao potencial mimético humano, como um último fôlego da gnosiologia substancialista de Aristóteles, que ressurgem em Rousseau.

Apenas Erving Goffman (1974), em sua interpretação do interacionismo simbólico de Mead e Blumer, se preocupa em entender como as emoções são externalizadas pelos atores durante as interações sociais, mesmo sob o crivo de estruturas sociais, assumindo o pressuposto de um ator ativo e emocional, mas que é racional na medida em que estabelece nexos de orientação coerentes para si e idealizadas (fachadas) a partir desse modelo. Estas ainda podem variar de acordo com a situação, podendo emitir uma representação (performance), que orientará a produção e a manutenção de outras fachadas e performances. Esse objetivo cambiante permite ao ator imprimir à sua ação e ao seu desempenho um cálculo utilitarista, que lhe permite negociar. Essa tem sido a prerrogativa mais aceita para a conformação de grupos étnicos, a partir do embate com o “outro”, como na perspectiva de Frederik Barth (1968), como veremos na última seção.

Essas indicações, mesmo cultivadas no berço do ator racional, demonstram que o social penetra profundamente nesse *self*, indicando que os padrões e regras sociais além de refletir padrões de pensamentos e ação, atingem o reino das emoções, conferindo-lhe forma e conteúdo, como salienta Hochschild (2003), apesar de não reconhecer seu caráter recursivo e ao mesmo tempo autoadaptativo.

Embora tenha ganhado fórum próprio na sociologia, com a sociologia das emoções, essa instância permanece obscurecida, porque apesar desses autores entenderem a importância das instituições sociais e morais para a delimitação das emoções, como estudam George Foster (1972), Robert Levy (1973), William Goode (1964) entre outros, há pouco entendimento para a importância das emoções na conformação da realidade moral, institucional e rotineira do Mundo da Vida, sendo suas dimensões ainda subestimadas e visualizadas em termos funcionais e o foco recai sobre a atitude natural e não sobre o *epoché*.

Apesar de todos esses pilares rigidamente estabelecidos para a compreensão da subjetividade, seus contornos permanecem desconhecidos. Isso porque, recentes tecnologias abrem prerrogativas para pensarmos as emoções não apenas em termos metafísicos, como tradicionalmente trata as ciências humanas, mas também físicos, como já apontava o pós-estruturalismo de Foucault (1979), que indica o corpo como microfísica do conhecimento.

O que torna irrecusável a hipótese de que a mente está associada ao desenvolvimento do cérebro, da memória, da linguagem, do afeto e da razão que interconectadas geram a possibilidade de formação das civilizações humanas da

atualidade, porque atuam no plano das decisões e práticas individuais e rotineiras do Mundo da Vida.

O consumo, enquanto representação social passa a figurar uma instância importante na configuração dessas sociedades humanas, uma vez que a equiparação entre progresso moral e material, desde meados do século XIX, estimulava a sociedade do consumo, aumentando o mercado do luxo e a vontade em consumir, uma vez que se tornava um dos únicos meios possíveis e racionalmente aceitáveis para a expressão das emoções, processo que começa a ocorrer na comunidade Kalunga já no século XXI, como consequência da intensificação de políticas de reconhecimento, que pregam a ampliação de cidadania pelo reconhecimento identitário, ampliação de renda e consequente inserção na economia de mercado, especialmente pelo consumo. Ora, se todos os indivíduos respondem às leis naturais como nas prerrogativas utilitaristas, é mais do que natural que o consumo seja compreendido em termos lógicos e estruturais, como se fosse uma consequência irrecusável da lógica humana voltada à produção capitalista.

Por isso, o consumo hedonista se tornou a principal preocupação do período moderno, especialmente para os religiosos e os filósofos da época que pregavam a austeridade. À medida que a sociedade se desencanta, abre espaço para busca de satisfação desse ego lúdico e livre, que se ampara numa colonização da estética pela ciência e pela ética, como demonstram as análises da indústria cultural, realizadas pelos teóricos da escola de Frankfurt, gerando um crescente impulso para a distinção social, como salienta Bourdieu (2008) em *A Distinção* que ampara o consumo não pela sua utilidade, mas pelo *status* civilizado/não civilizado que ele pode inferir.

Também as frequentes crises de produtividade do capitalismo, seja como em 1929, com a superprodução, ao mesmo tempo em que, o consumo decaía, seja como, em 1970 com a crise do petróleo, ou em 2008, com a crise dos *subprimes*. As soluções em todos os casos foi munir a classe trabalhadora de possibilidades de compra, pela ampliação de direitos sociais, uma vez que o consumo demanda produção, o que atrai investimentos, a consequência foi o surgimento e crescimento das chamadas classes médias, e o estabelecimento da cidadania em termos de consumo. Como demonstra dados do IBGE atualmente 53% da população brasileira pertence à classe média possuindo renda entre 291 reais a 1.019 reais de renda per capita mensal, sendo responsáveis por 38 % da renda e do consumo das famílias, levando a intensificarem o incentivo ao consumo,

fundando uma real sociedade de cidadãos pelo consumo, como já alertara Nestor Canclini (2001).

Como se percebe o consumo começa a adquirir uma função comunicativa, se estabelecendo enquanto linguagem, nos termos que a antropóloga Mary Douglas e o economista Byron Isherwood (2004) evidenciam no fim do século XX, em *O Mundo dos Bens*. Essa análise começa a extrapolar o tratamento concedido a essa dimensão simbólica humana, que ainda se baseava nas dicotomias entre escassez/necessidade, racionalidade e egoísmo, deixando de fora das análises o potencial mimético e constituidor de subjetividades, pela sua vinculação à emoção.

Por outro lado, a centralidade sobre os temas da identidade e do consumo, e seu potencial em constituir significados demonstram que existe uma potência criativa, como as emoções, que se fundamenta como núcleo da expressão humana, já que entre aqueles que buscam superar o dualismo cartesiano entre corpo e mente, razão e emoção, sujeito e objeto; e indivíduo e sociedade, o ponto comum é um cogito pré-reflexivo ou irrefletido, eu diria ainda um pré-cogito, porque é autônomo em relação à reflexão racionalista, e por isso, mesmo é inconsciente, pulsional, dado às paixões e emoções, sendo, portanto, o fundamento para qualquer conhecimento apreendido do mundo externo, conectado às práticas, configurando uma reflexividade empírica. Essa mônada psíquica tem prioridade ontológica, porque possui a potência de se autodefinir, de produzir a própria consciência. Embora vazia de conteúdo, possui forma e regras de atuação para tal função, que se manifestam em tom de força, energia, movimento e intenção, que parecem responder ao arbítrio pulsional das paixões e dos desejos do corpo, de forma recursiva e autorreferenciada, num cálculo inconsciente.

Esse seria o verdadeiro ego transcendental, que não necessita, no entanto, de uma entidade metafísica para lhe dar suporte. Isso porque mesmo na versão racionalista a subjetividade é um fenômeno distribuído pela antítese dialética de um ego que é seu sujeito subjetivo, e por outra entidade, seja ela metafísica ou divina, que representa o sujeito objetivo, que se manifesta por nossa vontade na forma de decisões, restringindo a decisão ao pensamento.

A subjetividade nunca seria acessível pela concepção metafísica uma vez que a entende como passiva e ocorrendo em um ambiente mental. No entanto, como vimos a separação que fazemos do mundo subjetivo e objetivo é apenas uma réplica da divisão interna que separa nossa concepção cognitiva daquelas decisões volitivas, sendo que o cérebro, enquanto o órgão da consciência subjetiva repete dentro de si a relação entre

cognição e volição, dentro de um ambiente físico. Por isso, iremos abandonar essa metafísica cognitiva, que ao dividir a subjetividade, não encontra campo de atuação para o sujeito subjetivo. Assumo, portanto, uma atitude solipsista, de que há apenas uma fonte de subjetividade, que por sua vez não é encerrada em si mesma, e sim, é distribuída ao longo de um sistema vivo e seu ambiente, o corpo humano.

1.4 – A SUBJETIVIDADE E OS LIMITES DA METAFÍSICA

O pensamento pré-histórico, assim como o Kalunga e o de um paulistano, ultrapassam o tipo de pensamento associativista e episódico, típico dos demais primatas, e adquire instâncias substancialistas como demonstra Aristóteles, especialmente pelas expressões míticas, de onde originam as religiões e a arte. Mas, o pressuposto fundamental para o pensamento abstracionista moderno, também se faz presente no desenvolvimento da linguagem complexa, a partir da linguagem natural, além da divisão de tarefas com a agricultura e mesmo com a caça como demonstra o dilema do *stag*²⁸ de Rousseau, que pressupõe a abstração sobre as funções e possibilidades de ocorrência do real. Esse pensamento funcionalista se consolida mediante o estabelecimento do incesto e das trocas maritais, que permite aos homens do período associar propriedade territorial e social, delimitando os termos da economia utilitarista.

Assim, o estabelecimento do incesto “é o processo pelo qual a natureza ultrapassa a ela mesma” segundo Lévi-Strauss (1982). Essa singularidade decorre do caráter particular da sexualidade mesma: é normal que a dobradiça entre natureza e cultura se encontre no terreno da vida sexual, pois esta, extraída da biologia, coloca imediatamente outrem em jogo; no fenômeno *da aliança* se desenvolve essa dualidade; pois enquanto o parentesco é dado, a natureza impõe a aliança, mas não a determina. Podemos extrair daqui a maneira pela qual o homem, assumindo sua condição natural, define sua humanidade. À medida que as relações e a memorização se complexifica a atribuição funcional do casamento é estendida para a territorialidade.

²⁸ O dilema inicial da caça ao veado é o seguinte: um grupo de caçadores seguiram um veado grande, e acreditam estar no caminho certo. Se todos os caçadores trabalharem juntos, eles poderão matar o veado e todos comerão. Se eles forem descobertos, ou não cooperarem, o veado vai fugir, e todos vão passar fome. Depois de muito tempo na espreita, não há sucesso, eles podem aparecer no dia seguinte, no entanto, uma lebre é vista por todos os caçadores que se deslocam ao longo do caminho. Se um caçador salta e mata a lebre, ele vai comer. No entanto, irá destruir a armadilha para o veado, e os outros vão morrer de fome. Não há certeza de que o veado vai chegar, a lebre está presente. O dilema é que, se um caçador se arrisca matando a lebre para si, sacrifica a todos os outros. Isso gera um duplo risco; de que o veado nunca virá, ou outro homem matar a lebre para si.

Entre os Kalunga, por exemplo, o sistema de parentesco adota como princípios dominantes os casamentos patrilocais e a descendência bilateral, ou seja, tanto materna quanto paterna, sendo esse o limite para o incesto. Os casamentos entre primos cruzados (*crosscousin marriage*), por outro lado, são normalmente aceitos, esse fato possibilita que a comunidade mantenha o domínio familiar sobre o território que ocupa, contribuindo para as divisões territoriais entre os povoados.

Assim, muitos dos 62 povoados da região, indicam o domínio dos núcleos familiares ou grupos de parentesco, que são formados a partir da ocupação da terra pelas famílias nucleares pertencentes a uma mesma família extensiva. As delimitações da casa, das roças e de seu desmembramento delimitam a posse domiciliar, é o que Jatobá (2002, p. 38) chama de posse “pontilhada”. Essas famílias vizinhas estabelecem laços de solidariedade e ajuda mútua, especialmente entre as mulheres, mesmo entre vizinhos não consanguíneos, mesmo marginalmente, demonstrando que o vínculo familiar se tornou uma das melhores estratégias reprodutivas. Trocam visitas, favores, agrados, produtos, fazem negócio, combinam a ida à cidade juntos, entre outros.

Desse modo, são os laços de parentesco que simbolicamente caracterizam e delimitam esse território, constituindo os domínios ou povoados. É nessas sub-regiões que os laços de parentesco são mais fortes, constituindo um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família, por meio da interação desses domínios que se pode compreender por que com frequência eles afirmam que “aqui todo mundo é parente”, delimitando o sentido de “grande família” à comunidade.

Pela proibição do incesto se expressam e se realizam as estruturas fundamentais sobre as quais se funda a sociedade humana como tal. A proibição do incesto se confunde com a instauração da família e da própria ordem humana, uma vez que planta as sementes para a ideia de posse e propriedade. Os homens em toda parte procuraram estabelecer um regime matrimonial tal que a mulher faça parte dos dons pelos quais se expressa a relação de cada um ao outro e se afirma a existência social.

No caso dos Kalunga, ao estabelecer seus princípios maritais visando a contribuição patrimonial da mulher nos serviços domésticos, acaba estabelecendo uma situação de difícil consolidação de unidades territoriais coesas e fixas. Já que o local para estabelecimento da moradia após as núpcias é quase sempre escolhido nas terras dos pais do marido, o que impossibilitaria ou mesmo dificultaria, em alguns casos, o vínculo e acesso à descendência materna, se o casamento não é entre primos. Isso porque, a comunidade Kalunga não constitui centros, aldeias, tampouco, vilas, sendo as

residências afastadas umas das outras. Mesmo dentro do núcleo constituído patrilocalmente, se a mulher não é parente do marido seus familiares se localizam em um núcleo ainda mais distante do que seus novos familiares, tornando o contato dificultoso.

Uma das consequências, desse fator, é de fato um maior controle sobre a atuação da mulher, no entanto, essa situação gera um grande número de casamentos instáveis e separações, já que a mulher muitas vezes não consegue se ambientar e criar laços de afetividade com seus novos familiares e vizinhos o que prejudica a união. Como reflexo dessa instabilidade a primeira casa é provisória, assim que o casal resolve morar junto constroem próxima à casa dos pais do noivo uma casa de pau a pique, por ser fácil de ser construída, barata e exigir pouco material e trabalho, demonstrando um planejamento em relação à união.

Caso o casamento “não dure” essa casa é abandonada e as partes retornam para a casa de seus respectivos pais, com o tempo o mato consome a casa e tudo volta a ser como era antes. Essa prática tem como justificativa a economia de trabalho, capital e esforço “por uma coisa que pode não dar certo”, como afirma um morador da maiadinha, de 35 anos. Faz parte do *habitus* Kalunga medir os esforços a serem empreendidos a cada empreitada realizada, como reflexo do pensamento funcionalista, geralmente só não se mede esforços por uma causa de “ruína”, ou seja, doença e morte.

Com o passar do tempo, se a união estabilizar, uma casa de adobe, mais elaborada e duradoura é construída próxima à de pau à pique, ou procura-se um local mais adequado para a construção da nova residência (com maior proximidade de algum rio ou grotta, ou melhores terras para o plantio da roça). Esse costume não é obrigatório, existem casos, onde o homem já possui residência própria, ou que a nora vai morar junto à casa dos sogros com o marido até que a sua, já construída para ser definitiva, fique pronta, ou ainda os que constroem uma casa pequena, portanto, barata, mas de boa qualidade e posteriormente é ampliada para melhor acomodar os futuros filhos.



Figura 12– Casa de pau a pique, com fogão a lenha, ao lado recentemente foi construída uma casa mais permanente de adobe. Nesse caso a família continuou usufruindo da casa de pau a pique.

Assim como indica Cippolla (1992) para que o pensamento funcionalista e utilitarista se estabeleça é fundamental que primeiro os homens se mecanizem, desse modo a função social das máquinas só se desenvolvem quando os próprios humanos se mecanizam. Por isso, vemos funções diferenciadas atribuídas ao papel das máquinas e da indústria em diferentes culturas, como podemos observar o diferente uso que europeus e chineses fazem dos inventos humanos na idade média, ou a diferença de atribuição ao mundo dos bens entre os Kalunga, àqueles mais próximos das cidades e das tecnologias, como os criadores de gado, tendem a apresentar com maior frequência cálculos utilitaristas de sua rotina e práticas de consumo, embora a grande maioria se atenha aos cálculos substancialistas, como veremos.

Por exemplo, só matam um boi, quando arrumam comprador para todas suas partes, uma vez que não há energia elétrica na comunidade, sendo difícil a preservação da carne por muito tempo. Por isso, costumam demorar para fazer a “matula”. Enquanto estive etnografando a comunidade, não consegui observar nenhum desses eventos devido às incertezas quanto ao destino do boi, desde o primeiro dia que estive lá observei as negociações e cameadas na tentativa de combinar os compradores, depois de 32 dias, que estive por lá, ainda não tinham conseguido realizar o negócio, depois me contaram que dois dias depois de minha ida, finalmente conseguiram matar o boi.

Assim, a formalização e a racionalização dos processos recursivos humanos se diferenciam em cada tempo e espaço, levando a diferentes significações de suas potencialidades. À medida que os pescadores, pastores, camponeses, ribeirinhos, artesãos se desvinculam da satisfação substancial em relação às necessidades mundanas e materiais, deixam de lado o ritmo natural e moral das divisões entre tarefas, adquirem uma perspectiva abstrata e funcionalista da natureza, de si mesmo, do casamento, da família, gerando possibilidades para que ocorra o desenraizamento das ligações

comunitárias e a solidificação do capitalismo e da economia de mercado, fundada e orientada para a maximização do lucro e da produção. No caso dos Kalunga, esse processo não atingiu níveis estrondosos como nas sociedades inclusivas, embora seja possível observar, que algumas famílias Kalunga, apresentem maior grau desse tipo de pensamento funcionalista, que outras, como os criadores de gado.

Algumas famílias, por exemplo, apesar de dependerem em grande medida do labor familiar, possibilitam a atuação das mulheres no âmbito público, especialmente se for para resolver compromissos como recebimento de cestas básicas, bolsa cidadã, entre outros benefícios concedidos pelo governo atualmente em nome do reconhecimento étnico. Esse tipo de família é mais frequente em casamentos endogâmicos, especialmente entre primos, o que ocorre com maior frequência entre criadores de gado. Em outras famílias, especialmente de agricultores, a mobilidade feminina é extremamente reduzida e controlada, em alguns casos além do marido decidir os procedimentos para as atividades cotidianas, como a lida na roça e na casa, embora ele não execute tais funções, ele impede a mulher de ir às cidades, mesmo que seja para adquirir a cesta básica e demais benefícios oferecidos pelo reconhecimento quilombola, numa perspectiva mais substancialista, simplesmente porque o lugar da mulher é no domicílio.

Desse modo, a posição ocupada pelo agente no sistema de pensamento e da organização social funcionalista depende de sua habilidade em controlar sua mônada recursiva para a apropriação dos capitais funcionalmente qualificáveis, o que o levaria a uma crescente agregação de valor e conseqüentemente maximização de poder e status, como ocorre com os criadores de gado.

No entanto, ao que tudo indica, essa possibilidade de abstração e de controle racional sobre sua própria recursividade, depende do ambiente de socialização no qual o indivíduo se desenvolve, bem como da imagem que este faz de si mesmo, enquanto entidade substancial ou funcional, do mundo. Uma vez que ele pode se apropriar de tal recursividade visando a maximização de suas ações e objetivos, mesmo num contexto comunitário e local, como as lideranças da comunidade Kalunga, mas por outro, pode ter sua recursividade apropriada para a manutenção do próprio processo burocrático, num ambiente de desencaixe entre tempo e espaço, como pontua Giddens (1991).

Isso porque os sentimentos seriam a instância catalisadora dos processos homeostáticos humanos e que estabeleceriam o eixo pelo qual se dá o aperfeiçoamento dos elementos que compõem os recursos de sobrevivência dos seres vivos, que vão se

tornando estruturalmente mais complexos, numa busca pela eficácia adaptativa que asseguram a sobrevivência, ao mesmo tempo, que preserva sua *autopoiesis*, que vai culminar no que hoje chamamos de civilização humana. Assim, o caminho que a sociabilidade toma e é definida depende dos limites e das possibilidades sob os quais se realizam as escolhas humanas, dentro da compreensão de suas tradições e de seus modos de vida.

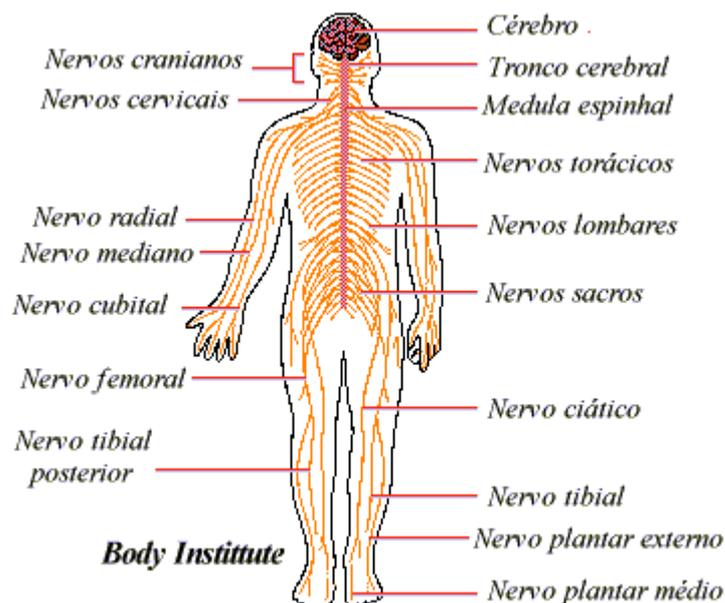
Vimos que desde o período antigo o homem se especializou em um tipo de pensamento racional, que produziu uma configuração humana, constituinte de redes de interdependência, produzindo instituições especializadas no controle pulsional e volitivo individual, culminando nos diversos processos civilizadores da Modernidade. No caso da comunidade Kalunga, o que os separa dos grupos de semissedentários do neolítico, portanto, são os interstícios do contato com as instituições desenvolvidas por esse arcabouço ideológico racionalista cuja origem retoma os tempos antigos da filosofia grega e se consolida nos tempos modernos, com a consolidação de um sistema econômico e ideológico hegemônico, que se convencionou chamar de Sistema Capitalista, fundado sob a expectativa de que os indivíduos, enquanto atores racionais, são utilitaristas em suas decisões e escolhas, orientando suas ações de forma maximizante e focada. O encontro dos antepassados dos Kalunga com essa ideologia ascendente se dá no contexto da colonização das Américas, onde os africanos foram escravizados e usados como mão de obra escrava para servir aos propósitos dos colonos e do sistema, depois descartados por essa mesma ideologia racista, que passam a preterir a mão de obra assalariada e embranquecida, como veremos na próxima seção.

No entanto, como vimos, e se torna cada vez mais evidente, que o tipo de indivíduo formalizado pelas aspirações ideológicas desse arcabouço racionalista e competitivo, não é suficiente para dar conta da complexidade do tecido social. Por isso, para além do capitalismo competitivo, liberal, mercantilista, monopolista, financeiro, vivenciamos uma realidade onde há cada vez mais precedentes para envolvermos outras instâncias no processo explicativo, como a estética, a ética e a moral, que envolvem a satisfação pulsional e emotiva, relativas a percepção individual de bem viver, apesar do estabelecido por essa força dicotômica e dualista.

CAPÍTULO 2 - AS CIÊNCIAS NATURAIS E A SUBJETIVIDADE: Entre a Gênese e a Epigenênese

Muito embora se possa considerar que o nosso organismo, no seu conjunto, participa na atividade intelectual, capaz de delimitar práticas e pensamentos, como o consumo, um sistema particular e complexo tem um papel privilegiado, o sistema nervoso (DAMÁSIO, 1994). Este pode ser dividido e estudado segundo vários critérios: anatômicos, funcionais, filogenéticos e ontogenéticos. A primeira consiste em estudar a simples disposição espacial das suas estruturas já desenvolvidas, campo de estudo denominado neuroanatomia; a segunda, em estudar as funções dele decorrentes, com os psicólogos cognitivos, evolutivos, a terceira em estudar a evolução desse sistema na espécie durante a história da vida no Planeta utilizando a neuroanatomia, a anatomia comparada e a paleontologia, e por último, o desenvolvimento do organismo na sua vida, da fecundação, passando pelo nascimento, até a morte, como na psicologia do desenvolvimento.

Figura 13 – Sistema Nervoso Humano



Nem sempre essas divisões convergem na mesma direção, ou seja, as explicações funcionais, geralmente descritas por linguistas, psicólogos e psiquiatras, como as produzidas por Heyes (2011), Cosmides & Tobias (1987), Fodor (1985), Gardner (2000), Karmiloff-Smith (1995), entre outros, nem sempre convergem com

suas denominações anatômicas, produzidas por anatomistas e neurocientistas em geral, como Pankseep (1998) ou Damásio (1994) e LeDoux (1996), por exemplo.

Há pelo menos duas posturas identificadas enquanto concorrentes. As divergências surgem em torno da visão verticalizada, linear, inatista da mente, presentes entre os modularistas e também na perspectiva do cérebro trino de Mclean, que depositam todas as fichas nos genes como agentes explicativos desse conteúdo evolutivo percebido pelo crescimento cerebral. Por outro lado, os estudos da neurociência, confirmam a visão da horizontalidade da mente, como na perspectiva associacionista²⁹, que também está presente em Piaget, admitindo atividades epigenéticas como fundamentais para o curso evolutivo e para o desenvolvimento das habilidades intelectuais e motoras, admitindo, portanto, uma não linearidade e não rigidez de tal processo.

Os psicólogos cognitivos e evolutivos que postulam sobre o cérebro, se apoiam na perspectiva da modularização de funções cerebrais desenvolvidas ao longo da evolução, especializadas para lidar com cada necessidade advinda do pleistocênico, momento em que teria ocorrido a estabilização definitiva da especiação humana. Assim, nessa perspectiva linear de evolução, o cérebro teria adquirido, além de regras para a regulação da atuação humana voltadas para a adaptação e para a sobrevivência, também conteúdo que os informava como proceder em cada situação cotidiana.

A maioria dessas posturas se ampara nas reflexões da filogenia, como as de Hackel (1905), que via grande afinidade desta com a ontogenia, por isso, em muitos estudos, como os de Mithen (2002) e Hackel (1905), utilizam como estratégia

²⁹ Nessa perspectiva, o que rege as ações e os pensamentos do indivíduo é a possibilidade de associações das ideias na mente, admitindo que existam padrões segundo o qual itens diferentes ocorrem conjunta ou sucessivamente na consciência. As leis dessas associações desempenhariam no estudo dos processos conscientes o mesmo papel que as leis da natureza desempenham no estudo dos fenômenos naturais. Essa postura ficou conhecida como **associacionismo** que esteve presente na filosofia de David Hartley (1705–1757) e em especial na de Hume e Locke, entendiam que existiam tanto sensações externas quanto internas. Para eles, as sensações são entendidas como vibrações no cérebro decorrente do calor e da pulsação das artérias. A natureza dessas vibrações é determinada de acordo com as experiências vivenciadas por cada indivíduo, e pelas circunstâncias do momento. Sensações são associadas constantemente, cada sensação é associada com ideias correspondentes a outras sensações; e as ideias correspondentes às sensações associadas passam a serem associadas juntas, algumas vezes tão intimamente associadas que aparentam ser uma ideia simples, e somente com uma cuidadosa análise é possível decompô-las em suas partes elementares. Mais tarde, também foi adotada por Stuart Mill e Hebert Spencer, que buscavam superar a explicação vertical da estrutura mental, que entendia as funções e faculdades enquanto domínios específicos, autônomos e independentes. Para tanto, entendem que há uma multiplicação dos efeitos, como também uma multiplicidade de causas para estabelecer tais faculdades mentais, que pela correspondência, a complexidade do ambiente estava intimamente ligada com o desenvolvimento da inteligência. Essa postura desenvolveu ao longo dos dois últimos séculos versões distintas, como a de Ebbinghaus, Thorndike e, de forma peculiar, Skinner, com o behaviorismo.

metodológica a premissa da recapitulação ou lei biogenética, como desdobramento da “lei do paralelismo” dos filósofos naturalistas alemães do século XVIII e início do XIX, ou seja, a ideia de certo paralelismo entre o desenvolvimento ontogenético do organismo individual e o desenvolvimento histórico das espécies naturais.

Mas essas perspectivas, além de não situar o que possibilita a descontinuidade cultural da espécie humana, diante da continuidade genética evidente pela análise do DNA humano e dos primatas, como o chimpanzé que divide em comum com os humanos, numa estimativa conservadora, cerca de 95% de material genético (BRITTEN, 2002), tampouco se preocupam em identificar anatomicamente os limites de cada módulo, nem como cada módulo operaria fisiologicamente.

Por isso, é preciso ressaltar que ao utilizar essas perspectivas da teoria da recapitulação e da modularização cerebral, como instrumento para compreensão dos âmbitos e das particularidades da atuação humana, o faço, levando em consideração que essa evolução não se deu em uma sequência linear. Embora, análises como a de Paul McLean (1990) sobre o cérebro trino, que teria sido construído em etapas³⁰, onde novas partes eram adicionadas às mais antigas (conceito de adição terminal), e que, ao longo do desenvolvimento, as partes mais complexas se superpunham às mais simples, as mais recentes às mais antigas, possam ser bastante didáticas e elucidativas, elas não permitem a visualização da evolução durante o desenvolvimento, ou seja, a atuação das mudanças epigenéticas.

Logo, essa análise ainda se sustenta sob uma perspectiva evolucionista linear e teleológica, inspirada em ideais de progresso, o que leva à hierarquização das espécies entre inferior e superior, além de tomá-las em termos estritamente competitivos, o que não é minha intenção.

³⁰ Nessa versão do cérebro trino, a primeira etapa evolutiva do cérebro, presentes entre os répteis, lhes permitiam promover reflexos simples, e executar a maior parte das atuações requeridas para o desempenho das funções de autopreservação e de perpetuação da espécie. Os primeiros primatas, como todos os mamíferos, já possuíam a formação Paleomamífera ou cérebro emocional (MACLEAN, 1990), que constitui a segunda etapa da evolução cerebral. Esse segundo nível funcional do sistema nervoso, além dos componentes do cérebro reptiliano, conta com os núcleos da base do telencéfalo, responsável pela motricidade grosseira; pelo diencéfalo, formado pelo Tálamo, Hipotálamo e Epitálamo; pelo Giro do Cíngulo; e pelo hipocampo. Esses últimos componentes junto com o septo são integrantes do Sistema de Emoções. No comando, dessas funções está o neocórtex, que se desenvolve gradativamente ao longo da terceira etapa da evolução de McLean (1990), que teria ocorrido entre os mamíferos desde 230 milhões de anos atrás. Essa unidade de comandos centralizadora gerou o progressivo aumento do número e da complexidade dos estímulos sensitivos gerais (sensibilidade tátil, térmica, dolorosa e profunda) e sensoriais (gustação, audição e principalmente visão), que passaram a ser processados pelo Sistema Nervoso Central, e que requereu também o desenvolvimento de uma estrutura receptora e integradora de todas estas eferências, providenciando não só o atendimento à vida vegetativa, mas também o controle neuroendocrinológico. A inteligência geral dos primatas ocorre pela presença dessas primeiras camadas de neocórtex, que executa um papel analítico, modulador e integrador das atuações cerebrais.

Por isso, entre as várias disciplinas que se ocupam em estudar a mente humana, como a psicologia e a psiquiatria, a neurociência tem ganhado grande destaque nos últimos anos. Sua evolução permite por meio de neuroimagens registrar com grande precisão as regiões anatômicas cerebrais que atuam no momento mesmo em que se deflagram ações, pensamentos e sentimentos, do maior circuito até a sinapse no minúsculo espaço entre os neurônios. O intuito dessa área do saber era justamente conectar as compreensões da psicologia com a neurobiologia.

A neurociência cognitiva, por exemplo, passa a se ocupar com as bases neuronais das funções cognitivas como a percepção, a memória e a atenção³¹ (POSNER & DIGIROLAMO, 2000). Mais tarde inserem as emoções e os sentimentos na neurociência afetiva com Pankseep (1998). Alguns estudiosos da atualidade tem se preocupado com a base neuronal da motivação social, ultrapassando as necessidades vitais como fome, sede e sexo (HILGARD, 1980).

Logo, essa área que teve como impulso vincular sócioneuropsicologia cognitiva como Kihlstrom & Klein (2002), se transformou em uma neurociência social cognitiva com Blakemore, Winston, & Frith (2004), também Macrae, Moran, Heatherton, Banfield, & Kelley (2004) e Lieberman, Ochsner, Gilbert, & Schacter (2001); atualmente constitui a neurociência social com Cacioppo, Visser, & Pickett (2006), que visa utilizar o conhecimento sobre o funcionamento do cérebro para melhorar o comportamento social dos pacientes. Todas essas áreas do saber se amparam na constatação da plasticidade cerebral, inicialmente observada em pacientes com lesões cerebrais, e agora também estendidas às pessoas que apresentam dificuldades de

³¹ A relação entre atenção, emoção e motivação apresenta-se enquanto um consenso entre muitos cientistas, sendo possível identificar duas versões. A primeira que estabelece uma relação causal entre emoções e atenção, como Derryberry e Tucker que afirmam que “o estado motivacional serve para regular a orientação, direcionar a atenção em direção à informação perceptual que é importante ou relevante para o estado atual” (1994, p. 170). O que não indica que o fenômeno da atenção que é envolto pelas emoções seja uma parte essencial das emoções, já que é uma função desta. A segunda forma visualiza a atenção como componente essencial das emoções. Assim, ou o fenômeno da atenção é considerado um entre os diversos componentes essenciais da emoção, como defende Paul E. Griffiths (2002), ou o único como defende Ronal de Sousa (2002). Enquanto o primeiro entende que a ideia central da teoria do programa afetivo é que as respostas emocionais são complexas, coordenadas e automatizadas, envolvem, portanto, mudanças expressivas faciais, respostas musculares e esqueléticas como vacilar e orientar, mudanças vocais expressivas, mudanças no sistema endócrino e consequente mudanças no nível dos hormônios, além de mudanças no sistema nervoso autônomo. Para Sousa (2002) a emoção limita a série da informação que o organismo levará em consideração, as interferências estabelecidas do potencial de infinitude e o conjunto de opções vivas entre as quais se escolhe. Mas, não percebe a atenção como efeito causal das emoções, ele sugere que as emoções têm de ser identificadas com o fenômeno da atenção. As emoções seriam uma espécie de padrão determinado de saliência entre objetos da atenção, linhas de inquirição e estratégias eferenciais.

aprendizagem, de organização, de controle emocional, de planejamento, quando são aplicadas as técnicas de *neurofeedback*, *coaching*, entre outros.

Ao adotar essas saídas metodológicas para compreender a subjetividade, entendo que a perspectiva progressista e humanista das ciências naturais necessita ser ponderada, como já nos advertia Taylor (1980) e Kunh (1970) para que se evite a aplicação de conceitos antropocêntricos à natureza e a outros povos, ou outros gêneros. Assim, o tamanho do cérebro e o grau de encefalização devem ser relativizados em sua “importância evolutiva”, uma vez que é duvidoso atribuir maior valor ou complexidade para cérebros maiores, já que os sistemas nervosos dos distintos organismos devem ser considerados em relação a suas condições específicas de vida nos seus habitats particulares, como sugere a perspectiva associacionista; devem, portanto, ser colocados em perspectiva com relação aos seus desafios de sobrevivência e reprodução e com relação à história filogenética própria de cada espécie, gênero e povo.

Afinal, reduzir toda realidade ao DNA ou ao gene, reflete a perpetuação da inarticulação da ética naturalista, já apontada por Charles Taylor (1997), uma vez que como defende ele, esse naturalismo ignora o fato de que esse *self* ativo é resultado de um processo histórico ininterrupto que inclui critérios avaliativos que são irredutíveis ao mero cálculo racional ou ao desejo dos indivíduos, uma vez que são esses critérios que orientam nossas escolhas de bem viver, de forma plena e sobre o conteúdo de nossas frustrações. O naturalismo, por outro lado, acha que podemos escolher bens e normas baseados apenas em uma racionalidade argumentativa e procedural, no entanto, nossa capacidade de escolha não é ilimitada e sim, desenvolvida no contexto de uma comunidade, para ela e por meio dela.

É por isso que se torna muito mais fundamental observar o modo de vida Kalunga propriamente, do que questionar sua etnicidade baseada na cor, identificada por alguns grupos da sociedade civil, como primordial entre os demais fenótipos específicos vinculados à “raça” negra, indicada pela ascendência africana, comum aos escravos brasileiros do período colonial, impostos à diáspora. Essa característica, ao lado do formato do nariz, da boca e textura do cabelo, são indicados como requisitos da africanidade, indicativos da diferença, uma vez que demarcam os limites da “raça”, como já acreditaram diversos cientistas sociais e naturais.

Na perspectiva, aqui desenvolvida se mostra muito mais pertinente falarmos sobre os condicionamentos sócio-históricos que conduziram os aprendizados epigenéticos, delimitando as habilidades motoras e intelectuais dos moradores dessa

localidade. A força da internalização desses saberes se objetiva em seus corpos, é o percurso do corpo que guarda as marcas da memória e não os genes ou a “raça”.

Talvez tenha sido o reconhecimento dessas peculiaridades culturais do corpo que me levou a reconhecer uma Kalunga na rodoviária de Brasília, quando ia para o festejo de Nossa Senhora do Livramento de 2011. Mesmo morando na Espanha há cerca de 20 anos, Genize, demonstrava por seus movimentos, trejeitos e mesmo no timbre da voz, mesmo incrementada por um forte sotaque hispânico, certo sinal diacrítico que me levou a deduzir sua origem. Assim, que a vi, indaguei se estava indo para o festejo do Vão, diante de sua afirmação, perguntei se era filha de Dona Bernardina, viúva de Joca da Taboca, ela disse que era sua tia. Esse reconhecimento se tornou fundamental para que construíssemos uma relação de confiança, que me permitiu adentrar no seu universo com maior empenho.

Esse fato talvez tenha sido arquitetado pela possibilidade do corpo, enquanto representante da universalidade da natureza, ser tanto produtor quanto produto da cultura, na medida em que é uma superfície moldável, transformável, remodelável por inúmeras variáveis, categorias, fenômenos, forças, instituições, eventos, como indica as abordagens sobre a epigênese como demonstra Sinha (2006), Teixeira (2002), Damásio (2002), LeDoux (1996), entre outros. E por isso, como já havia sido salientado por Foucault (1979), o corpo se torna tanto alvo das ações e dos discursos das relações de poder legitimadas por cada grupo humano, portanto, objeto do conhecimento; quanto sujeito dele, já que é o próprio produtor e emissor de ações.

Do ponto de vista fisiológico, apesar de todos os corpos humanos serem compostos pelos mesmos órgãos e substâncias, passarem pelos mesmos processos de surgimento, amadurecimento e envelhecimento, possuírem as mesmas funções, serem palco das mesmas reações, e estarem expostos a um mesmo ambiente, a probabilidade de existir seres humanos exatamente idênticos biologicamente e fenotipicamente é muito remota, salvo em casos de irmãos-gêmeos univitelinos, que se tornam distintos durante o desenvolvimento, comprovando a ação transformadora da epigênese.

Assim, mesmo existindo tais unidades universais e processos comuns que são fundamentais para todos os humanos, como a transmissão hereditária através de material genético baseado na colaboração de moléculas e ácidos nucleicos, podendo ser ou DNA (ácido desoxirribonucleico) ou RNA (Ácido ribonucleico). Esse processo universal se torna extremamente complexo no caso dos humanos, uma vez que além dos processos biológicos e genéticos que produzem um indivíduo, sua continuidade pela

reprodução envolve meios de subsistência, competição, cooperação, que abrange os condicionamentos sociais pelo afeto e desafeto, pelo incesto da sexualidade e estabelecimento de aliança, pelas regras de produção e pelos conflitos de classes, pelas crenças e regras morais e pelo contato com a natureza, o que nos reconduz para um local epigenético e que possibilita a diferença mesmo entre gêmeos univitelinos, e especialmente entre povos submetidos a dinâmicas culturais e ambientais diversas.

Isso, porque, como sustento aqui, no caso dos humanos, como em outros mamíferos e demais vertebrados, o trajeto evolutivo do processo de autorregulação homeostático e do desenvolvimento da cognição são modulados pelos sentimentos, cujo estímulo social se torna fundamental. Assim, o que definimos como instinto da vida é o que desencadeia os processos hormonais e neuropsicológicos que são por nós sentidos e descritos como emoções. Esses afetos, os nossos medos, sofrimentos, sonhos e prazeres, são desenvolvidos, delineados e alimentados pelas vicissitudes de nossa sobrevivência, na adaptação do corpo ao meio ecológico e sócio-simbólico, no contato com o outro e com os bens materiais.

Mas é fundamental salientar que esse corpo é movido pelo amor próprio, pelo sentimento de si mesmo e o sentimento do mundo, com bem salienta Freud (1996), mas treme ante o pensar, o pensamento não se liberta da força da vitalidade da vida, pois é o corpo quem passa as suas pulsações, entre pulsões, desejos e paixões, para a energia do pensamento, o qual também vacila ou se impõe ante às determinações do corpo, num movimento dialético (PINA-PRATA, 1962). Nossa mão treme, mesmo quando não queremos demonstrar nossa ansiedade, a barriga fica fria quando estamos apaixonados, a dor insiste quando o que queríamos era sentir prazer, a barriga ronca mesmo quando não temos o que comer, nosso corpo deseja sexualmente, mesmo quando queremos ser fiéis aos nossos parceiros, nossa memória falha quando precisamos lembrar. Saber e fazer não são sinônimos e sim complementares e interdependentes, caminham de mãos dadas formando uma dialética, cujo fim é imprevisível.

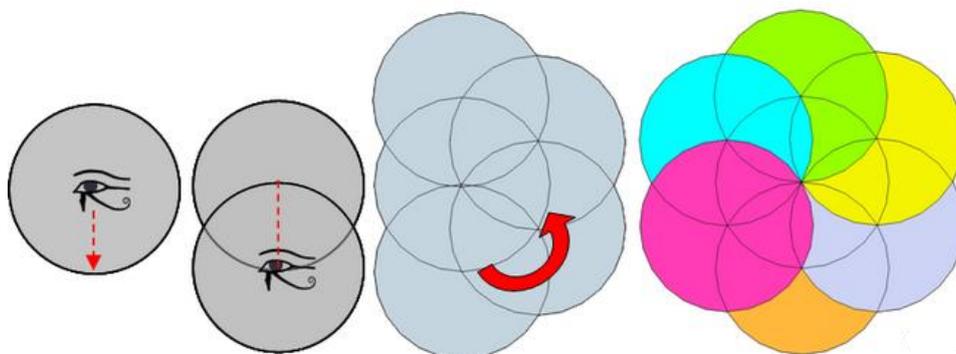
Ao mesmo tempo, o corpo, com seus dispositivos biológicos, é o que engendra as circunstâncias e as habilidades necessárias para a produção e para a transmissão da produção simbólica que denominamos cultura, que como suponho aqui ocorre em âmbito epigenético, mas passa a fazer parte da constituição genômica, garantindo o movimento evolutivo dessa espécie, demonstrando que forma e conteúdo adquirem

relações não apenas de intercâmbio, como também de reorganização mútua, assim como na relação proemial da cibernética de Günter (1962)³².

Logo, o que faz dos humanos seres únicos, não é a aquisição de dispositivos inatos ou metafísicos, racionalizantes e maximizadores, mas uma capacidade semiótica ou simbólica generalizada (SINHA, 2009), que se desenvolve para além das determinações genéticas, mas em seu âmago, a partir das capacidades cognitivas amplamente encontradas em outras espécies, mas que nos humanos se atém a altos níveis de organização e plasticidade. Isso significa dizer que, os dispositivos biológicos que geram a integração entre desenvolvimento, evolução e cognição são habilitados socialmente e culturalmente, num jogo de afinidades e acasos, sendo, portanto, um processo flexível, dinâmico e dialético, nada linear.

Nessa versão tanto o corpo quanto a mente humana evoluiu num processo extenso e gradual, ao mesmo tempo, desgovernado e aberto, cujos potenciais e feitos transbordam a racionalidade cognoscente inata ou metafísica e teleológica, uma vez que o que delimita a ordem e a hierarquia do movimento do élan vital depende tanto das possibilidades do ambiente, quanto do contexto cultural, quanto do acaso. Assim, podemos detectar que existem possibilidades predefinidas, que constituem as regras para a potencialidade mimética humana, que delimita o movimento do intelecto, da consciência e do conhecimento, como nas leis da geometria (veja na figura abaixo o movimento percorrido pelo espírito até gerar a flor da vida³³), mas o caminho percorrido por cada uma das consciências individuais permanece aberto, respondendo aos arbítrios da cultura.

Figura 14 - Formação da flor da vida



³² Ver nota de rodapé 6.

³³ Esse é o padrão da criação e da vida, contém a sequência de fibonacci e dondepodemos deduzir o phi Φ , que é uma função recursiva. Cada célula do nosso corpo conhece e executa esse padrão, está presente mesmo na sequência de DNA e nos átomos, moléculas, em plantas, no nosso corpo....

Desse modo, a mente não se constitui como um recipiente vazio e carente de conteúdo, predestinado a executar funções definidas, como sustenta a maioria dos cientistas sociais, de Tylor a Geertz, orientado por uma força superior e/ou inata que busca o progresso e a perfeição. Essa situação ocorre tanto pela herança do realismo aristotélico, por um lado, quanto do idealismo, por outro, que veem o universo como coisas e não como processos. Mas, uma tradição iniciada por Espinosa, Hegel, Nietzsche, que depois se repetira em Marx, Vygotsky, Bourdieu, Elias, Foucault começam a entender e a aderir às suas explicações a noção de processo, de transformação e mudança, além da mera reprodução. Isso porque aprendemos a sermos humanos, ou seja, a pensar, raciocinar, planejar, ter consciência, desenvolver autorresponsabilidade, por meio dos sentimentos, num contexto societal.

Essa unidade psíquica (*cupiditas*) é o motivo e o desejo, ao mesmo tempo em que, antecipa e intenciona. De forma psicossomática, se manifesta como necessidade e impulso, como potência em existir na luta pela sobrevivência, como bem pontuava Espinosa. O que indica que esse âmbito da mente, da personalidade e da identidade humana tem maior peso sobre as ações e os pensamentos do que quer admitir os racionalistas, tanto idealistas, quanto realistas. O que nos leva a lembrar que o cérebro é um organismo vivo, dinâmico e em construção, que não só absorve e externaliza o conhecimento, mas que aprende, se modifica e se desenvolve à medida que os dados são comparados, combinados, acomodados e/ou descartados, como na versão de Piaget (1979).

A esse ponto, me parece que é na intersecção entre genética, evolução e condicionamentos ambientais – e especialmente no caso dos humanos envolvem os condicionamentos sociais – que podemos encontrar meios de costurar a descontinuidade cultural na continuidade genômica, superando as análises assimétricas e reducionistas, que centram apenas no homem, para explicação de seus condicionamentos físicos e intelectuais. Logo, os conhecimentos anatômicos, funcionais, ontogenéticos e filogenéticos serão primordiais para a compreensão da subjetividade humana, que catalisou a descontinuidade cultural de que falamos.

Por isso, buscaremos nesse capítulo rever as intersecções entre corpo, cérebro, ambiente e cultura, com o intuito de desvendar como a atenção e a motivação são reguladas para produção de reflexividade e racionalidade.

2.1 – A PRECEDÊNCIA DO SISTEMA VOLITIVO E A FAMÍLIA

As análises sobre a formação anatômica do cérebro, como as realizadas por Mclean (1990), embora adotem uma perspectiva linear da evolução, permitem vislumbrar a precedência ontológica do Sistema Emocional, formado pela conjugação do Complexo R³⁴ e do Sistema Límbico³⁵, formando um sistema volitivo. Embora este se associe ao sistema racional na produção do comportamento social, nos humanos, modula a motivação para o controle desse sistema sobre as ações. De modo que as novas dinâmicas advindas do desenvolvimento do Sistema Límbico e do Neocórtex, especialmente por meio do desenvolvimento do córtex pré-frontal, associado com o sistema racional, atua no comportamento social do indivíduo, descartando a concepção de que a racionalidade seria o próprio centro de reflexão, que garantiria unidade entre consciência, interesses e ações.

Teria sido esse movimento evolutivo de crescimento cerebral e fluidez das conexões entre esses módulos que marcam o início da evolução da família e as consequentes responsabilidades a ela associadas, que se fundamentam no cuidar, que se estabelece como fundamento homeostático, segundo Maturana (1978) e Tomasello (1999).

Entre os Kalunga, a família exerce um papel agregador de funções, já que possibilita maiores sucessos produtivos. Seria essa a motivação da origem etimológica da palavra família, que no vocabulário latino significa servo ou escravo, sugerindo que primitivamente considerava-se essa instituição como sendo o conjunto de escravos ou criados de uma mesma pessoa.

³⁴ O Complexo R, ou cérebro arcaico ou basal é relativo ao cérebro dos répteis, por isso, também pode ser chamado de Formação Reptiliana, constituído apenas pela medula espinhal e pela parte basal do telencéfalo. Conforme ressalta Carl Sagan, em “Os Dragões do Éden” (1987), o Complexo R ou arquicórtex desempenha importante papel para o indivíduo, seria responsável por aquilo que Freud (1995) chama de pulsões, atuando no comportamento agressivo (pelo envolvimento do núcleo amigdalóide ou amígdala), na demarcação territorial, nas práticas ritualísticas (de acasalamento, por exemplo) e no estabelecimento da hierarquia social. O desenvolvimento do complexo amigdalóide e hipocampal (estruturas límbicas) permitem o surgimento das estruturas olfatórias, possibilitando o surgimento da primeira memória que é olfativa, e que permitiu que esses animais pudessem assim identificar nutrientes, elementos venenosos, parceiros sexuais, presas e predadores.

³⁵ O sistema límbico constitui-se como uma síntese das descobertas de Franz Joseph Gall (1758-1828) (CALDAS, 2000), Paul Broca, (1824-1880) (GRODZINSKY & AMUNTS, 2006) e Papez (1937), que culminaram no Sistema Límbico Profundo (S.L.P.), é o que permite a sensação, percepção, afeto, motivação, memória de longo tempo, estabelece, portanto o tom emocional da mente, filtra os eventos externos através dos estados internos, rotula eventos como internamente importantes, permite o armazenamento de lembranças carregadas de emoções, modula a motivação, o impulso, a fome, o sono, o cheiro, a alegria, a raiva, também ajuda a promover ligações e contatos sociais, além de modular a libido.

A raiz etimológica alia-se à natureza possessiva das relações familiares entre os povos primitivos, na qual a mulher devia obediência a seu marido como seu amo e senhor. Os filhos pertenciam a seus pais a quem deviam suas vidas e conseqüentemente esses se julgavam com o direito absoluto sobre eles. A noção de posse e a questão do poder estão, portanto, intrinsecamente vinculada à origem e a evolução do grupo familiar (OSÓRIO, 1996).

Algumas famílias Kalunga ainda se relacionam estritamente sob essas bases de servidão, os filhos são vistos como uma ajuda providente no labor árduo das roças. Um homem do Curriola com cerca de 35 anos, desabafava seu arrependimento em não ter tido filhos quando era mais jovem, porque agora ele teria ajuda na labuta da roça. No entanto, é mais fácil e frequente a dominação sobre a mulher, que em muitos casos não pode sair nunca da residência nem abandonar suas inúmeras obrigações, nem mesmo para buscar cesta básica na cidade, ir ao médico ou visitar os filhos na cidade, que em muitos casos migraram durante o período escolar. Em uma família desse tipo, além de todas as obrigações comuns de esposa, a mulher deveria realizar as atividades da forma que o marido aprovava, não como ela achava adequado.

Mas é preciso recordar que esse cuidado, relacionado à família, tem como ponto fulcral a não linearidade, tanto dos processos históricos, quanto naturais, fazendo parte da *autopoieses* dos seres vivos como afirma Maturana (1978). E também da emergência dos processos cognitivos globais de uma mente incorporada, ocorrendo em múltiplas formatações como afirma Varela (1979), seja em decorrência da turbulenta natureza que busca o equilíbrio pela irreversibilidade dos fenômenos, como diz Priggogine (1990), ou pelo prazer que o equilíbrio social e afetivo geram, como apregoo aqui. De toda forma, ao que tudo indica, o cuidado e o afeto, mobilizam os seres a equilibrar sua dinâmica interna, como pulsão inerente à vida.

Entre os Kalunga, por exemplo, a instabilidade emocional após os casamentos são frequentes, isso porque, como as alianças seguem princípios patrilocais, logo os laços maritais constituídos acarretam a desestabilização dos laços afetivos da mulher, especialmente quando o casamento não é entre primos cruzados, como já foi mais comum entre os moradores dessa região. Assim, a esposa deslocada de seu ciclo de confiança e segurança ontológica, acaba sofrendo e desenvolvendo inúmeras patologias, como os transtornos mentais comuns, como *stress*, ansiedade, depressão, síndrome do pânico, entre outros, tamanha a importância dessa instância da vida para a produção das

práticas e dos pensamentos dessas mulheres. O resultado é também a instabilidade marital.

Assim, como indica Tiet (1998) as características sociodemográficas, as práticas disciplinares adotadas pelos pais que envolvem menos supervisão e mais castigos e punições corporais, a discórdia conjugal dos pais, o histórico de transtornos psiquiátricos nos pais, além da presença de doenças físicas capazes de trazer limitações às crianças, são fatores de risco e incidência para o desenvolvimento de transtornos afetivos em crianças, que tende a se delongar por toda a vida do indivíduo.

Isso porque o âmbito da atenção responderia à dimensão das emoções e da inconsciência, assim como também afirma Damásio (2002). Esse sistema que integra e regula a atenção é ativado, por sua vez, pelo arbítrio do medo, pela atuação da amígdala, seja ele, qual for, uma vez que seu conteúdo é delimitado sócio-historicamente, portanto, varia de grupo para grupo e de pessoa para pessoa, de acordo com suas experiências individuais e coletivas. A integração desses sistemas da atenção é o que daria os termos da inteligência geral e reflexiva dos indivíduos (KONDO, OSAKA, & OSAKA, 2004) e mesmo de grupos identitários, como os afrodescendentes brasileiros.

Durante a análise etnográfica constatei que em muitos casos a punição aos filhos ocorre à revelia do humor momentâneo dos pais, caracterizado ainda, pela ansiedade e irritabilidade próprio a esse modo de vida, não obedecendo a princípios racionais com relação à fins, ou à valores, como tipifica Weber (2003). Como as práticas educativas dos filhos entre os Kalunga, ainda obedecem a parâmetros tradicionais e afetivos, é corriqueiro as histórias de violência doméstica, que frequentemente acabam em tragédia.

Desse modo, a vida árdua de privações e de conflitos, marcada pela perseguição e ocultamento histórica e político dos Kalunga, como veremos na próxima seção, e a disciplina pautada pela passionalidade dos pais como pude constatar com a pesquisa etnográfica, parecem confirmar esses fatores de risco para transtornos afetivos. Um exemplo é a incidência de Transtornos de Déficit de Atenção (TDA), que geram dificuldades para o comportamento social e para o planejamento. Por meio do *Child Behavior Checklist* for Ages 6–18 e o *Teacher's Report Form* For Ages 6–18 a pesquisa realizada por Carvalho (2011) da Universidade Federal de Goiás constatou que em 5,9 % e 5,4% das 204 crianças (6–11 anos) e adolescentes (12–18 anos) que se identificam como Kalunga no município de Cavalcante em Goiás, apresentam sintomas de

Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH)³⁶, enquanto que 16,2% e 15,2 %, respectivamente apresentam sintomas de TDA, sendo essa última taxa superior à média nacional, embora a hiperatividade tenha ficado dentro da média nacional.

Segundo os autores da pesquisa, a participação dos pais e professores possibilitou a estimativa de transtornos comórbidos com sinais e sintomas de TDAH, sendo que respectivamente 83% e 90 % apresentam transtorno opositor desafiador; 41,6% e 45,4 % transtorno de conduta; 58,3% e 63% de transtornos de ansiedade; 33,3 e 36,3% de transtornos afetivos. Aqueles que apresentaram TDA possuíam 60,6% e 64% de transtorno opositor desafiador; 54,5 e 58 % de transtorno de conduta; 75,7% e 80,6% de transtornos de ansiedade; 57,5 e 61,2 % de transtornos afetivos.

A debilidade de recaptação dos sinais pelo neurônio do córtex pré-frontal impede a formação de memória e raciocínio de longo prazo, levando à perda de memória, dificuldade de concentração e aprendizagem, além da impossibilidade de algumas ações que requerem a reflexividade cognitiva, como o planejamento e o comportamento altruísta. Em alguns casos os neurônios ainda podem enviar os sinais de forma incompleta, como ocorre com a comunicação com as partes sensoriais ou emocionais, que não param de produzir representações, e, como resultado, estímulos em demasia bombardeiam o cérebro, impedindo a concentração, causando dispersão, distração, impulsividade, mas também uma aptidão para a criatividade.

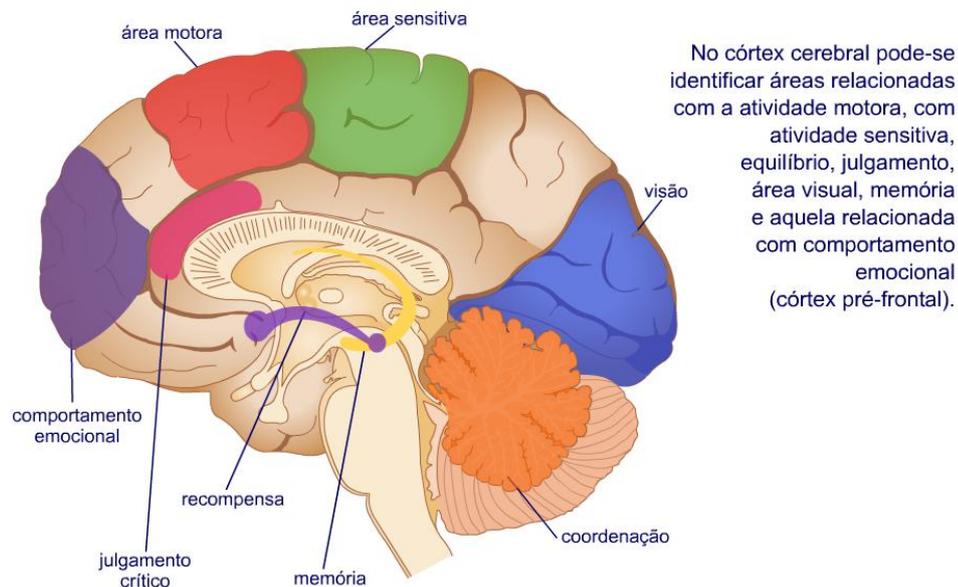
A relativa falta de atividade e de estímulo nessa área do cérebro dá a sensação de falta de sintonia e confusão, por isso, o indivíduo, mesmo sem perceber, anseia por mais atividade fazendo com que seja frequente a hiperatividade, o desassossego, a cantarolação e o conflito como formas de autoestimulação, bem como o uso de drogas e álcool, que também atua nesse sistema de recompensa³⁷, assim como a prática de esportes radicais. O consumo de álcool na comunidade Kalunga sempre foi alto e tem aumentado gradativamente, como denunciam os mais velhos. Os mais jovens com

³⁶ O TDA ou DDA é um distúrbio no córtex pré-frontal, região que teria se desenvolvido por último na filogenia humana segundo a perspectiva linear de McLean. Essa área do neocórtex é responsável pelas funções executivas. A existência desse transtorno sugere, que o uso que fazemos do cérebro não é universal, sendo delimitado, como sugiro aqui no decorrer do desenvolvimento ontogenético.

³⁷ O sistema de recompensa atua dentro do Sistema límbico. O circuito começa com a área tegmentar ventral, situada na região cinzenta do tronco cerebral, a partir daí, os impulsos elétricos atingem o núcleo de accubens, seguindo para o córtex pré-frontal. Esse seria o caminho da dopamina, onde correm também a noradrenalina e o cortisol, por isso, a ativação dessa conexão neuronal possibilita o prazer e levam a repetidas tentativas de estimulação, como ocorre com o prazer sexual, o uso de drogas, o engajamento em conflitos, ou atividades esportivas radicais, ou violentas, entre outros.

frequência se arriscam a dirigir suas motocicletas e carros nas péssimas estradas da região alcoolizados, especialmente durante os festejos, o que preocupa os mais velhos.

Figura 15 - Sistema de Recompensa



A observação dessas evidências e de lesões nessa parte do cérebro como o famoso caso do minerador Phineas Gage em 1848³⁸, permitiu à ciência compreender que as funções executivas são coordenadas pelo lobo frontal e pré-frontal, que permitem ao indivíduo tomar decisões, estabelecer objetivos, elaborar estratégias e planos para alcançar essas metas, estão relacionadas com o domínio da atenção, da racionalidade, com a capacidade de resolução de problemas, que possibilita o controle de interferir na inibição e na integração de constrangimento entre tempo e espaço.

Essas evidências confirmam que o desenvolvimento do córtex pré-frontal e o estabelecimento de conexões plásticas com o sistema límbico, por meio do sistema de recompensa e outros circuitos neuronais, que possibilitam a atuação dos neurônios espelhos³⁹, então demarcam a possibilidade humana de apresentar um *habitus*, como já

³⁸ Em 1848, o médico Harlow atendeu o minerador Phineas Gage que tinha sofrido um acidente em uma mina, quando uma barra de ferro atravessou a parte frontal de seu crânio. Ele se recuperou do acidente sem perder capacidades de fala e motora, mas seu comportamento social passou a ser problemático, perdera o tino para os negócios, entrou em conflito com seus familiares, amigos e empregador, passou a ser mesquinho e incapaz de fazer planos, morreu treze anos depois sozinho, ver: (HARLOW, 1848)

³⁹ Os neurônios-espelho foram descobertos em 1997 por três neurocientistas da Universidade de Parma, na Itália: Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese e Leonardo Fogassi (2003). Depois, outros pesquisadores aderiram, como o neurocientista cognitivo Vilayanur Ramachandran, da Universidade da Califórnia de San Diego. A descoberta ocorreu ao observarem um primata com eletrodos ligados a neurônios individuais no córtex pré-motor, para estudar sua atividade neural ao estender a mão para pegar diferentes objetos. Vendo Fogassi casualmente pegar uma uva passa, os neurônios pré-motores do animal

indicava Aristóteles, Tomás de Aquino, Weber, Durkheim e contemporaneamente foi reelaborado por Elias (1994) e por Bourdieu (1989).

Essa instância indica uma inteligência social, uma vez que é entendido por Bourdieu (1983) como [...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as *experiências passadas*, funciona *a cada momento como uma matriz de percepções*, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...] (p. 65), seria, “o lado ativo do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do reflexo tinha abandonado”. (p. 61). Esse saber incorporado, é, portanto, “...o produto de um trabalho social de nominação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas ‘linhas de demarcação mística’, conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada” (p. 66).

Essas disposições refletem o desenvolvimento de conexões neuronais e sinápticas envolvendo os lóbulos frontal e pré-frontal que são responsáveis pelas funções executivas, associadas também com a linguagem (SAXE, 2003). Mas, no caso de dificuldades de comunicação com essa área do cérebro tais funções são executadas de forma instável de acordo com as falhas e as lacunas de comunicação, podendo ser operadas fora do âmbito da consciência reflexiva racionalista.

Assim, pelo estado inconsciente da manifestação dessas disposições, muitos indivíduos com distúrbios e lesões nessa área cerebral, não percebem que são viciados em conflito, ou que são impulsivos, ou que possuem algum tipo de dificuldade comportamental. Isso porque, como indica a psiquiatria, indivíduos com distúrbio no lobo frontal não possuem o *insight* para reconhecer que sofrem de uma patologia mental, como em indivíduos com esquizofrenia, distúrbio bipolar e mal de Alzheimer (PIA & TAMIETTO, 2007). Esse estado é denominado por anosognosia, que envolve também indivíduos com lesões nessas áreas, como no caso da afasia de Wernicke, por exemplo (HEILMAN, BARRET, & ADAIR, 1998).

dispararam como se ele próprio a estivesse pegando. O macaco não o imitou, mas o movimento foi registrado em seu cérebro como se fosse dele na mesma região em que é feita a centralização do movimento no cientista. Como nos interessa aqui o ser humano, o que descobrem é que não só imitamos como também, se estivermos olhando ou ouvindo as ações de outra pessoa, nosso cérebro funciona como se estivéssemos fazendo aquelas ações. E mais, que a compreensão dos acontecimentos, dos movimentos, se dá, primeiro, através desses neurônios. Se estivermos assistindo um atleta fazendo algo que não fazemos, para nossos cérebros é como se o estivéssemos fazendo. Ou seja, aprende-se aquilo do ponto de vista cerebral, e não corporal. Veja: DOBBS, David. Reflexo Revelador. *Mente & Cérebro*. Scientific American Brasil: ano xiv, nº161, 2006. p. 46-51. Trad.: Júlio de Oliveira

A presença desse distúrbio de déficit de atenção na população Kalunga, como em outras localidades, nos permite vislumbrar que o uso que fazemos do cérebro não é universal, embora nossos pensamentos sejam modulados pelas mesmas áreas anatômicas, estas se desenvolvem a partir de arbítrios sociais e ontogenéticos, que consolidarão os limites e as possibilidades de aprendizagem e de reflexividade dos indivíduos, à medida que se desenvolvem. Desse modo, os indivíduos podem chegar à níveis utilitaristas ou substancialistas de ações e pensamentos, podendo oscilar entre um e outro para diferentes temas e assuntos, de acordo com a modulação epigenética ao qual cada indivíduo e grupo esteve exposto.

2.2 – MIMESIS, VOLIÇÃO E APRENDIZADO

É essa constatação da modulação epigenética, que torna a mimeses volitiva fundamental, já que o circuito básico que envolve a imitação coincide com aquela que é ativada durante a observação da ação, segundo os arbítrios sócio-afetivos e estéticos que motivam o indivíduo e conseqüentemente sua atenção. Assim, a observação pela mimeses, permite formar um mapa da ação assistida e sua representação motora na parte posterior do lóbulo parietal inferior. De modo que, quanto mais se observa, mais neurônios espelhos são ativados, esse neurônio tem a capacidade em replicar o comportamento do outro, como se o observador fosse quem tivesse executado a ação, já que envia a informação para parte motora do cérebro.

Por isso a habilidade em imitar um passo de balé ou sussa, por exemplo, ou qualquer outra atividade, aumenta nos indivíduos que já assistiram a demonstrações dessas danças num momento anterior, já que esses possuem neurônios espelhos e conexões sinápticas mais fortes e que continuam aumentando naqueles que imitaram anteriormente, que possuem ainda mais conexões neuronais daquela ação, de acordo com o tempo de treino. Até o ponto em que executamos determinadas ações sem nos esforçarmos, planejarmos ou mesmo termos consciência, elas se naturalizam, adquirindo uma consciência prática, nos termos de Giddens (2003). Desse modo, a associação entre representações sensoriais e motoras é contingencial, uma representação é preditiva da outra, e não só integradas no tempo e espaço.

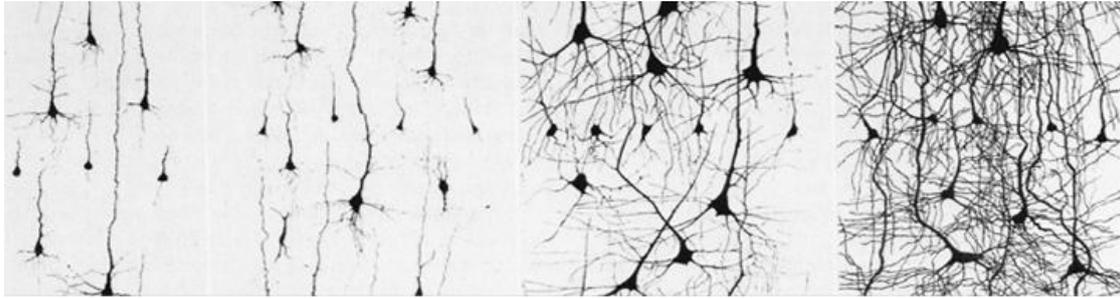
Então, o que os modularistas e cientistas cognitivos chamam de conteúdos encapsulados⁴⁰, nos termos de Fodor (1985), em módulos cerebrais destinados a determinadas funções, que possibilitam não só a linguagem, como também a cultura, dizem respeito a associações entre representações sensoriais e motoras, sendo que essas conexões se estabelecem ontogeneticamente, ou seja, durante cada fase do desenvolvimento⁴¹ por meio das experiências de vida, que solidificam o vínculo até o ponto de que a ativação de uma representação incita a outra.

A explicação é de que o conhecimento externo ao indivíduo, como as regras coletivas, adquirem um *status* sacro nas primeiras idades, como propõe Durkheim (2002) para a consciência coletiva. À medida que esse conhecimento se internaliza durante o processo de socialização adquire a característica de livre consentimento mútuo e da consciência autônoma, de modo que a racionalidade passa a operar de forma eficaz sobre a motivação em detrimento do respeito místico.

⁴⁰ O encapsulamento já era discutido desde Aristóteles, que reflete sobre a discrepância entre o que eu percebo e o que eu sei que existe, como firma Ades (2009). Na visão vertical do cérebro defendida pela genética e pelos modularistas as faculdades, módulos, ou inteligências são capacidades fundamentais e não meramente qualidades psicológicas, por isso, podem ser identificadas a mecanismos cerebrais específicos, determinados geneticamente e encontram-se associadas a estruturas neurais distintas, computacionalmente autônomas.

⁴¹ Para Piaget (1994) a inteligência é uma adaptação a situações novas, quando ocorre a organização de ações e pensamentos, característico de cada fase do desenvolvimento do indivíduo, que ocorre em etapas ou estágios sucessivos, com complexidades crescentes, encadeadas umas às outras. Nessa perspectiva, passaríamos inicialmente por um período *individual e sensorio motor* que vai do nascimento aos 2 anos, quando ainda não há função semiótica, a inteligência trabalha por meio das percepções simbólicas e das ações motoras através dos deslocamentos do próprio corpo. É uma inteligência eminentemente prática, sua linguagem vai da ecolalia (repetição de sílabas), à palavra-frase (água para dizer que quer beber água). A aprendizagem ocorre incoscientemente a título de exemplo interessante e não obrigatório, exprimindo o próprio potencial mimético inato. Posteriormente, tem-se o período pré-operatório ou simbólico ou Indutivo, que vai dos 2 aos 7 anos, chamado de *egocêntrico*. Essa é a etapa intuitiva e de aprendizagem instrumental básica, quando surge a função semiótica que permite o abrolhamento da linguagem, do desenho, da imitação, da dramatização etc. O indivíduo já é capaz de simbolizar, criar analogias (animismo), fabular imagens mentais na ausência do objeto ou da ação. Aqui as regras sociais passam a ser sagradas e intangíveis, devido sua origem adulta, cuja essência é eterna, qualquer mudança seria uma transgressão. No período operatório concreto, que vai dos 7 aos 11 anos, aproximadamente, o indivíduo consolida a construção de operações intelectuais, enquanto resultado de ações mentais interiorizadas e reversíveis, porque deixam de ter um sentido unidirecional, é o período da *cooperação*. Seria a capacidade de voltar e de retornar ao ponto de partida, possibilitada pela habilidade de conservação de dados que levam a formação de novas estruturas. A partir dessa etapa as regras se tornam leis impostas por consentimento mútuo, cujo respeito é obrigatório, embora se acordado mutuamente podem ser modificadas à vontade. Dos 12 aos 16 anos em diante, é o período operatório lógico formal ou abstrato, em que acaba a construção de estruturas intelectuais próprias do raciocínio hipotético-dedutivo, característico nos adultos, o que permite a *codificação das regras*. É o ápice do desenvolvimento da inteligência e corresponde ao nível de pensamento hipotético dedutivo ou lógico-matemático. Essa semiótica habilita o processo de transformar o pensamento simbólico e intuitivo em pensamento operatório e funcional. Qualquer evento traumático, abrupto poderia atrapalhar o desenvolvimento dessas etapas, levando à diversas possibilidades de respostas como avalia a psicanálise de Freud, por exemplo.

Figura 16 - Conexões sinápticas entre neurônios se intensificando após aumentos de estímulos constantes



Fonte: <http://static.sl.lumosity.com/compiled/trainer/dashboard/science/science-1-db73f8a9d088de68201438d1f471c03b.jpg>, acessado em 12 de fevereiro de 2012.

No entanto, essa perspectiva funcionalista não permite vislumbrar que a identidade epigenética está sempre em construção, embora esteja mais suscetível a mudanças nas primeiras fases da vida, como afirma Piaget (1994) e Bourdieu (1983), quando podem gerar processos de desenvolvimento neuronal difíceis de serem revertidos, que são sentidos por nós como traumas, como pontua Freud (1996), e que podem limitar o desenvolvimento ontogenético, gerando fatores de esquizofrenia, desordem bipolar e condições como Distúrbio de déficit de Atenção (MILL & PETRONIS, 2008). Além de aumentar as chances de outras doenças como diabetes tipo II, hipertensão, ataque do coração, obesidade, câncer e envelhecimento precoce (GLUCKMAN, HANSON, COOPER, & THORNBURG, 2008). Todas essas são condições frequentemente detectadas entre os moradores da comunidade Kalunga.

Por outro lado, num ambiente de oportunidades para explorar o mundo, para brincar, jogar e aprender a falar e ouvir, as crianças se desenvolvem produzindo conexões neuronais mais arraigadas e com mais plasticidade, demonstrando que a estimulação tem um efeito independente no desenvolvimento perceptual e motor, mesmo se estas se encontrarem abaixo dos níveis nutricionais suplementares, como afirma Grantham-Mcgregor & Powel (1997). Assim, os afetos, os nossos medos e sofrimentos, sonhos e prazeres, bem como nossa reflexividade, são desenvolvidos, delineados e alimentados pelas vicissitudes de nossa sobrevivência, na adaptação do corpo ao meio ecológico e sócio-simbólico e definem, não apenas a ontogenia, como também a filogenia.

Por isso, como afirma Cecília Heyes (1993), a vinculação estabelecida entre fazer e ver é o que permite a observação ativar a execução, porque no ato de observar estimularíamos a atuação de neurônios-espelhos, habilitando a praxiologia

bourdieusiana, que parece se satisfizer por essa mimesis, que deflagra a aprendizagem. Esse processo é fundamental para que ocorra a memorização e a possibilidade de qualquer ação ou replicação. Essa solução da neurociências resolve alguns problemas em relação à modularização, como do aprendizado e da mimesis, e ainda oferece um aporte que supre a ausência de relação anatômica definida entre módulos mentais, ou inteligências especializadas e regiões cerebrais.

Então, complementando Fodor (1985), Chomski (2000), Gardner (2000), Sternberg (1985), Gazzaniga (1985), Khalifa (1984), Tulving (2002) e Karmiloff-Smith (1995), os conhecimentos intuitivos, entendidos como regras e funções localizados geneticamente na anatomia cerebral em cada lóbulo cortical e em cada área cerebral do Complexo R e do Sistema Límbico, fornecem o impulso inicial para o desenvolvimento cognitivo, quando surgem conexões neuronais e sistemas mentais múltiplos entre os módulos.

Tais conexões, constituição de sistemas e esquemas mentais específicos se dão ontogeneticamente, por isso, a capacidade cognitiva dos indivíduos varia em diferentes contextos culturais, de acordo com a disposição e a distribuição dos saberes historicamente constituídos, como na perspectiva genético-dialética de Vygotski (1996), que delimitam o acesso às indumentárias, aos objetos do cotidiano, às regras morais de convivência, oferecendo um repertório de imagens e de representações, se aproximando ao modelo de Gardner (2000).

A prerrogativa, portanto, é de que esse conteúdo, se torna capaz de delimitar a rigidez, o encapsulamento ou a plasticidade, moldando o corpo e a forma como ele lida com o mundo, bem como sua possibilidade de aprendizagem e de reflexividade. Por isso, não é plausível sustentar uma perspectiva do cérebro como rigidamente modulado, nos termos da visão vertical de Jerry Fodor (1985).

Adotamos aqui a postura de que a modularidade cerebral é uma propriedade de um sistema complexo e múltiplo de fatores, enfatizando as interações entre módulos e a existência de controles externos dentro da integração adaptativa do comportamento individual. Desse modo, tais processos de especialização podem, ao que tudo indica, se generalizarem, uma vez que não são processos fechados sobre si mesmos. Sua abertura é determinada pela interação com o mundo e os demais indivíduos e objetos. Assim, mesmo módulos encapsulados e automáticos, são abertos a interações e com relativa penetrabilidade cognitiva, relacionados com o contexto afetivo em que se encontra o indivíduo.

Essa incorporação de fazeres e saberes, em forma de conexões neuronais, cujas potencialidades se amparam nas potencialidades miméticas do indivíduo, alude às disposições internalizadas que configuram o *habitus* de Bourdieu (1989), introjetadas no corpo, no cérebro, ao longo das trajetórias individuais, que orientam o processo de aprendizagem, ao selecionar como novas aquisições de saber são armazenadas e substituirão as antigas, delimitando a importância da formação das primeiras conexões durante a infância, que de tão fortes são naturalizadas, estabelecendo nossa concepção de normal e autêntico, que forma a identidade do indivíduo. Esse *habitus* de origem operária entre o consciente condicionado pelas configurações sócio-históricas (sociogênese) e o inconsciente calculado, como uma segunda natureza, que delimita a psicogênese individual, nos termos de Elias (1994).

A formação das identidades depende, assim, dos processos de socialização e de ensino e aprendizagem. Estes por sua vez ocorrem de acordo com as características físicas, cognitivas, afetivas, sexuais, culturais e étnicas dos envolvidos nos processos educativos, delimitando valores, objetivos e afetos a serem seguidos e alcançados. Esse consenso aparece nos pressupostos fenomenológicos, a partir de Husserl (1994) e Merleau-Ponty (1989) e Schultz (1979), para a teoria da ação comunicativa de Habermas (1999) que visualiza esse potencial de aprendizagem pela linguagem, para a praxiologia de Bourdieu (1989) onde a escola configura-se como o principal agente educacional da sociedade moderna ao lado da família, reproduzindo as desigualdades sociais, Taylor (1997) também enfatiza o papel do “outro importante”, os pais, a família, e sua proximidade e afastamento na constituição da identidade.

Então, na esteira de Carruthers & Smith (1996), Keyzers & Gazzola (2006) e Cecília Heyes (2011), o aprendizado se ampara na atividade dos neurônios espelhos que contribuem para o desenvolvimento da teoria da mente⁴² (ToM), a capacidade de atribuir estados mentais de crenças, intenções, desejos, fingimentos, conhecimentos a si mesmo e aos outros, e ainda compreender que o outro os possui de forma diferente de si, o que permite prever ou explicar as ações e localizar suas intenções, já que é possível associar um estado mental a um determinado comportamento, logo, a mente é um gerador de representações e sensações.

⁴² A teoria da mente seria um módulo inato, desenvolvido ao longo da evolução, assim como afirmam Sperber (1994) e Mithen (2002), fora habilitada pela intensiva atividade social que permitia a passos evolutivos a elaboração de hipóteses para outras habilidades, como a da inteligência técnica e a naturalista, que, suponho eu, se desenvolviam intrinsecamente a favor do prazer que o afeto e proximidade com os outros durante o *grooming* e as brincadeiras diárias proporcionavam, como descreve Mithen.

A hipótese é que durante o desenvolvimento, tanto o corpo quanto o cérebro são esculpidos gerando determinadas combinações de comportamento, porque esses imperativos externos atuam no âmbito epigenético do corpo, incluindo as atuações moleculares, celulares, citoplasmáticas e sinápticas, delimitando as identidades celulares e as conexões cerebrais de cada organismo. Desse modo, mesmo admitindo haver comportamentos inatos a partir do mundo externo como promulga grande parte dos cientistas e filósofos estudiosos da filogenia da espécie humana, a identidade epigenética desenvolvida ao longo do desenvolvimento ontogenético, que se faz pela sociogênese, se torna o norte de rotinas e procedimentos, delimitando, por isso, os critérios e objetos para a atuação genômica, inata. Assim, o que essas evidências sugerem é que além da atuação genética, que oferecem funções recursivas pela produção de proteínas e enzimas, é a atuação epigenética delimitada pela atuação do acaso, da cultura, do ambiente, das circunstâncias em cada indivíduo que oferece o conteúdo para suas projeções e sucessões, delimitando, por isso, seu conteúdo.

2.3 – LINGUAGEM: CONSCIÊNCIA PRÁTICA E DISCURSIVA

A linguagem tem sido o meio preferido para a explicação dos contornos da reflexividade na perspectiva racionalista, associada ao desenvolvimento do córtex pré-frontal. Isso porque como em Humphrey (1976) a consciência reflexiva evolui como característica fundamental da inteligência social, que deu aos nossos ancestrais a capacidade de prever o comportamento de outros indivíduos e que pela linguagem passa a ser estendida a outros domínios, habilitando a consciência, vista por muitos como um novo módulo de meta- representação – MMR, ou Teoria da Mente (ToM), seria como uma agência de coletar e distribuir informação, conectada aos estados intuitivos, por onde novas ideias precisam passar antes de encontrar um lar, um lugar para se fixar, mesmo depois de se posicionarem, as informações estão livres para voltar a visitar a agência sempre que tiverem vontade.

O potencial da linguagem em desencapsular e catalisar as propriedades plásticas do cérebro pode ser demonstrado, a partir da irreduzível necessidade social e cooperativa para se satisfazer, como bem salienta Maturana (1977), demonstrando uma integração de redes sinápticas epigenéticas entre o sistema límbico e certas áreas do neocórtex, como o córtex pré-frontal.

No entanto, em ambientes onde o exercício da linguagem se restringe à vida social e econômica, como no caso Kalunga, que fundamenta sua comunicação a partir de sua estrutura de parentesco e domínio territorial, o acesso de outras inteligências à consciência, ou ao MMR se restringem às possibilidades de uso desses módulos. Assim, as inteligências⁴³ relacionadas à produção de artefatos, à atividade da caça, à seleção de alimentos, ao cultivo da terra seriam externalizadas na prática apenas, não seriam reflexivas nos termos racionalistas⁴⁴, estariam presas na inconsciência cognitiva das outras inteligências não sociais, refletindo conexões limitadas com os demais módulos cerebrais, mas intensivamente conectado ao sistema Límbico. É o que denota a diferença entre consciência prática e discursiva nos termos de Giddens (2003).

Segundo Mithen (2002), é por isso que podemos observar a precisão de vários artesãos que tem dificuldade discursiva em explicar o processo de fabricação, no entanto, têm uma consciência prática da produção, como ocorrem em muitos casos entre os Kalunga. O conhecimento técnico, demonstrado pela consciência prática, aprisionado dentro de um domínio cognitivo especializado, enfatiza a importância do ensino verbal de uma técnica, para o estabelecimento da reflexividade racionalista, uma vez que permite àquele conhecimento encapsulado, transitar (por meio de conexões sinápticas) para a consciência da inteligência social e linguística, ficando, então disponível para ser acessado pela consciência discursiva, tida como a própria reflexividade pelo arcabouço racionalista.

No entanto, como salienta Wynn (1979) há vários grupos, como os Kalunga, que aprendem por tentativas e por observação, como a pesca de traineira, a produção de instrumentos, a culinária, os experimentos tecnológicos, o conhecimento medicinal das plantas, entre outros, demonstrando que a reflexividade discursiva é apenas um âmbito da reflexividade do corpo e da mente.

Assim, o conhecimento nesse método de aprendizado pode assegurar que o conhecimento técnico cresça dentro de uma inteligência especializada, ao invés de ir parar no MMR de Sperber (1994) ou o ToM, que assumimos ser o córtex pré-frontal, onde se aloja o conhecimento adquirido pela linguagem. Isso implica dizer que todo o corpo é recursivo, portanto, reflexivo, se faz pela repetição de processos lógicos,

⁴³ Steve Mithen (2002) baseando-se em análises de psicólogos evolutivos, delimita que além da inteligência social, teríamos também a inteligência técnica, como àquela relacionada à produção de artefatos de pedra e à exploração de carcaças de animais, por exemplo, ou àquela relacionada à localização geográfica e à seleção de alimentos, que estariam relacionadas à inteligência naturalista.

⁴⁴ Até porque estes separam reflexão e vivência.

independentes da consciência. O que nos obriga a pensar sobre a consciência que opera para além do domínio cognitivo, concomitante com a prática, como já alertara Scott Lash (2008) ao avaliar a reflexividade em tempos cibernéticos e multiculturais, onde predomina o saber empírico.

Nessa perspectiva, ao invés de considerar esse saber que somente pode ser expresso pela demonstração, como inconsciente ou como a manifestação da Forma pura, do ego transcendente, da razão prática, numa visão metafísica; esse saber seria a memória de procedimento, para os psicólogos como Tulving (2002), ou a consciência prática para o Giddens (2003), e o *ethos*⁴⁵ do *habitus* de Bourdieu (1989); em contraposição à memória da proposição que pode ser episódica, referente à lembranças de acontecimentos e feitos pessoais, como a *eidós*⁴⁶ de Bourdieu (1989); e à semântica, que inclui o conhecimento do mundo independente da identidade e do passado do indivíduo, como a *hexis*⁴⁷ de Bourdieu.

O que implica que os saberes que cada indivíduo incorporou podem ser detectados pela observação desses conhecimentos práticos, sua habilidade em fazer e produzir, também pela disposição do indivíduo em respeitar as normas e valores sociais, ou pelo seu estilo de vida, julgamentos morais e estéticos, bem como pela exteriorização corporal, ou seja, pelo modo de falar, gesticular, olhar e andar. Nessa perspectiva, ao invés de intuição, o reconhecimento de Genize na rodoviária teria sido deduzido a partir da observação de tais práticas e trejeitos corporais, que foram adquiridos por mim durante a missão de aprender o *habitus* Kalunga, quando me propus a passar pela socialização de sua moral durante a pesquisa etnográfica. Esse padrão de condutas internalizado é perceptível a cada um daqueles moradores da região, e é o que os habilita a reconhecer quem são “os daqui”⁴⁸ e quem são “os de fora”, como dizem por lá.

⁴⁵ O *ethos* é a dimensão ética que designa um conjunto sistemático de princípios práticos, não necessariamente conscientes, podendo ser considerado como uma ética prática. Opõe-se à ética que é constituída por um sistema coerente de princípios explicativos.

⁴⁶ o *habitus* desperta, nos agentes, a necessidade de respeitar as normas e valores sociais, o que lhes possibilitam uma convivência adequada às exigências da sociedade. O *eidós* é a dimensão que corresponde a um sistema de esquemas lógicos e cognitivos de classificação dos objetos do mundo social, portanto, leva o *habitus* a traduzir-se em estilos de vida, julgamentos morais e estéticos

⁴⁷ A *hexis* é a dimensão que possibilita a internalização das conseqüências das práticas sociais e, também, a sua exteriorização corporal, por meio do modo de falar, gesticular, olhar e andar dos agentes sociais. Com tais dimensões, o *habitus* viabiliza-se enquanto produto de uma situação concreta com a qual estabelece uma relação dialética, de onde se originam certas práticas sociais.

⁴⁸ Vários etnônimos são mencionados para identificar a diferença. Os “daqui” também são chamados pelo povo da cidade de “o povo do vão, ou do sertão, os moradores da chapada, os kalungueiros, os Kalunga, entre outras possibilidades, eles se auto atribuem como “negros de verdade”, “donos da terra”, e

Tal consciência vista em termos de fluidez e plasticidade, que reflete a recursividade do corpo, pelo embate dialético com o ambiente e a cultura, agregaria, portanto, a possibilidade de gestão de todas essas habilidades práticas, discursivas e éticas. Como defende Schacter (1989) a consciência teria sido muito importante já que além de criar os sentimentos subjetivos do saber, lembrar e perceber, a consciência deveria ser vista como um banco de dados global que integra a entrada de processos modulares, esse mecanismo integrador seria definidor para qualquer sistema modular onde o processamento e as representações de diferentes tipos de informação são trabalhadas em paralelo por módulos separados. Então a consciência tem um novo papel integrador, antes exercida mal pela inteligência geral⁴⁹, que é classificatória e substancialista, como a descrita por Aristóteles, que permite tanto o pensamento funcionalista, quanto o cibernético, ambos encontrados nas práticas de consumo e estratégias identitárias Kalunga, como veremos.

2.4 – AS EMOÇÕES E A VIDA SOCIAL

Nessa mesma direção o neurocientista comportamental Joseph LeDoux (1996) se posiciona contrário ao postulado da neurociência cognitiva, afirmando que as funções cerebrais responsáveis pelas emoções em relação as funções cerebrais responsáveis pelos processos cognitivos estabelecem de maneira bem precisa, que os processos emocionais possuem clara independência em relação aos processos cognitivos, tanto por suas origens quanto por suas funções. Fato que evidenciaria as falhas e dificuldades da racionalidade cognitiva, como àquela proposta pelo ideal da identidade nacional.

A consciência enquanto módulo autônomo e independente se desenvolve a partir da estrutura emocional já existente, e mantém vínculos, caminhos e conexões neuronais com esta. Essa é uma das funções do sistema de recompensa, por exemplo. Desse modo, a parte não motora do lobulo frontal mantém relações recíprocas com todas as áreas corticais, vários núcleos talâmicos, cerebelo, núcleos da base, amígdala, hipocampo e

Kalunga, enquanto que os “de fora” são chamados por eles de “povo da rua”, “proprietários”, “fazendeiros”, “invasores”, “turistas”...

⁴⁹ A inteligência geral executa um papel analítico, modulador e integrador das atuações cerebrais, que podemos atribuir a junção do Complexo R e do Sistema Límbico, pelo desenvolvimento do neocórtex, já presente em diversos mamíferos, que nos humanos habilita funções executivas superiores pelo desenvolvimento do exclusivo córtex pré-frontal. Pela fluidez e plasticidade na administração desses módulos, a inteligência geral transita de um sistema recursivo com funções zero, de projeção e sucessoras, para um sistema dialético como promulga a cibernética de Günther (2004), representado pela consciência.

tronco encefálico. Assim, para além da concepção funcionalista e modularista, o exame da consciência necessita incluir o exame disciplinado das experiências subjetivas e emotivas, uma vez que, tal consciência primária e emocional – que Freud e os frankfurtianos, entendem como inconsciente e que alguns filósofos e neurocientistas adotam como sendo um pré-cogito – atua efetivamente no comportamento moral e cognitivo.

Isso porque o significado emocional de estímulos pode começar a ser apreciado pelo cérebro antes do sistema perceptual ter processado o estímulo, de modo que, os mecanismos do cérebro por meio do qual as memórias da significação emocional dos estímulos são registradas, armazenadas e recuperadas são diferentes dos mecanismos por meio dos quais as memórias cognitivas dos mesmos estímulos são processadas. Tanto os sistemas que realizam as apreciações emocionais quanto aqueles envolvidos no controle dessas respostas são diretamente conectados, sendo que as respostas ocorrem automaticamente, enquanto que os sistemas cognitivos não são hermeticamente acoplados com o sistema de controle de resposta. A cognição ofereceria opções de respostas para as poucas escolhas que a evolução sabiamente nos forneceu para a conexão com um específico mecanismo de apreciação, que detectam um evento significativo, sua programação e até mesmo a execução de um ajuste de respostas apropriadas.

As sensações corporais usualmente acompanham as avaliações sendo apenas uma parte da experiência consciente (*awareness*) das emoções. Como os processos cognitivos não se vinculam à resposta em caminhos obrigatórios, as sensações corpóreas intensas têm menos probabilidade de ocorrer em associação a esses pensamentos. Assim, os processos emocionais não só são anteriores aos processos cognitivos como seriam reflexivos, na medida em que estão no núcleo das relações entre pensamento e comportamento, regulando de maneira significativa nossos raciocínios morais, relacionando-se em nível funcional e cibernético com a cognição.

Por isso, segundo Damásio (1994), a emoção desencadeada por determinado estímulo dá origem a um programa de ações diferentes, conforme o tipo de emoção, que provocam alterações no rosto, no corpo ou no sistema endócrino (estratégias ativas). O corar de um rosto, a tensão muscular, o aumento do ritmo cardíaco, ou o aumento da secreção de determinado hormônio ou neurotransmissor⁵⁰, são exemplos dessas

⁵⁰ Neurotransmissores são substâncias químicas produzidas pelos neurônios, as células nervosas com a função de bio-sinalização, são proteínas como os hormônios, mas no cérebro passam a carregar também

alterações fisiológicas. As emoções podem ser vagas como o entusiasmo ou o desencorajamento; podem ser primárias e pontuais, como a tristeza, o medo, a raiva ou a alegria; e sociais, como resultado sócio-cultural, como a compaixão, a vergonha, a culpa ou o orgulho.

Nessa perspectiva as emoções são movimentos ou ações do corpo, são conjuntos complexos de respostas químicas via corrente sanguínea e neurais, via sinais eletroquímicos transmitidos em feixes nervosos pelos neurônios que formam um padrão, cuja finalidade é manter o organismo em posição de sobrevivência e bem-estar e para isso desempenham um papel regulador no corpo. Embora, não seja infrequente que tais processos contribuam para não sobrevivência do organismo, como no caso de indivíduos que se tornam viciados, compulsivos, deprimidos, somatoformes e desenvolvam outras patologias que compliquem as condições de suas sobrevivência. Esse sistema de adaptação a mudanças é aberto e regula o ambiente interno do corpo físico-biológico de acordo com as mudanças de interação societal e ambiental, de modo a manter uma condição estável mediante múltiplos ajustes de equilíbrio dinâmico, controlados pela interação de mecanismos de regulação que se manifesta em nível celular, possibilitando uma flexibilidade fenotípica, moldada pelas exigências externas. Mas é necessário levar em consideração que nem sempre essa estabilidade gere fatores de seletividade, tampouco, contribua para otimização da sobrevivência. Mesmo esses movimentos do corpo, enquanto funções recursivas, reproduzem-se numa dinâmica sucessora, mas sem finalidade predeterminada, a sobrevivência seria uma consequência de seus movimentos lógicos, não a finalidade.

Embora não se possa assegurar um mecanismo sobrenatural ou extraordinário de mensuração direta das experiências internas humanas e das alterações dos estados emocionais, é possível, todavia, atingir um satisfatório conhecimento acerca do papel exercido pelas emoções nos comportamentos em geral, a partir de um cuidadoso estudo das ações humanas que são monitoradas por variações emocionais e que se manifestam no corpo e mesmo na consciência, especialmente por meio da linguagem e da memória, mas fundamentalmente pelos gestos e expressões faciais.

energia. Por meio delas, podem enviar informações a outras células. Podem também estimular a continuidade de um impulso ou efetuar a reação final no órgão ou músculo alvo. Essas substâncias atuam no encéfalo, na medula espinhal e nos nervos periféricos e na junção neuromuscular ou placa motora. Quimicamente, os neurotransmissores são moléculas relativamente pequenas e simples. Diferentes tipos de células secretam diferentes neurotransmissores. Cada substância química cerebral funciona em áreas bastante espalhadas mas muito específicas do cérebro e podem ter efeitos diferentes dependendo do local de ativação.

Desse modo, as emoções podem ser captadas especificamente nas expressões e microexpressões faciais, posturas corporais, atos comportamentais, bem como alterações químicas específicas, além de modificações de vários órgãos periféricos. Esse tipo de análise encontra respaldo nos estudos da neurociência e de prerrogativas filosóficas, por exemplo, com David Hume (2004), o primeiro a associar as emoções ao raciocínio moral e aos processos de tomadas de decisão, também na psicologia e na psicanálise com Freud (1996), que desmitifica a separação entre emoção e razão, consciência e inconsciência. Embora Darwin (2009), na biologia, tenha salientado os efeitos corporais das emoções, vinculava os padrões de comportamento aos fatores meramente hereditários entre espécies e gêneros animais. Com Willian James (1952) na psicologia essa associação entre certos estados da mente e certas ações complexas, passam a ser explicadas em termos de percursos neurais independentes, visualizando as emoções como anteriores aos processos cognitivos.

Essa mônada pré-cogito, comumente associada a alguma metafísica, aqui é entendida primariamente em termos nanofisiológicos, pela sua capacidade epigenética sináptica e neuronal. Como esta retira da estrutura social, material e simbólica seus temas, inspirações, desejos, relações e afetos, sua *illusio*, como em Bourdieu (1989), envolve também a potencialidade sociogenética das redes de interdependência configuracionais, que, por sua vez, se manifesta tanto em nível psíquico individual, quanto a partir dessa psicogênese, como em Elias (1994), a partir de seu potencial mimético.

Afinal, estados emocionais surgem de eventos materiais que são capazes de mediar e modular a natureza profundamente instintiva de muitas das ações humanas e animais. Com efeito, se podemos, de alguma forma, incluir nestes estados instintivos qualquer tipo de sentimento internamente experienciado é apenas porque há organismos que possuem em nível neural, sistemas de autorrepresentação. Grosso modo, estes sentimentos internamente experienciados surgem da interação dos vários sistemas emocionais no âmbito do substrato neural que diz respeito à constituição do *self*.

Apesar de todo o crescimento cerebral, que é associado a essa possibilidade de autorrepresentação, é a emergência da plasticidade do sistema nervoso que ocorreu simultaneamente à especialização das funções cerebrais e da formação das diversas inteligências percebidas nos humanos, que acabou por se afirmar como um novo meio para a evolução se processar, e é o que propicia a generalização das funções moduladas e especializadas. Isto é, face às condições permanentemente mutantes do contexto

ambiental, os organismos dispõem de mecanismos complexos intra e extracelular, para manterem a integridade de sua estrutura física, que se reorganizam em várias possibilidades de si próprios, num jogo de tentativas e acertos, visando descobrir de alguma forma estratégias de se adaptar às condições encontradas. Segundo Teixeira (2002), essa reorganização é o que designamos por *aprendizagem e desenvolvimento*, embora possamos agregar a esse pacote também a criatividade, a imaginação e a afetividade – emotiva e estética, e a própria capacidade em simbolizar.

Esses atributos indicam que a cultura não pode ser definida em termos de diferenças entre espécies, entendidas a partir de padrões e repertórios comportamentais inatos, diretamente determinados por circunstâncias ecológicas, como a disponibilidade de recursos particulares empregados para diferenciar as disposições comportamentais, e que na realidade são transmitidas e aprendidas através das gerações, num processo que vários autores como Sinha (2006), veem associando aos processos epigenéticos. Senão teríamos que ignorar as amplas evidências de diferenças culturais em estratégias de forrageamento, no uso de ferramentas, nos comportamentos sociais e na aprendizagem em chimpanzés como relata Whiten (1991) e De Wall (1982), ou mesmo as diferenças de dialeto entre comunidades de pássaros cantantes (MARLER & PETERS, 1982).

Por outro lado, há evidências como aponta a psicologia cognitiva, confirmada por estudos de neuroimagem, de que a memória, assim como a linguagem, a inteligência, a consciência, não são objetivas, nem concretas como o corpo, ou o cérebro, são na realidade conceitos que se referem às atividades cerebrais relativas ao processo de lembrança e esquecimento, mas que se associam às conexões entre as redes neuronais, que podemos chamar de sistemas de neurotransmissores, que indicam o caminho que as conexões fazem no cérebro. Denotam, portanto, fluidez e dinamicidade, envolvendo todo esse órgão, cada módulo contribuindo a seu modo, remontando impressões de memórias dispersas, a partir de um padrão de células cerebrais que ativam sistemas de criação, armazenamentos e recrutamentos de informações obtidas durante a vida de um indivíduo.

Então, para além da existência de módulos cerebrais ricos em conteúdos como postulam os cientistas cognitivos, numa perspectiva meramente funcionalista, é mais provável que existam sistemas organizados em rede, onde não existem componentes morfológicamente regulatórios mais pronunciados que os demais, assim, todos os elementos exercem papéis regulatórios compatíveis entre si, como na neurofenomenologia de Varela (1979), Maturana (1975) e Damásio (1999). Desse

modo, esses sistemas mentais dependem da integração de seus componentes de uma forma complexa, não hierárquica, a qual necessita ainda ser mais bem explicada, mas que a epigênese associada aos condicionamentos ambientais e culturais parecem nos elucidar.

Nessa perspectiva, a razão não seria o contraponto da emoção, mas um estado de ser dessa atividade cognitiva, isso significa que a emoção não pode ser entendida unicamente como um estado de espírito que produz satisfação, contentamento, prazer, mas como uma mobilização cognitiva que inclui também os estados de fúria, rebeldia e descontentamento, mas que fundamentalmente regula a atenção e a motivação, o que torna a cognição possível.

Apesar de possuir naturezas diferentes, a afetividade e a cognição são inseparáveis, indissociadas em todas as ações simbólicas e sensorio-motoras. Para Piaget (1994), toda ação e pensamento comportam um aspecto cognitivo, representado pelas estruturas mentais, e um aspecto afetivo, representado por uma estrutura energética que é a afetividade. Esse postulado é compatível com a descrição que a neurobiologia realiza em relação à descrição da razão e das emoções. Segundo Esperidião (2008) as informações que chegam ao cérebro percorrem um determinado trajeto, até as estruturas límbicas e paralímbicas, pelo circuito de Papez, ou por outras vias, como a ínsula⁵¹. Nesse caminho adquirem significado emocional, dirigindo-se num ato contínuo, para determinadas regiões do córtex cerebral, possibilitando as tomadas de decisões e o desencadeamento de ações, processos relacionados à autonomia e planejamento, que estão associadas às funções do córtex frontal e pré-frontal.

Desse modo, a tomada de decisões torna-se diretamente dependente da associação emocional realizada pelo indivíduo ao vivenciar determinadas situações cotidianas que acionarão todo um rol de procedimentos, que culmina na formação de sinapses, delimitando as redes neuronais. Sendo que o emprego de tais experiências vivenciadas depende de respostas motoras – como, por exemplo, correr, sorrir ou comer – e de respostas autonômicas, como elevação ou redução da frequência cardíaca, ou ainda aumento da peristalse intestinal. Tais respostas autonômicas são diretamente

⁵¹ Essa estrutura é importante na integração emoção/razão, que é ativada durante a indução de recordações de momentos vividos por um indivíduo, as quais provoquem uma sensação específica, seja de felicidade, tristeza, prazer, raiva ou qualquer outra. Entretanto a ínsula não é ativada quando a mesma sensação é provocada no mesmo indivíduo por um filme, por exemplo, sugerindo que tal estrutura esteja envolvida nos aspectos de avaliação, experimentação ou de expressão de uma emoção gerada internamente.

influenciadas pelo hipotálamo e este, por sua vez, age mediante o processamento de todas as informações que chegam ao cérebro (ESPERIDIÃO, et al., 2008).

Então, não existem nos humanos estados afetivos sem elementos cognitivos, como não existem comportamentos puramente cognitivos. Para Piaget (1994), seria a afetividade quem delimita o interesse na assimilação do objeto ao *self*, que se dá especialmente pela atuação da amígdala, enquanto a cognição delimita a compreensão. No caso da acomodação, a afetividade está presente no interesse pelo objeto novo, enquanto a cognição ajusta os esquemas de pensamento ao fenômeno, que é objeto do conhecimento e do afeto.

Segundo a cibernética de Günter (1962), a proposta é que o sistema volitivo ultrapassa a linguagem simétrica e aristotélica da cognição, uma vez que ela assume que o mundo objetivo tem total prioridade sobre o sujeito, sendo este moldado e constrangido por suas estruturas duais e simétricas de representação. No entanto, a subjetividade volitiva voltada para o mundo externo opera sob uma estrutura mais complexa daquela em que pode se manifestar objetivamente, seria um sistema além da antítese simétrica entre verdadeiro e falso e entre positivo e negativo, esse sistema aceita tantos valores, quantos existirem. Esse é o local da liberdade, do livre arbítrio, da imaginação, da criatividade e também da insatisfação.

No entanto, a possibilidade de objetivação dessas potencialidades dependem das falhas e das lacunas deixadas pela estrutura material e formal. Assim tais julgamentos ontológicos que governam a relação da cognição do sujeito com o mundo pode motivar a volição, mas não controlam o mecanismo volitivo da ação. Isso porque a relação de troca simétrica se faz com a alternância de valores duais projetados no ambiente. Em caso de ausência dessa oferta equilibrada o mecanismo de subjetividade volitiva deve se expressar como processo ordenador, de modo que a alternativa se mostra como propriedade do ambiente. Assim, enquanto a cognição comanda, demonstra, ao mesmo tempo, total submissão às estruturas. No entanto, na ausência desta hierarquia, a subjetividade volitiva se mostra aberta e livre para criar e para ordenar as potencialidades do mundo externo.

Portanto, nossa visão e compreensão de mundo, assim como nossas teorias e interpretações dos fenômenos e eventos são moldados por esse afeto de autoecorreorganização viva, como fala Morin (1991). Enquanto um provê a informação o outro lhe concede energia, é desse modo que se relacionam cognição e volição,

conteúdo e forma, possibilitando que conexões sinápticas se deflagrem e que a memória seja constituída, ao mesmo tempo em que a reflexividade expressa suas redes neuronais.

Mesmo partindo de um arcabouço positivista Émile Durkheim (2001) entendia esse processo, por isso, postulou as regras do método sociológico que alertava para os perigos das prenoções, véus da realidade, dizia ele. Nessa perspectiva, como afirma Nico Fridja (2000) há uma forte influência que as emoções exercem sob as crenças, tomando frente enquanto o pensamento racional não é suficiente para a ação, desse modo, os sentimentos estão apoiados pelas crenças, e as crenças pelos sentimentos.

Mas na perspectiva aqui adotada, são precisamente os véus, os constituidores e detentores da realidade da subjetividade, contrariando o pai da sociologia. Por isso Morin (1991), sugere que, ao invés de dicotomias, como na perspectiva da tradição cartesiana ocidental, é pertinente falarmos em uma trindade piramidal que constitui a humanidade: indivíduo–sociedade–espírito; cérebro–cultura–mente; razão–afetividade–pulsão, mas que operam ambigualmente entre a ordem e a desordem, a harmonia e a revolta, a interação e a organização, o egocentrismo e o altruísmo, a competição e a cooperação. Desse modo, cada indivíduo seria impulsionado por uma regulação energética, que se estabelece entre o sujeito e o mundo externo, a partir de relações com os objetos, os outros e consigo mesmo. Esse sentimento se torna uma estrutura organizacional da sua *psique*, quando empreende qualquer investimento cognitivo, mesmo que disso não tenha consciência.

2.5 – A MÍMESIS, A LINGUAGEM E AS AÇÕES

Ao lado da consciência, a linguagem possui a capacidade para proporcionar aos indivíduos meios de orientação mediante a inacessibilidade a meios inatos ou instintivos, que seriam regulados por regras biológicas primárias. A teia de conhecimentos, regras, valores e costumes inculcados por meio do contato com outros agentes irão solidificar padrões de comportamento cultural de cada grupo em cada novo membro, habilitando a consciência de cada indivíduo. Desse modo que, a singularidade em simbolizar, é reverberada pela integração de indivíduos em unidades sociais, que garante as imagens “eu–nós”, propiciada pelo desenvolvimento da habilidade de se comunicar. O desenvolvimento da língua, portanto, ativa a disponibilidade biológica de aprendizagem e cessa os dualismos e cisões presentes no que Elias (1994) chama de *habitus* da tradição filosófica humanista, presente também nas ciências sociais e

naturais, sobre “cultura” e “natureza”, “corpo” e “mente”, “sujeito” e “objeto”, entre outros.

A linguagem, enquanto conhecimento e não apenas habilidade ou disposição inata, é “um processo contínuo, despojado de início e fim, sem rupturas abruptas ou residuais”, como afirma Elias (1994). Onde habita um fluxo incessante de comunicação e de orientação, que são mantidos por técnicas padronizadas. Logo, a capacidade de controlar tais padrões de conhecimento e de fala é, em grande medida, simultânea ao coeficiente das distribuições de poder em determinadas sociedades e grupos. Entre os Kalunga a legitimidade das lideranças, em sua maioria criadores de gado, recai em grande medida a seu carisma, transparentes pela habilidade discursiva, habilidade que lhes conferem a possibilidade de ocupar também os cargos públicos oferecidos aos moradores da comunidade, como professoras, diretoras das escolas locais, merendeiras, agentes de saúde, diretores da associação, secretários da secretaria de igualdade racial, vereadores, entre outros, são ocupados por essas lideranças, em grande parte dos casos são também criadores de gado, além de agricultores.

Nessa direção, durante seu desenvolvimento, os seres humanos adquirem a aprendizagem dos conjuntos de símbolos sociais com seus correspondentes significados do conhecimento de seus antepassados, especialmente por meio da família. Os homens e as mulheres adquirem e elaboram fantasias, imagens e símbolos aos quais se prendem, por meio do que Bourdieu (1996) chama de *illusio*, transformando-os nos princípios orientadores de sua conduta e comportamento.

A entrada no mundo social implica que o agente deve abandonar a fantasia originária de centralidade narcísica, tornando possível o reconhecimento da alteridade, do outro. Esse processo é fundamental na construção de identidade do agente que é transitiva e dialógica, já que se dá em conformidade com o outro, com algo fora de mim. Logo, qualquer concepção moral, temporal ou sobre a natureza é aprendida e apreendida de outros indivíduos, ou seja, socialmente, especialmente por meio da linguagem e de outros dispositivos com potencial mimético, como os gestos e as expressões faciais, além do domínio e da habilidade motora na confecção e na produção de instrumentos e outros bens materiais, como roupas, ferramentas e materiais artísticos. São esses os elementos utilizados pelos Kalunga para justificarem seu modo de vida peculiar. Por exemplo, após algum tempo de convívio na comunidade aprendendo sua rotina e afazeres, realizando as atividades do dia-a-dia, como cozinhar galinha caipira no fogão à lenha, lavar vasilha e roupa no rio, colher arroz na roça, fazer rapadura,

alguns moradores passaram a afirmar que eu era “quase Kalunga”, uma vez que havia aprendido seu modo de vida, tornando o credenciamento original relacionado a formação de quilombos secundária, bem como a cor. O pertencimento à identidade Kalunga, portanto, está ligado ao conhecimento de seu modo de vida próprio e particular.

As ações e as representações dos indivíduos, nessa perspectiva eliasiana, logo, vinculam-se a um acúmulo de saber e a um universo sócio-simbólico proveniente tanto das experiências pessoais como dos conhecimentos de indivíduos interdependentes que os antecederam e que configuraram uma determinada matriz não planejada, cujo artefato que conecta a rede é a linguagem. Já que os símbolos são por ele considerados meios apreendidos da comunicação, para isto compreendendo a linguagem em um quadro de síntese evolutiva, que habilita o desenvolvimento social como prosseguimento da evolução biológica e físico-química em um plano elevado de complexidade (ELIAS, 1994), embora não pondere sobre a discussão da epigênese.

Assim, o surgimento dessa disposição humana, como as demais, faz parte da história do mundo, constituído de mudanças contínuas e incessantes em direções complementares, aleatórias e abertas, o que permite pensarmos “natureza” e “sociedade” ou “cultura” e “história” como formas de categorizar e classificar as percepções que formam o arcabouço linguístico de um código específico, construído e mantido pela possibilidade de aprendizagem prática e cotidiana, atributos pertencentes a uma mesma linha evolutiva.

Para cada modalidade cerebral existiria um ciclo de desenvolvimento em termos da localização e do tipo da atividade eletrofisiológica (epigenética) cerebral, provavelmente relacionada com as alterações na conectividade neuronal de um hemisfério a outro do cérebro, como supõe Teixeira (2002). Logo, requer um tipo de dinâmica evolutiva de esquemas moldados pelo aspecto reativo da internalização sensório-motora e pela externalização de atos planejados no sentido da formação de esquemas com níveis de sofisticação cada vez maiores.

Deste modo, se tornou possível acrescentar um conjunto de novos fenótipos comportamentais individuais, adquiridos por aprendizagem, onde a linguagem se torna a principal mediadora, ao longo do processo de maturação filogenético que se desenvolve ontogeneticamente de forma singular em cada indivíduo, coincidindo com as etapas de desenvolvimento a partir de assimilação e acomodação de Piaget (1979), ou da incorporação do *habitus*, de Bourdieu (1989), que estabelecem a psicogênese

individual a partir da sociogênese configurativa, ou seja, mediante os condicionamentos externos que envolvem ambiente e cultura que ativam a homeostase e as mudanças epigenéticas, promovendo e delimitando as mudanças do corpo e da subjetividade.

Embora os componentes que compõem o cérebro e as funções que geram a mente sejam universais, cada indivíduo apresenta uma performance particular associadas às suas conjunturas culturais e pessoais, que são específicas, como no *habitus*, e reflete a expressão do corpo subjetivo aberto e inacabado, de que fala Geertz (1989), que se constitui na elaboração processual e incessante da sociedade, do coletivo, por meio da *illusio*, ou seja, uma troca afetiva e motivacional que o indivíduo realiza com o meio externo ao elaborar apostas, crenças, símbolos e fantasias subjetivas coletivamente sancionadas, calcada em uma nanofisiologia da distinção, que centraliza o indivíduo no mundo, via honra e dignidade, frente a nós mesmos e os demais, habilitando seu reconhecimento e legitimando seu valor.

Deste modo, a memória, a concentração e a satisfação, que orientam desejos, opiniões, gostos, julgamentos, crenças e valores, são geridas individualmente, fisiologicamente, de forma única e particular, mas no âmago das configurações biológicas, sociais e ambientais, ao qual o indivíduo está exposto. Cada uma dessas especificidades são combinadas de uma determinada maneira muito exclusiva e específica, habilitando o corpo a apreender e a captar diferentes níveis da realidade e a alcançar determinadas verdades e padrões de acordo com o arranjo constituído biograficamente, socialmente, ecologicamente e biologicamente.

Além do que, cada organismo existente o faz em um determinado tempo e espaço específico, o que altera os conteúdos das informações e os acessos a elas obtidas e experienciadas, inequivocamente, naquela exata configuração, apenas uma vez. Cada evento, acontecimento, tragédia, descoberta, alteração climática deixa uma lembrança, uma cicatriz, uma marca, um sentimento, uma sensação que se soma a toda especificidade universal anterior para configurar excepcionalmente cada ser humano. Não há possibilidade de um morador do Curriola, vivenciar o mesmo que seu pai, seu avô, seu irmão, ou o que eu ou você vivenciamos.

O que parece estar em jogo para o aprendizado humano, portanto, é a questão da motivação, porque toda ação e pensamento estariam conectados não só nas estruturas mentais cognitivas, mas seriam, na realidade, dependentes de uma estrutura energética e recursiva que habilita a homeostase. Entendida como a própria afetividade e que delimita o interesse em assimilar e consumir o objeto ou o saber, como já dizia Piaget

(1979). Para ele, os valores estão associados à dimensão geral da afetividade, que surgem como uma troca afetiva que o sujeito realiza com o mundo exterior e seus componentes, como na *illusio* de Bourdieu (1983), ou na *psique* de Freud (1995).

Por sua vez, a projeção de sentimentos em relação ao mundo externo passa a ser organizado ao longo do tempo, gerando os sistemas de valores individuais, o repertório de disposições que despertam e orientam as ações e os pensamentos. Para Vigotsky (1996) essa organização e despertar dos valores, e conseqüentemente, das emoções são operadas pela linguagem, ao nomear as sensações dentro das situações de suas ocorrências, estabelecemos sentidos aos sentimentos, mas essa ação garante também sua variabilidade de significado, porque está condicionada aos pensamentos do evento, ou seja, aos sentidos afetivos individuais.

2.6 – O CÉREBRO E A MENTE

Pelas evidências da neurociência, o cérebro não é uma esponja, um balde, ou uma folha em branco, ou tabula rasa, tampouco, é um computador, ou um canivete suíço constituído por módulos cerebrais como o sistema límbico e o córtex pré-frontal, entre outros, é um órgão vivo que responde às leis da física em escala micrométrica e nanométrica, e que juntas ao corpo e seus dispositivos, como a homeostase, o sistema endócrino e o sistema nervoso e metabólico, atuam em constante movimento gerando ao corpo equilíbrio e possibilidades de sobrevivência e autoprodução.

O cérebro, como todo o corpo, constitui, portanto, um sistema autopoietico, portanto, recursivo, porque produz continuamente a si mesmo, tanto invoca a si próprio, quanto invoca outras funções diversas, e na sequência das diversas subfunções, uma das subfunções invoca a primeira função, ligada ao sistema volitivo, dito pré-cogito. Mas tal movimento recursivo, só ocorre à medida que o indivíduo detentor desse corpo, entra em contato com a consciência coletiva, com a materialidade e com os eventos sócio-históricos, ao qual é submetido, sendo o consumo uma via didática para captar como se deu a estruturação mental de cada indivíduo, uma vez que essa instância da vida humana parece dialogar com esse centro da dinâmica constitutiva dos seres.

O consumo permite-nos observar o paradoxo desse élan vital que ao mesmo tempo consegue ser autônomo e dependente. Autônomo, porque produz a si próprio, mas pra exercer tal autonomia necessita dos recursos do mundo externo ao corpo, que envolve, não só o meio ambiente, como também as relações sociais e materiais travadas nele.

Nesse sentido conhecer as trajetórias individuais dos moradores da comunidade Kalunga me permitiu adentrar no universo de intimidade e confiança, formado pela convergência eletiva de símbolos, signos e ideologias sócio-historicamente elaborados, com os desafios da rotina prática do dia-a-dia dessa comunidade de afrodescendentes do nordeste goiano, que programaram a recursividade de cada um dos indivíduos que ali vivem.

De modo que mesmo existindo uma função recursiva universal, inata e mecânica na produção de subjetividade e de consciência humana, na perspectiva adotada aqui tal processo homeostático gere indivíduos autônomos, cujos modos de ser particulares devem ser considerados na seleção natural, assim como na análise dos limites e dos constrangimentos oferecidos pelas estruturas sociais. Isso porque a cultura, bem como o ambiente, é o que proporciona conteúdo a esse ser recursivo, desencadeando o processo dialético, como é possível observar pela onipresença do modo de vida nos discursos Kalunga, em detrimento de uma essência racial, ou fundada numa origem comum. Assim, embora esteja em atividade lógica, por ser ontológica essa função recursiva adquire flexibilidade ascendente nos organismos vivos, chegando a níveis utilitaristas, ou não, de acordo com a modulação epigenética ao qual os indivíduos estiveram expostos. Essa constatação é o que nos permite entender as diferenças entre criadores de gado e agricultores, por um lado, e entre cada indivíduo dentro desses grupos, por outro.

Ao que tudo indica é essa estrutura de pensamento, ao mesmo tempo, funcional e mimética, a responsável pela estruturação do consumo hedonista, que sustenta a indústria cultural, ao mesmo tempo que alimenta a colonização estética e volitiva dessa instância pela sua ideologia alienante, fundada sobre as teorias do *marketing* especialmente, mas por outro lado, é também o que habilita a produção de modos de vida próprios, que fundamentam também a recente economia criativa. O fato é que essa plasticidade das funções universais pulsionais e homeostáticas é o que tornaria esse ser tão complexo e múltiplo, e tão adaptado ao consumo, como veremos com as dinâmicas Kalunga de consumo, que habilita indivíduos que perseguem os padrões da classe média⁵², enquanto, outros se sustentam em práticas de consumo cujos nexos extrapolam as opções lógicas do mercado.

⁵² Alguns moradores da comunidade já recebem de 291 reais a 1.019 reais de renda *per capita* mensal, embora esses valores não levem em consideração o grau de vulnerabilidade das pessoas que conseguem essa renda mensal.

Esses movimentos fisiológicos do sínolo, portanto, são candidatos mais concretos para a mônada psíquica pré-cogito, do que a metafísica ou as vivências, descritas pela filosofia e pelas ciências humanistas. A complexibilização das interações epigenéticas e genéticas acumuladas ao longo da evolução humana teriam levado ao desenvolvimento de uma fluidez cognitiva, como nomeia o arqueólogo Steven Mithen (2002), mas que refletem, na realidade, a arquitetura de conexões neuronais sinápticas, que alimentam e satisfazem-se pelas interações sociais, que no caso dos humanos, se tornam as guias do movimento evolutivo bem como da organização sócio-simbólica. No entanto, ainda falta uma longa corrida até chegarmos a compreender como proteínas codificadas a nível genético e epigenético refletem comportamentos, aparências, gostos, pensamentos, desejos, memória, entre outros.

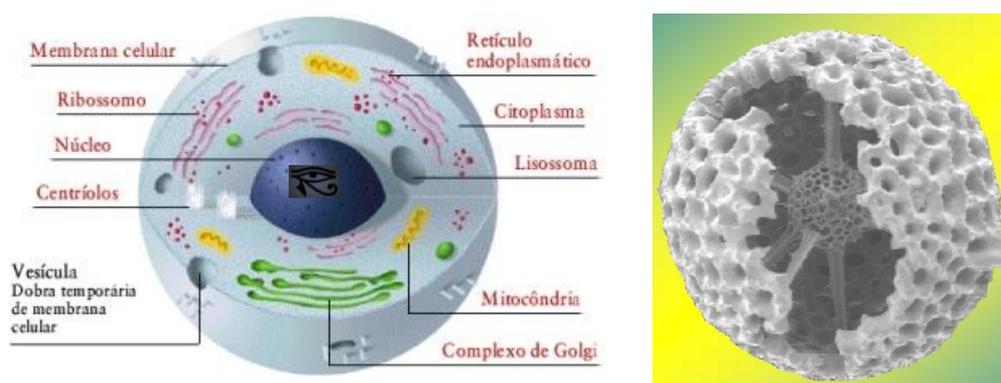
Isso porque o que se sabe sobre as instâncias de decisão e de comportamento individuais nas ciências sociais recebeu forte influência da tradição filosófica e psicológica sobre a mente humana, por isso, predomina a crença de que o indivíduo, enquanto sujeito moral e racional se difere do indivíduo enquanto substrato físico-biológico, animal, que numa verdade científica longe dos desígnios teológicos, é o que abrolha os meios para que a subjetividade individual se reverta em social e se produza qualquer tipo de conhecimento, ação e relação social como podemos observar com a filogenia humana. De fato, quando tomamos o coletivo como objeto, nos esquecemos que na realidade ele é fruto de infinitas possibilidades de associações individuais e grupais, que são responsáveis pelo resultado desse todo. E quando tomamos esse indivíduo regido por estruturas cognitivas universais, nos esquecemos das particularidades dessas estruturas que permitem a variabilidade, a diversidade e a diferença entre os humanos enquanto indivíduos. O resultado é um arcabouço universalista, totalizador e dualizado, portanto, inadequado por que sabe pouco sobre a subjetividade e as particularidades dos indivíduos, e seus esquemas de percepção cognitivo, emotivo e mimético.

Até agora conseguimos identificar que as dificuldades em objetivar a subjetividade é que ela refere-se a um processo, autorreferenciado e auto-organizativo, indica uma linguagem complexa de funcionamento que ultrapassa nossa expectativa lógica, baseada na física e na matemática, do realismo, do racionalismo filosófico e do funcionalismo científico, transbordando as barreiras de tais sistemas duais. De modo que, é preciso invocar alguns caminhos que deem conta da intencionalidade, entreposta entre a autonomia e a dependência, que habilita o indivíduo a organizar-se no tempo e

espaço, e isso, se dá não meramente num plano genético, pré-determinado e teleológico ou fenomenológico, ele ocorre num plano epigenético, uma vez que é sua experiência no tempo e espaço, são as rotinas estabelecidas e rompidas pelos movimentos e lacunas das estruturas, que delimitam a recursividade do indivíduo, ou seja, as membranas criadas, ou os hormônios liberados, ou as sinapses estabelecidas, num jogo de pulsões e afetos, advindos dos sistemas de volição.

Uma verdadeira rede nanofísica é formada no corpo, num plano extra e intracelular (veja afigura abaixo), como reflexo antecipatório ao pensamento. Mas, tal objetividade do corpo tem sido ignorada pelo arcabouço já produzido nas ciências humanas, de modo que o controle sobre tal impulso interno e volitivo, se objetiva num meio que restringe sua potencialidade cibernética e desaprova sua oscilação e suas vibrações, delimitando toda uma tendência de intolerância à diferença e de silenciamento do inconsciente.

Figura 17 – À esquerda Meio Intra-celular e à direita Matriz Extra-celular, que adquire identidade ao longo do desenvolvimento ontogenético, adquirindo rotinas e padrões de organização metabólica e neuronal, que delimitam o ToM da mente.



O consumo se tornou o âmbito pelo qual tal vontade de potência humana pode se expressar e se subjetivar, estabelecendo-se como linguagem, uma vez que agencia usos particulares, que configuram uma rede de significados comuns, portanto, identidades. É sobre essa potencialidade mimética que se institucionaliza todo um aparato de controle e manipulação dessa volição, como o *marketing*, que utiliza de uma linguagem imagética e subliminar⁵³ como estratégias de comunicação com essa entidade cibernética e volitiva.

⁵³ Mensagem subliminar é a definição usada para o tipo de mensagem que não pode ser captada diretamente pela porção do processamento dos sentidos humanos que está em estado de alerta. Subliminar é tudo aquilo que está abaixo do limiar, a menor sensação detectável conscientemente. Importante destacar que existem mensagens que estão abaixo da capacidade de detecção humana - essas mensagens são imperceptíveis, não devendo ser consideradas como subliminares. Toda *mensagem subliminar* pode ser dividida em duas características básicas, o seu grau de percepção e de persuasão.

De modo que se já admitimos que esse âmbito da mente é fundamental para o pensamento e para as ações, agora precisamos admitir que um vasto número de processos cognitivos de atividade cortical parece ocorrer num nível inconsciente, tanto em indivíduos saudáveis quanto naqueles com ressalvas psiquiátricas e neurológicas, por exemplo, a evidência de pacientes com anosognosia (GOEBEL, MUCKLI, *et al.*, 2001), prosopagnosia (RENAULT, SIGNORET, *et al.*, 1989) aprendido não declarado mesmo com amnésia (KNOWLTON, SQUIRE e GLUCK, 1994), e a síndrome do cérebro dividido (GAZZANIGA, 1995).

Vários autores como Dehaene (2005) e Nakamura (2005) indicam que estímulos subliminares podem gerar atividades corticais, ou seja, palavras, dígitos, imagens cinemáticas como indicam Holender (1986) e Schacter (1992), além de fotos mascaradas como indicam Carr, McCauley, Sperber, & Parmelee (1982) podem ter uma influência sobre a ativação de processos cognitivos associado com o significado dos símbolos, mesmo quando não há consciência desse efeito como indicam Allport (1977) e Kouider & Dehaene (2007). Mesmo a aprendizagem associativa, como as apreendidas por eventos relacionados a potenciais cerebrais podem ocorrer sem a ciência do indivíduo (WONG, BERNAT, *et al.*, 1997)

Desse modo, é compatível a assunção de que as pessoas sentem coisas sem saber que sentem e podem agir movidas por sentimentos da qual elas não tem ciência (WESTEN, 1998), por exemplo, a hostilidade sutil, indiferença ou tratamento defensivo em relação aos indivíduos de grupos étnicos, homossexuais⁵⁴, de gênero etc. Segundo Lang (1998) e Craig (2002) esse processo é possível já que os dispositivos emocionais são altamente adaptativos e por isso, fundamentalmente ocorrem com ou sem a capacidade limitada da consciência.

Nessas análises consistentes com as proposições de Damásio (1994), Craig (2002) sugere que a emoção subjetiva humana está baseada em uma metarrepresentação abstrata do estado fisiológico do corpo no lado direito do córtex insular anterior, que promove a base para a modulação de sentimentos, emoções, além de atividades eferentes afetando o estado do corpo. Então, os sentimentos podem ter suas bases nas

⁵⁴ Alguns estudos de Adams *et. al.* (1996) descobriram que homens heterossexuais demonstraram níveis aumentados da circunferência do pênis quando assistiam a filmes com mulheres heterossexuais e homossexuais, apenas homens homofóbicos apresentaram aumento ao estímulo homossexual masculino. Para os autores isso indica que a homofobia está associada com a excitação homossexual que o indivíduo homofóbico não tinha ciência ou que estava em negação, e pode ser, nos termos freudianos, uma resposta à ameaça que os impulsos homossexuais causam no próprio indivíduo, como defesa dessa ameaça subjetivamente deturpada pode ocorrer a negação ou a formação de reações a esses impulsos, incluindo a violência (WEST, 1977).

representações do corpo, mas nós não temos acesso consciente aos processos neuronais que se deflagram nos mecanismos homeostáticos e nos estados mentais (CRAIG, 2002). Por exemplo, em estudos sobre o medo ocasionados por estímulo subliminar (WONG, BERNAT, *et al.*, 2004), ou estímulo visual ‘invisível’ (camuflado) que pode afetar julgamentos (MURPHY, MONAHAN e ZAJONC, 1995), e estímulo emocional visual que pode levar a respostas somáticas de afeto, mesmo quando o processamento cortical do estímulo é suavizado retirando-se as máscaras e a camuflagem do sinal subliminar (MACKNIK e LIVINGSTONE, 1998).

Influências emocionais de percepções conscientes podem estar relacionadas a ativações de circuitos emocionais automáticos nas áreas de associação somatossensórias (ANDERS, BIRBAUMER, *et al.*, 2004), incluindo a amígdala (MORRIS, OHMAN, & DOLAN, 1998), que pode não ser essencial para estágios iniciais de processamento do medo, mas modula o julgamento e o reconhecimento dele.

Estudos de Custers e Aarts (2010) demonstram que perseguir os objetivos pode ocorrer fora da ciência do indivíduo, num fenômeno que eles chamam de “vontade inconsciente”, sob certas circunstâncias as ações podem ser iniciadas sem a consciência dos objetivos a serem alcançados, ou do efeito motivador no comportamento de outros. Entre os Kalunga, por exemplo, vemos por um lado a aceitação da denominação quilombola, convivendo com a negação da escravidão e da negritude por outro, o que tende a confundir legisladores, políticos, acadêmicos e turistas, que acabam advogando para um falseamento da identidade quilombola, ou associando a autoatribuição quilombola a uma performatização. Alguns moradores, apesar de possuírem os fenótipos relacionados à negritude como cor de pele, textura do cabelo, formato do nariz e boca, negam serem negros, ou negam a ocorrência da escravidão na região, apesar das evidências históricas, os mais “pretos” são com frequência hostilizados por aqueles que se consideram “mais claros”. Produzindo argumentos para aqueles com interesse territorial, que querem interromper o reconhecimento étnico, que está pautado pela afrodescendência, como veremos na próxima seção.

Essa racionalização da negação da negritude, que venho chamando de estratégias de embranquecimento, relaciona-se à forma como o sentimento de ser negro fora moldado historicamente na sociedade brasileira, como veremos na próxima seção. Essa consciência nos termos de Freud (1966) seria o resultado de movimentos e mudanças homeostáticas do corpo, que por meio dessa leitura imagética aciona mecanismos para melhor se adaptar e sobreviver, e que nós entendemos como emoções, sentimentos,

sensações, intuições, entre outros. Isso porque, segundo Freud (1996), essa forma moderna de comunicar substituiria o método arcaico, que opera sob a gestão do Complexo R e depois do Sistema Límbico, baseado numa leitura física pelo intercâmbio de substâncias, muitas vezes olfativas, ou imagéticas que gerariam uma compreensão inconsciente, para a mente, mas consciente para o corpo.

No decurso da evolução filogenética essa forma dita instintiva de comunicação, ou telepática ou ainda intuitiva foi sendo substituída pelos sinais captados pelos órgãos do sentido. As perspectivas racionalista, funcionalista e utilitarista entendem que esse aparato de comunicação ao ser sobreposto pelo neocórtex teria sido subsumido a este, ficando sob sua égide e controle, por isso, entendiam a cognição e a racionalidade, associadas a superioridade da consciência e da reflexividade cognitiva, que dominavam as paixões e as pulsões do corpo, animalesco, instintivo e irracional. Esse seria o próprio fundamento da Modernidade.

Para muitos autores, como Benjamin (1986) e Freud (1996), o método original de comunicação entre indivíduos continuou figurando as ações e pensamentos humanos. Na realidade, é bem provável, como suponho aqui, que as informações e os eventos da realidade sejam inicialmente filtrados por esse inconsciente afetivo e homeostático, e que sob seu crivo é que os dados do mundo externo chegam à consciência, estabelecendo o ritmo e a possibilidade de aprendizado mimético. Logo se a negritude e tudo relacionado a ela fora historicamente orientado como um sinal de negatividade, como veremos, inconscientemente essa característica passa a ser descartada e substituída por outras que lhes trarão alguma vantagem adaptativa. A negação da negritude indica uma “vontade inconsciente”.

Para Freud (1996) seria essa capacidade telepática inconsciente e reflexiva que orientaria as ações sob determinadas condições, por exemplo, em multidões de pessoas entusiasmadas por um mesmo motivo ou objetivo, como nas torcidas de futebol e mesmo em atos de xenofobia e discriminação. O que ocorre é uma transformação psíquica direta, que se inicia na leitura sensorial das ações e das atitudes de um indivíduo, bem como de seu estado mental, que por sua vez geram um processo físico no(s) outro(s) indivíduo(s), que se transformam em estado mental, essa transferência física direta estabelece uma vontade comum, assim como ocorre entre os insetos, como as abelhas (FREUD, 1996).

As representações sociais e coletivas seriam formas de expressar e descarregar as paixões e as pulsões cada vez mais aprisionadas pelas regras sociais, o que explicaria

a devoção, o planejamento e o gosto com que os Kalunga realizam os rituais, como indica, por exemplo, o Festejo de Nossa Senhora do Livramento no Vão do Moleque e o de Nossa Senhora da Abadia no Vão de Almas, que envolvem a participação de toda comunidade durante todo o ano.

A linguagem seria uma das instâncias mais expressivas desse aprendizado, pois se torna um museu dessa capacidade mimética, que pioneiramente não servia à comunicação e sim à imitação da natureza. Seria nessa perspectiva que a linguagem se torna estrutural da própria realidade, porque é ela quem armazena o que se aprende com a natureza. Benjamin (1986), por exemplo, salienta que muitas línguas refletem expressões e observações sobre o sexual, que se conjugam formando representações arbitrárias, que orientam a descarga das paixões e das pulsões aprisionadas. A mimeses, como na perspectiva de Horkheimer e Adorno (1995) possibilita o forjamento do ego, na medida em que sua recursividade inerente ao corpo, passa a ser controlada pela reflexão cognitiva e social. Por isso, que os humanos percebem seus próprios traços miméticos nos outros, já que em si mesmo foram tornados tabus, resíduos de vergonha, que devem ser suprimidos. Como bem salienta Freud (1996): “O que repele por sua estranheza, é, na verdade, demasiado familiar”.

Mas, do ponto de vista neuroanatômico, não há compreensão exata de como o controle do comportamento inconsciente atua num nível neural, embora, os processos epigenéticos ofereçam importantes *insights*. Mas, mesmo assim, existem muitos exemplos que demonstram que as pessoas costumeiramente não estão cientes de inúmeros fatores que afetam suas escolhas sobre o que fazem e dizem (BARGH, GOLLWITZER, LEE-CHAI, BARNDOLLAR, & TROETSCHER, 2001). Como é possível observar sobre o vício em conflito⁵⁵ e a anosognosia em pacientes com DDA, como avalia Amen (2000) e outros distúrbios como salienta Damásio (1999). Isso ocorreria como pontua Nisbett e Wilson (1977), porque as pessoas teriam pouco ou nenhum acesso introspectivo direto, possuindo apenas acesso inferencial aos processos

⁵⁵ Há estudos como o do neurocientista Daniel Amen (2000) que indicam que a novidade e situações assustadoras e conflituosas estimulam a produção dessa dopamina, por isso, segundo ele, muitas pessoas que sofrem de DDA ou TDA (Distúrbio ou Transtorno de déficit de atenção) inconscientemente buscam o conflito como uma maneira de estimular as conexões sinápticas de seu próprio córtex pré-frontal, que apresenta dificuldades em reter a dopamina, limitando a recaptção sináptica nessa área cerebral, o que afeta diretamente o comportamento social, a atenção, a concentração, a memória e o humor do indivíduo. Os sintomas seriam em decorrência, portanto, das peculiaridades quanto ao tempo de atividade das conexões do córtex pré-frontal ao longo do desenvolvimento ontogenético. Não há consenso sobre as causas, mas as evidências indicam, que deve-se à questões epigenéticas ao longo da ontogenia, envolvendo a rotina de atuação dos neurotransmissores, bem como o tempo que as sinapses dopaminérgicas atuam nos cérebros desses indivíduos, ao longo do crescimento cerebral.

cognitivos de ordem superior e aos vínculos causais dos seus estados mentais, o que delimitaria o ToM da mente. Mas, de qualquer forma, o consenso é de que quando as pessoas agem com base em motivos ou preferências dos quais não tem acesso, tendem a prover após o fato explicações sobre seus comportamentos de forma sensível, mas comumente incorretas, porque se baseiam em teorias intuitivas e causalidades psicológicas enviesadas de si mesmas, com maior comprometimento à sua autoprodução do que com a realidade material e moral exterior a ela.

Na perspectiva de Freud (1996) essa “vontade inconsciente” enviesada seria uma estratégia de defesa do indivíduo. Como a repressão, a supressão e a negação, que descreve os processos onde pessoas ajustam suas cognições para evitar sentimentos aversivos como culpa e ansiedade. O sistema de emoções e seus dispositivos reguladores podem distorcer as representações cognitivas da realidade apreendendo recursos executivos via defesa. Freud (1996) argumentou que humanos são costumeiramente irracionais e guardam falsas crenças, já que as consequências dessas defesas são tidas como vantajosas, de forma subjetiva e deturpada. Como a negação da negritude e da escravidão no caso Kalunga, ou a distinção entre “donos da terra” e “negros de verdade”, por exemplo, que apenas reforçam o racismo, a discriminação e a “invisibilização” dos quais são vítimas, enquanto afrodescendentes.

Logo, para produzir conclusões mais favoráveis o indivíduo enviesa a emoção, ou a motivação ou o bom senso, como formas implícitas de afetar a regulação da produção de soluções que simultaneamente buscam satisfazer os constrangimentos cognitivos e emocionais que maximizam a acomodação de dados e minimizam os efeitos negativos associados com a ameaça ou outros motivos pessoais (1998). Então a racionalidade motivada tende a ser qualitativamente diferente da racionalidade sem fortes investimentos emocionais, mas a extensão para a qual a racionalidade motivada mobiliza circuitos neuronais envolvidos em racionalidades sem emoções e emoções conscientes não é conhecido.

Assim, embora decisões provavelmente envolvam uma complicada mistura de processos inconscientes e conscientes, as evidências sugerem que elas são amplamente predeterminadas e enviesadas pelos processos inconscientes, talvez, muito mais do que se queira admitir. Por exemplo, há evidências de que os pacientes com anosognosia tem ciência implícita de seu déficit (em caso de lesões) ou distúrbio (em caso de situações ditas congênitas), e que sua falta de ciência explícita deve-se à aversão emocional em relação às consequências de tornar o déficit consciente, ou seja, eles aparentam utilizar

de uma defesa baseada na negação emocional do distúrbio ou déficit (BISIACH & GEMINIANI, 1991). Assim, como em momentos de intimidade familiar aqueles mesmos depoentes que negam a negritude e a escravidão diante do “outro”, mencionem sua afrodescendência de forma jocosa, às vezes até se revoltam contra os preconceitos e as discriminações sofridos pela sua cor, mas no mesmo instante, são capazes de reafirmar sua superioridade diante daqueles considerados mais “pretos”, sem no entanto, visualizarem tais ações enquanto contradições.

Frued (1996) já havia sugerido que muito do comportamento humano é influenciado pelos processos inconscientes, que possuem ideias, motivos, desejos e memórias sociais associadas com conflito, ansiedade e dor emocional, que são suspensas em algum lugar da mente, para proteger o indivíduo contra o estresse, como o *epoché* husserliano. Esses mecanismos inconscientes seriam estratégias mentais usadas para proteger a mente do conflito e do estresse. Mas, esses pensamentos, memórias e pulsões em suspensão podem influenciar pensamentos e sentimentos conscientes, e ainda expressá-los como sintomas. Para Freud (1996) as doenças mentais surgiam quando essas forças, desejos e motivos inconscientes que influenciam o comportamento estão em conflito.

Muitos dos distúrbios e transtornos da atualidade podem ser explicados nessa direção, como sugere diversos estudos de neuroimagem como a dissociação⁵⁶. Para eles, há um vínculo entre doenças físicas e pessoas com personalidades repressivas (geralmente medidas por questionários e testes psicofisiológicos), aquelas que tendem a evitar sentimentos, emoções, para administrar o estresse e defensivamente renunciam seus afetos, que evocam particularmente a raiva, como indica Jensen (1987), têm mais possibilidade de adquirir câncer de mama e outras patologias como indica Schwartz (SCHWARTZ, 1990). A inibição do acesso consciente que as emoções impõem ao

⁵⁶ Dissociação é descrita como um estado psicológico no qual certos pensamentos, emoções, sensações ou memórias são separadas da *psiqué*, não é hereditária mas é mais comum em pessoas com doenças mentais, (APA, 2000). O DSM-IV-TR (APA, 2000) define dissociação como uma ruptura em funções geralmente integradas da consciência, memória, identidade ou percepção e especifica cinco tipos: amnésia dissociativa, fuga dissociativa, desordem da despersonalização, desordem de identidade dissociativa e desordem dissociativa não especificada. Dissociação pode também ser um sintoma de outras desordens psiquiátricas. A despersonalização ocorre num mecanismo de supressão fronto-límbico, que é mediado pela atenção e gera um estado de dormência subjetiva emocional e desabilita o processo pelo qual a percepção, incluindo àquela do próprio corpo e a cognição se torna emocionalmente coloridas. O resultado são mudanças qualitativas do estado de consciência, gerando sentimentos de irrealidade ou desapego, que se torna persistente e disfuncional em pessoas com dissociação (Sierra, 2009; Sierra & Berrios, 1998).

corpo, o colocam sob significativo estresse, especialmente o coração e o sistema imunológico (WESTEN, 1998).

Isso porque, essas memórias e emoções, que constituíram conexões neuronais, não apenas desaparecem, elas continuam influenciando o comportamento do indivíduo, por exemplo, uma pessoa com memórias reprimidas de abuso infantil pode depois se tornar um adulto com dificuldade em formar relacionamentos. A repressão ou a supressão pode se expressar por meio de sintomas, como desejo sexual reprimido que pode ressurgir como tosse nervosa ou deslizamento da língua, ou ainda, ir parar na consciência por meio de sonhos ou por livre associação como indica Lothane (1998) ao avaliar o projeto de Freud de 1895.

Fundamentalmente, como argumenta Bargh (2001), a história de aprendizagem de um indivíduo em situações determinadas é automaticamente envolta por motivos habituais, que são costumeiramente melhores guias para o comportamento do que a consciência, evidentemente racional, mas que frequentemente ignora padrões de ações automáticas anteriores, que poderia levar a resultados mais eficientes (WESTEN, 1998). Nessa perspectiva, que presume uma linearidade teleológica para as ações, os instintos e as intuições são melhores guias para a ação e produzem mais satisfação do que decisões racionais, o que pode interferir com a base de julgamento do indivíduo.

No entanto, as decisões e pensamentos racionais tendem a ser mais precisos, por potencialmente serem capazes de seguir regras geradas internamente e exogenamente, levando a boas escolhas em questões simples, mas geram piores escolhas em situações complexas por causa da sua capacidade limitada, que não se vincula com a inconsciência. Pensamentos inconscientes, ou seja, deliberações sem atenção, podem se conformar a regras, mas comumente ultrapassam esses limites, por sua irreduzível capacidade ampliada e imprecisão, o que pode levar a escolhas de baixa qualidade (DIJKSTERHUIS & NORDGREN, 2006). No entanto, a qualidade da decisão não deteriora com a complexidade aumentada, então decisões e pensamentos inconscientes podem levar a melhores resultados sob condições complexas, desde que a quantidade de informações possam ser integradas na avaliação.

Segundo Dijksterhuis et al. (2006), por exemplo, as escolhas sobre o consumo de produtos complexos foram vistas de forma mais favoráveis quando as decisões foram tomadas sem a deliberação atenta, enquanto escolhas sobre produtos simples produziram resultados melhores e mais favoráveis depois da deliberação consciente. O que sugere que processos cognitivos complexos como a tomada de decisão ocorrem em

um nível inconsciente e que pode ser melhor pensar conscientemente sobre questões simples e inconscientemente sobre questões complexas, devendo criar-se um intervalo de distração para gerar pensamentos inconscientes.

A ideia é que há impulsos inconscientes, mesmo que latentes, ou pré-conscientes, que despertam uma dinâmica de funcionamento psíquico que levam ao inconsciente reprimido, aquele que não consegue manter o nível de consciência. Esse inconsciente se manifesta em termos de personalidade e de estruturação psíquica, por isso, é fundamental investigar quais componentes e traços do produto teriam maior aceitação de acordo com as possibilidades de manifestação desses conflitos. A premissa é de que certos objetos de consumo satisfariam mais a determinadas instâncias psíquicas do que outras, assim como a satisfação destes desejos podem entrar em conflito com esta ou aquela entidade.

Desse modo, haveriam pessoas introspectas ou extrovertidas no modo de se relacionar com o mundo, os bens, as informações e as pessoas, como afirma Jung (1964), sendo os primeiros mais centrados em suas próprias ideias, tornando tênue o contato com o mundo externo e seus estímulos, delimitando um consumidor distraído, absorto em suas reflexões. Via de regra, constatei que os moradores da comunidade Kalunga que se limitavam à atividade da agricultura – em alguns casos possuem poucas cabeças de gado –, se enquadram com mais facilidade nesse tipo de consumidor introspecto. Quanto mais distante da vida citadina e quanto maior a autossustentância, menor é o interesse em relação ao mundo material, como pude observar em alguns moradores, demonstrando um pensamento e tomada de decisão fundados em critérios substancialistas.

Os extrovertidos por sua vez, ao focarem no mundo externo, nas pessoas e nas coisas, tendem a ser conduzidos por essas, sendo facilmente convencidos socialmente, apresentando níveis mais elevados de funcionalismo. Os criadores de gado, apesar de serem agricultores também, movimentam toda uma rede de negócios e relações sociais por causa do gado. Como a criação é feita sem cercas e currais, precisam “campear” em busca do gado criado solto, por isso, se encontram com diversos companheiros onde podem combinar negócios como uma matula, ou a ida à cidade para vender algumas cabeças de boi, ou comprar mantimentos, ou contratar um serviço, entre outras possibilidades. Tais atividades os munem de possibilidades e acessos a todo um mercado de bens, pela geração de renda e pelo contato com as cidades e com os outros e os “outros semelhantes”.

No entanto, tanto o extrovertido, quanto o introvertido podem utilizar como critérios de decisão o pensamento ou o sentimento, enquanto tipo psicológico. No primeiro caso, seriam reflexivos, uma vez que buscam a verdade, com julgamentos derivados de critérios impessoais, lógicos e objetivos, por isso, são grandes planejadores e tendem a agarrar a seus planos e teorias. Mas, eu sugiro, que esses sentidos se mesquem e se alternam ao longo das decisões individuais. No caso dos agricultores Kalunga, por exemplo, esse planejamento é realizado estritamente em prol de sua noção prática com a vida cotidiana, em muitos casos, possuem uma visão meramente substancialista do mundo e do território, em alguns casos, rejeitam benefícios do governo e mesmo a identidade Kalunga, já que se consideram apenas “donos da terra”, detentores de sua própria memória e tradição. Os criadores de gado por sua vez, tendem a planejar melhor sua rotina, a partir de uma visão mais funcionalista, por isso têm aderido gradativamente às cercas na criação do gado, ao mesmo tempo em que protagonizam a etnicização pela atuação como liderança local na Associação da Comunidade e na vida política e acadêmica, visando a preservação de suas tradições e cultura, mas primordialmente a posse territorial.

No segundo caso, os tipos voltados para o sentimento são orientados para o aspecto emocional da compra, preferem emoções intensas ainda que negativas, a experiências apáticas. Os criadores de gado que têm esse perfil buscam novidades na escolha dos bens, buscando se distanciarem daquele grupo massificado que consome como eles, mas reinterpreta os usos desses bens à sua própria visão de mundo. Enquanto que os agricultores se sentem ousados pelo simples fato de comprar, uma vez que raramente exercem essa atividade. Isso porque a consistência e os princípios abstratos são altamente valorizados pela pessoa sentimental. Para este tipo de consumidor, tomar decisões deve ser de acordo com julgamentos de valores próprios, como por exemplo, valores do bom ou do mau, do certo ou do errado, do agradável ou do desagradável, ao invés de julgar em termos de lógica ou eficiência, como faz o reflexivo.

No entanto, cada indivíduo ainda pode apresentar dois extremos diferentes em relação as formas de tomar decisões. Jung descreve a intuição e a sensação, enquanto possibilidades. O segundo se dá num plano da experiência direta, na percepção de detalhes, de fatos concretos, tendo prioridade sobre a discussão ou a análise da experiência, se baseiam nas sensações. Os consumidores sensitivos tendem a responder à situação imediatamente, e lidam eficientemente com todos os tipos de aspectos

negativos. O consumidor intuitivo, por outro lado, processa informações em termos de experiência passada, objetivos futuros e processos inconscientes. As implicações da experiência são muito mais importantes para os intuitivos do que a experiência real em si. Os intuitivos recebem e decodificam a informação muito depressa e relacionam, de forma automática, a experiência passada com as informações relevantes da experiência imediata.

Um determinado agricultor Kalunga, morador da Capela, certa vez decidiu, enfim, aproveitar a abertura ao mercado de crédito concedido após o reconhecimento quilombola, mas de forma intuitiva decidiu comprar um automóvel, visando melhorar seu *status* e facilitar seus meios de vida, a pouca experiência como consumidor levou-o a tomar uma decisão precipitada. Logo, não conseguiu honrar os compromissos com a dívida, tampouco conseguiu usufruir do bem consumido, que apresentava defeitos, os gastos tornaram-se insustentáveis, ficou desesperado com a “ruína” e acabou se suicidando. Nesse caso, percebemos como que a entrada no consumo pode gerar conflitos nos estados mentais da pessoa, demonstrando a necessidade de reflexão na hora da compra, no entanto, se o indivíduo não possui tal disposição internalizada, a decisão pode se tornar um entrave ao bem estar do mesmo.

No entanto, outros estudos como os de Waroquier, Marchiori, Klein e Cleeremans (2008) sugerem que as decisões feitas após o intervalo de distração são melhores, porque a deliberação consciente pode deteriorar as decisões que já foram feitas na primeira impressão, que foram formadas “*online*” durante a aquisição de informação. Mas, a deliberação consciente pode melhorar as decisões quando primeiras impressões de alta qualidade não são avaliadas, porque o pensamento consciente pode ajudar a acelerar a performance quando alternativas não forem propriamente comparadas e uma decisão ainda não foi feita. Em resumo, eles sugerem que melhor do que pensar inconscientemente sobre uma decisão, “se você tem uma primeira impressão clara, atenha-se a ela, se não continue pensando” (“if you have a clear first impression, stick with it; if not, keep thinking”).

Wegner (2002) acredita também que não existe algo como vontade consciente, já que decisões simples podem ser ativadas satisfatoriamente bem, antes da pessoa se tornar ciente. Ao que tudo indica, grande parte da atividade mental acontece fora da consciência, um grande número dessas ações são extremamente adaptativas e avançadas, que parecem cobrir todo o repertório de ações previamente pensadas para adquirir deliberação, intenção e consciência tais como processar informações e emoções

complexas, perseguição de objetivos, autorregulação e controle cognitivo (HASSIN, ULEMAN, & BARGH, 2005).

Mas, não há dados precisos sobre quanto controle o indivíduo, ou seja, seu cérebro tem sobre as interações intrincadas entre pensamentos inconscientes e conscientes, e como isso se vincula sobre nossa concepção de livre-arbítrio (WEGNER, 2002). Não há como precisar como dispositivos conscientes de repente se tornam inconscientes, como a repressão, ou quando dispositivos inconscientes de repente se tornam conscientes (como nos tiques freudianos), ou como e quando pessoas são capazes de suprimir pulsões pela vontade, se tornando menos impulsivas (BERLIN, 2011).

A psicanálise oferece algumas dicas, segundo Lacan (1999), é somente com o surgimento de uma consciência elaborada, diretamente associada à linguagem que podemos pensar num “inconsciente explícito”, segundo LeDoux (2000) estruturado pela linguagem, por meio do hipocampo que permite traduzir as memórias implícitas em memórias explícitas. Há uma evolução de uma vivência pulsional para o advento do desejo, que está ligado a um objeto explicitamente representado no contexto da linguagem, possibilitando o recalque originário, daquilo que não é traduzido pelo hipocampo, ou seja, das memórias emocionais e procedurais que permanecem implícitas, e dando origem ao “inconsciente explícito”, ou seja, a um conjunto sistemático de memórias explícitas.

Por meio do recalque originário, portanto, a consciência primária é suplantada pela consciência elaborada: doravante, toda a vivência subjetiva passa a ser mediada pela linguagem. Assim, a história do desenvolvimento de cada indivíduo é marcada por dois momentos: o pré-verbal e o verbal. O que não pode ser traduzido em palavras permanece, então, implicitamente, influenciando o comportamento emocional e os hábitos de cada indivíduo. Eventualmente, esse inconsciente implícito também poderia gerar sintomas. Podemos dizer que o inconsciente implícito é o núcleo do sistema inconsciente freudiano, território dos representantes pulsionais (1996). O inconsciente implícito é, portanto, psicossomático e pulsional.

Se considerarmos o ego como a instância recalcante, responsável tanto pela supressão (*Unterdrückung*) como pela repressão (ou recalque secundário) (*Verdrängung*), então poderemos dizer que o papel seletivo e executivo exercido pelo sistema de memórias de trabalho atua da mesma maneira que o “ego” freudiano. Logo, o inconsciente reprimido seria um efeito dessa atuação seletiva (supressão de memórias)

do sistema operacional levada ao extremo numa experiência dolorosa (trauma) infantil. Portanto, a intensidade de uma experiência traumática é que determinará se uma memória explícita é apenas suprimida ou se é reprimida.

Daí a relevância do tratamento materno em relação aos infantes. A pedagogia utilizada na educação dessas crianças podem programar o inconsciente calculado, gerando limites e possibilidades para a atuação cognitiva. No caso Kalunga, como vimos, essa educação maternal é feita de forma vacilante, sem obedecer a princípios racionais e utilitaristas, na maioria dos casos observados, o que pode gerar uma programação da reflexividade eletivamente afinada com estratégias defensivas do ego, gerando personalidades introvertidas, voltadas à decisões mais sentimentais do que reflexivas, habilitando propensões a distúrbios e transtornos mentais, o que pode explicar a alta recorrência de “ruínas”, entre os moradores.

A época em que uma experiência dolorosa (traumática) ocorre também é fundamental para determinar o destino de uma memória recalçada. Nesse caso, se uma experiência traumática ocorrer no período pré-verbal (anterior à maturação do hipocampo), só haverá o registro de uma memória implícita relacionada ao evento traumático (LYRA, 2007). Isto determinará, posteriormente, a natureza do sintoma. Provavelmente, um trauma anterior à maturação do hipocampo isto é, não traduzido como memória explícita jamais poderá ser recordado num processo analítico.

Logo, temos dois momentos cruciais no desenvolvimento infantil: o pré-verbal e o verbal. Ambos vão determinar eventuais sintomas no decorrer da vida adulta de um indivíduo. Quando a dinâmica do trauma envolve apenas memórias implícitas, os sintomas costumam ser de caráter psicossomático, ou aparecem como angústias extremas (como é o caso do pânico). Por outro lado, se a dinâmica do trauma envolve memórias explícitas da infância, os sintomas costumam ter um caráter propriamente psíquico e a defesa aparece de maneira clara (exemplos: histeria, fobia e neurose obsessiva).

No caso de grande parte dos afrodescendentes brasileiros, como ocorre entre os Kalunga, desde os primeiros dias de vida os bebês são submetidos a experiências que levam a traumas relacionados à seus fenótipos. Em certo momento da pesquisa etnográfica, observei uma avó da Capela, segurando seu neto de dois meses no colo, ela conversava com ele com orgulho e admiração, mas em seus mimos e carinhos incluíam comentários críticos sobre o tamanho e o formato de seu nariz, que vinham acompanhados de leves apertões. Dizia ela: “Ih, tadinho, que narigão de batata, com

esse narigão não vai ser bonito não”. Cena que também é comum entre meus familiares, que são afrodescendentes. São também recorrentes entre os Kalunga, comentários sobre a cor da pele, onde discrimina-se os “pretinhos” e valorizam “os clarinhos”, algumas crianças são aconselhadas a não brincar sob o sol para não ficarem “neguinhas”. Tais disposições sobre a negritude são implicitamente e explicitamente armazenadas na memória desses indivíduos, de acordo com a idade de exposição a tais eventos exemplares da discriminação em relação à negritude, ativando graus diferenciados de consciência sobre seus fenótipos.

Até esse ponto, o que a neurociências pode informar é que há constrangimentos genéticos orientados por fatores ambientais, mesmo que não se saiba detalhadamente como perfis cognitivos particulares emergem de certos arranjos genéticos, ou seja, emergem da produção de proteínas e de seus inúmeros dispositivos que resultam em estados mentais e em pensamentos. Nessa relação paradoxal entre autonomia genética e dependência ao ambiente e à moral, a epigênese oferece uma das melhores pistas, como afirma Changeux (1985). Para ele as noções de emergência, plasticidade e epigênese abrem um novo caminho para a concepção de modelos e teorias aplicados ao estudo das funções mentais, apontando para a necessidade de compor um modelo teórico capaz de integrar os dados moleculares, genéticos, comportamentais e subjetivos associados a estes estudos.

Essa ideia está atendida com as noções piagetianas de assimilação e acomodação, onde a criança assimila os estímulos externos aos esquemas internos e acomoda-os de modo a moldar-se aos atributos estruturais do ambiente. Essa dinâmica evolutiva de esquemas são moldados pelo aspecto reativo da internalização sensório-motora, pela epigênese, e pela externalização de ações e práticas habilitados por conexões neuronais intensas, que adquirem níveis de sofisticação cada vez maiores.

2.7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 1

A subjetividade compreenderia padrões pelos quais contextos experimentais e emocionais, sentimentos, imagens e memórias são organizados para formar a imagem que uma pessoa faz de si mesma, a percepção que uma pessoa tem de si própria, dos outros e dos objetos, além de nossas possibilidades de existência. As conexões formadas e estabelecidas ao longo do desenvolvimento ontogenético pelo neocórtex, sistema

límbico e complexo R, delimitam os contornos de movimento da subjetividade e da consciência.

Tabela 4 - A subjetividade

	Sensível	Dinâmica	Consciência
Neocórtex	Corpo <i>memória</i> / comunicação	Fisicalidade/epigênese/ Plasticidade	Intercorporeidade/imaginação/ linguagem
Sistema Límbico	Corpo <i>emoção</i> / Atenção	Materialidade/ homeostase	Alteridade/identidade
Complexo R	Impulsos/ Movimento	Vocalidade/desejo/ação	Significação/pensamento/ Simbolismo

Assim, como indico na tabela acima, possuímos uma instância sensível constituída, pela memória, pela emoção e pelos impulsos, que geram possibilidades de movimento, atenção e comunicação, propriedades que se articulam à capacidade dinâmica do corpo delineada pela fisicalidade, pela epigênese e pela plasticidade que lhes são próprios, a partir de uma materialidade coordenada pelos processos homeostáticos, que delimitam a vocalidade, o desejo e a própria ação. Essas habilidades abalizam e assinalam a consciência, pela linguagem e pelo simbolismo, num jogo de intercorporeidade e imaginação, da qual a alteridade e a identidade são fundantes, por possibilitarem tanto a significação, quanto o pensamento. A relação entre essas três faculdades humanas, que podem se manifestar de forma inconsciente ou consciente, de forma implícita ou explícita, ultrapassam a correlacionalidade causal, obedecendo a uma lógica de eletividade contextual, mas dentro das possibilidades físicas das conexões neuronais, numa relação proemial.

De modo que o desenho da subjetividade pode adquirir qualquer formato e seguir qualquer caminho, sem obrigatoriedade lógico-causal. Embora, a consciência e a inconsciência possam seguir uma ordem de movimentos lógicos e racionais, seguindo a sequência de *Fibonachi*⁵⁷, culminando nos padrões propostos pelo cubo de metraton (veja figura 15), de onde é possível deduzir os sólidos platônicos, gerando estruturas previsíveis e padronizadas de condutas. O meio social constituído dos símbolos, dos signos, por uma determinada materialidade, e pelo “outro” estabelecem relações de

⁵⁷ A sequência de Fibonacci é uma sequência de números naturais, na qual os primeiros dois termos são 0 e 1, e cada termo subsequente corresponde à soma dos dois precedentes. Veja: 1+1=2, 2+1=3, 3+2=5 e assim por diante. A sequência tem o nome do matemático do século XIII Leonardo de Pisa, conhecido como Leonardo Fibonacci. Os números de Fibonacci são, portanto, os números que compõem a seguinte sequência de números inteiros: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, ... Dessa sequência obtemos $\Phi = 1,61803398875$.

afinidades não monocausais com a subjetividade humana, modelando sua organização, recursividade e dando-lhes os temas de suas motivações, o que abre prerrogativas para pensarmos nos casos particulares do possível como salientara Bachelard, e que alimentam as teorias pós-estruturalistas da atualidade, balizadas pelo discurso da diferença. Assim, de acordo com o movimento realizado pelo indivíduo no meio societal que lhe é próprio, haverá um determinado caminho trilhado, que chamamos de *habitus*, que condiciona e é condicionado pela consciência e pelo cálculo inconsciente em âmbito individual e grupal, não havendo obrigatoriedade de percursos ou de completude da forma, cada indivíduo constrói a partir dessas dinâmicas sua própria *illusio*.

Figura 19 - Relação Proemial – Cubo de Metraton

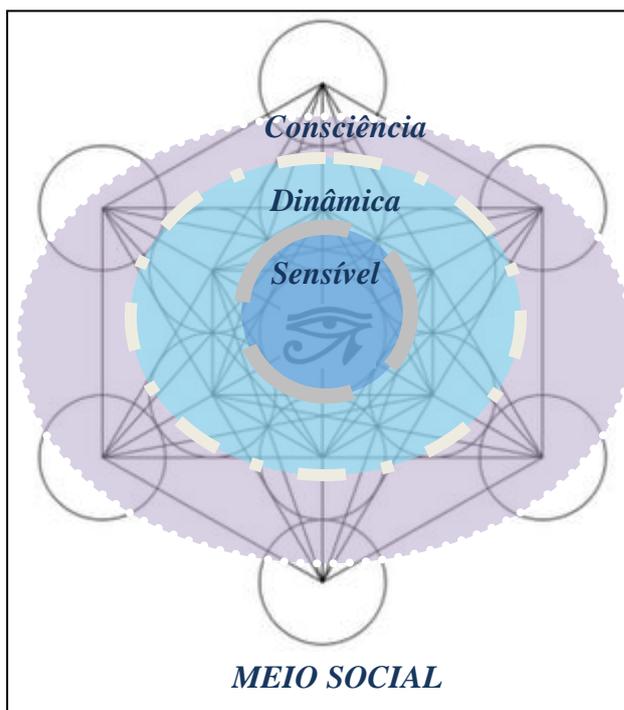


Figura 18 - Formato hipotético da subjetividade num modelo epigenético e sociogenético.

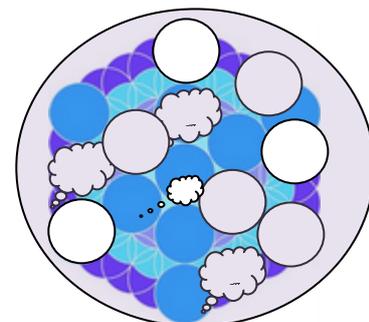
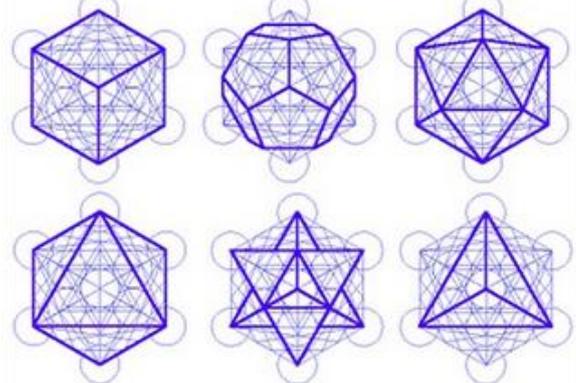


Figura 20 – Trajetórias possíveis, seguindo a sequência de Fibonacci e que contém os sólidos platônicos.



A subjetividade seria então a base para qualquer capacidade de ação individual autônoma e livre, o que tem se chamado de agência (*agency*), por autores como Giddens (1991), entre outros. Mas, essa habilidade de reflexividade não se manifesta em estado puro e originário, como sacramenta Durkheim (2002) ao atribuir o livre-arbítrio à estrutura que circunscreve a consciência individual à consciência coletiva, porque

durante o desenvolvimento ontogenético e consequente socialização, os humanos têm tanto sua subjetividade quanto a sua agência reflexiva esculpidas num jogo de pulsões, paixões, desejos e afetos, que orientam intenções, sentidos e ações – o que Elias (1994) vai chamar de psicogênese e Bourdieu (1989) de *illusio* – dentro de uma matriz de subjetividade ideológica, referente a pensamentos, sentimentos, significados, crenças e valores relativos à sociogênese eliasiana, que ditam os nexos e as diretrizes das configurações ao qual o indivíduo está conectado no tempo e no espaço e que se torna parte dele, como uma segunda natureza.

Assim, as diferenças observadas no comportamento e nas práticas dos criadores de gado e dos agricultores, não se reduzem ao mero acaso, embora este contribua para as determinações sócio-históricas. As diferenças de comportamento entre esses grupos relacionam-se a relações de poder travadas dentro do seio social, que delimitam os acessos ao universo sócio-simbólico e à materialidade disponível, que explicam a negação da categoria “negro de verdade” pelos dois grupos e a reiteração de ambos à categoria “donos da terra”, o que confere unidade ao grupo. No entanto, essa distinção entre “negros de verdade” e “donos da terra”, parece esconder os intertíscios dos processos de distinção e diferenciação dentro dessa unidade formalizada pelo termo Kalunga. Tais dinâmicas orientam as práticas de consumo, que só podem ser compreendidas se nos debruçarmos, por outro lado, sobre as diretrizes e os nexos estabelecidos para o tratamento concedido a população afrodescendente no Brasil, durante e após a abolição da escravatura, que deram origem a organização social em torno dessas categorias “negro de verdade” e “donos da terra”, entre os Kalunga.

Então, existe uma consciência cultural e historicamente específica, que inclui dinâmicas inconscientemente calculadas e conscientemente condicionadas, como o *habitus* bourdieusiano, ou os arquétipos de Jung (1964) e ainda o inconsciente pessoal (*id, ego e superego*) de Freud (1996), que habilitam as possibilidades identitárias e práticas dos indivíduos. Essa consciência é ainda permeada pela cognoscência individual, que gera algum grau de reflexividade (racional) sobre essa inconsciência das pulsões, do *habitus* e dos arquétipos produzindo a seu tempo inferências e pressões sobre essas estruturas, mesmo que gerando a reprodução dessas ideologias pela inacessibilidade à lógica que se impõe sobre suas práticas, pensamentos, desejos e representações, logo, a consciência é uma sensibilidade coletiva de um conjunto de indivíduos conectados por redes de interdependência, no sentido mesmo de Durkheim, Marx e da psicologia.

Assim, a subjetividade habilita também essa possibilidade funcionalista de indivíduo obediente, autônomo, racional e teleológico, que é capaz de alcançar o conhecimento reflexivo, consciente e intencional, embora as possibilidades de desenvolvimento dependam da intermediação das sensações e das percepções e ainda de um plano subjetivo puro, numa interioridade quase autossuficiente (recursiva) em criar sentidos racionais, substanciais e funcionais, na medida em que satisfazem seus propósitos ontológicos, de vontade de potência, de autoecorreprodução. No entanto, seguindo a versão reducionista de subjetividade, que ignora a reflexividade pulsional do inconsciente calculado, a perspectiva das ciências sociais, adota a ideia de que a consciência cognitiva individual se torna tanto o ponto de partida quanto o fundamento da busca pelo conhecimento, por isso, o foco na obediência e na irredutibilidade das estruturas.

Esse foco na racionalidade cognitiva e reflexiva do sujeito moderno é herdeira da concepção filosófica metafísica cartesiana, que apesar de ter sido desconstruída, ajeitada e reinterpretada, continua ressoando fortemente e gera um arcabouço que achata os humanos em um tipo uniforme, divididos e analisados em diversas faculdades separadas. Essa expectativa de universalidade e regularidade é o que teria patrocinado o ocultamento dos grupos identitários, como os Kalunga, vistos enquanto minoritários, devido à autoridade da razão e a obediência dos indivíduos em reproduzir sua própria invisibilização ao adotar estratégias de negação da negritude, implicitamente e explicitamente internalizadas durante a formação do *habitus* dos negros brasileiros. Mesmo depois da admissão da existência desses grupos no fim do século XX, a expectativa é de que eles expressassem sua autenticidade pela bandeira da resistência da negritude, onde teríamos indivíduos conformados com suas identidades étnicas, de forma racional e originária, uma vez que não levam em consideração os condicionamentos ideológicos impostos à consciência individual e à reflexividade dos indivíduos, tampouco o poder da vontade inconsciente, reprimida e implícita, sobre a agência desses indivíduos.

Essa ilusão, portanto, falha em explicar tanto os diversos grupos identitários, quanto as diversas formas de expressão de suas identidades, que fogem com frequência ao tipo ideal de grupo étnico com uma cultura, língua e indumentárias diacríticas de sua diferença, como expressam as insistentes distinções entre criadores de gado, agricultores e especialmente entre “donos da terra” e “negros de verdade”. Por isso, as contradições imanentes às próprias condições materiais e ideológicas de nosso tempo nos desafiam a

pensar a questão do sujeito também a partir de outros lugares, que permitam compreender as formas humanas de optar e escolher os caminhos para sua história e de sua coletividade, para além da ilusão do sujeito soberano universal, que pode encontrar em si próprio a garantia de validade das suas ações.

Por isso, que na perspectiva desenvolvida aqui nesse trabalho constatamos que a versão de subjetividade das ciências humanas coloca muita ênfase no sentido de consciência e de reflexividade relacionados a essa cognoscência, racional, transcendental e universal da agência humana. Sem a metafísica essa consciência não se explica, ao não ser pela saída naturalista Kantiana, adotada pela psicologia, sobre um organismo, um cérebro, uma mente já habilitado de conteúdo racional, essa cognição inata seria responsável por gerir todo esse movimento em busca da matéria, garantindo integridade entre consciência individual, interesses e ações. No entanto, nem mesmo a genética consegue explicar como essas informações são transmitidas e armazenadas por processos físicos e biológicos, só restando à crença na metafísica para explicar esse conteúdo irrevogável e incorruptível, como se fosse uma pepita de autenticidade, nos termos desenvolvidos por Rousseau.

As evidências da neurociência confirmam por um lado certo inatismo, relacionado a memória genética, que habilitam os módulos cerebrais, mas também indicam que o corpo, enquanto organismo, se apresenta como um mecanismo dinâmico e aberto, logo, é autônomo e dependente. Assim o cérebro possui regras de funcionamento delimitadas pela maquinaria neuronal e metabólica e a delicada rede que delinea a extensão das possibilidades cognitivas, pelo seu caráter recursivo, resultado diligente das forças da evolução, mas além desse conhecimento inato, as formas de atuação das conexões cerebrais admitem uma plasticidade, cujas dimensões são delimitadas ao longo do desenvolvimento ontogenético, conferindo a esse sistema cognitivo flexibilidade, para além daquela admitida pelas ciências sociais, em sua inspiração empirista e fenomenológica, que entendem o cérebro como um recipiente vazio e fixo, carente de conteúdo, mas movido por uma transcendental idade racional.

Apesar da versão racionalista, novas evidências intermediadas por novas tecnologias indicam que a energia e a força desprendida por esse ego transcendental em busca do pensamento e da consciência, confirmam a versão freudiana de que esse corpo é movido pelo amor próprio, seguindo uma lógica recursiva e autopoietica de vontade de potência. Numa versão menos filosófica, todo movimento e toda dinâmica desprendidos pelo corpo, por meio de um processo denominado homeostasia é por nós

sentidos como emoções e empatias, e fundamentalmente são desencadeados para manter o corpo em equilíbrio, vivo e atuante em busca de maximização de sua potência e de sua autoprodução. Nesse sentido, a sobrevivência, enquanto finalidade desse ego e de seus dispositivos homeostáticos, necessita ser reavaliada, uma vez que tais processos recursivos em muitas situações habilitam comportamentos que colocam em risco a própria sobrevivência do indivíduo, como os vícios, as compulsões, os sintomas somatoformes, cancerígenos entre outros, por um lado. Por outro, esse ego autopoietico, por seu enviezamento de si mesmo, adota, estratégias repressivas e defensivas que não levam em consideração a materialidade e as ideologias postas pela estrutura social, levando a adoção de estratégia que também não contribuem para seu bem estar moral, como a própria negação identitária, que no caso Kalunga, se expressa pela negação da negritude.

Desse modo, tal vontade de potência seria **a forma, o sujeito, a energia**, que por sua vez, opera numa linguagem volitiva, de extrema complexidade, ultrapassando os sistemas substancialistas e funcionalistas, que se mostram limitados para a codificação de tal arbítrio, embora essa volição os sustentem e os portem, e são invocados por eles. Enquanto, na perspectiva aqui defendida, **o conteúdo e o objeto** se expressam pela informação e pela cognição, subordinadas à materialidade estruturante e ao meio social. Esse sistema autoecorregulador é recursivo, trabalham por meio de funções de inteligência, comando, controle e comunicação, como nos lembra Lash (2008), de forma empírica, mas que sempre invocam a função inicial da volição. No entanto, ambas as entidades da subjetividade, a volitiva e a racional, se interseccionam e se sustentam numa heteronomia assimétrica, cujos árbitros são os componentes dinâmicos do corpo e do meio social.

Essa relação proemial possibilita então que forma se transforme em conteúdo e vice-versa. Assim a distinção entre conteúdo e forma é relativizada, de modo que a materialidade, a estrutura é apenas um potencial, se torna realidade apenas se adquirir e assumir uma forma, do mesmo modo que, o contrário também é válido, sem subordinação do sujeito ao objeto ou vice-versa. A linguagem volitiva e energética, portanto, ocorre em um nível de complexidade superior, e embora, seja mais sensível, seu caráter de potência e abstração, impõe a ela a necessidade de tradução objetiva, em termos de conteúdo e da informação. Essa linguagem objetiva, por outro lado, opera sobre uma complexidade lógica inferior, já que ocorre dentro de parâmetros dualizados. Esse processo de transcrição da volição para a cognição é o que habilita a consciência, o

que nos permite caracterizar a subjetividade como uma entidade auto-organizativa e autorreferenciada, mas seu equilíbrio e *autopoieses* se dão sob bases assimétricas.

Desse modo, o que move e garante a conservação desse élan vital, é uma mônada psíquica, cuja estrutura intenta formar consciência e apreender conhecimento, ao mesmo tempo, em que é estruturada por essas experiências e vivências e ainda as estruturam de acordo com as disposições e os repertórios adquiridos e acumulados ao longo da vida, traduzindo, a seu modo, em ações, a transcrição do embate subjetivo. Para a produção da consciência e do desenvolvimento de habilidades que garantam a possibilidade de sobrevivência individual, essa intuição automática capta e emite sinais e sensações, elabora representações, fantasias, emoções, de forma a motivar as ações e as interações, sendo a ordem obtida da dialética entre sujeito e objeto.

Desse modo, esse pré-cogito só é irrefletido, como afirma Sartre, em termos de consciência e cognição, porque sua plasticidade que opera tanto sobre a cognição e a consciência, quanto sobre a memória, a linguagem e a inconsciência, refletem uma reflexividade original, pulsional, ontológica e egoísta, fundamentalmente afetiva, porque visa sua própria reprodução acima de qualquer outro imperativo. Esse objetivo no caso humano só se faz ao mesmo tempo em que se conhece, uma vez que a produção de sentido não é meramente introspecta, é uma atividade voltada para o outro, produzir sentidos é comunicar-se, como bem pontua Lash (2008).

Essa é a constatação de que essa subjetividade humana é, ao mesmo tempo, a instância e o atributo de administração das informações que recebemos do mundo que constituirão nossa identidade, logo, se apresenta como a base para toda e qualquer prática e ação humana. Essa não é uma função simples, esse processo é deveras complexo, na medida em que gera tanto regularidades de ações entre os diferentes indivíduos, sustentando certa universalidade de expectativas de ações e sentidos, mesmo em ambientes e até em tempos adversos, como demonstra o estruturalismo, quanto diferenças entre as mesmas, relativas à individualidade, à cultura e ao ambiente, como indica a realidade de emergência identitária da atualidade, além das análises das perspectivas pós-estruturalistas e relativistas das relações entre indivíduo e sociedade.

Então, para gerar esse ambiente de múltiplas possibilidades, ao mesmo tempo regulares, a subjetividade conta com diferentes aliados, além da razão cognitiva, que ajuda na administração das ações, pensamentos e sentimentos humanos, estabelecendo critérios e acolhendo os dados, interiorizando disposições numa síntese mimética, que se manifesta entre o inconsciente calculado e o consciente condicionado. O cérebro e o

sistema nervoso central, a memória, as emoções, a fantasia, a criatividade, a imaginação, o desejo, o prazer, a dor, o medo, a cognição, a linguagem, a razão, os outros, a natureza, a matéria, as crenças, os valores culturais, as ideologias, o poder, o saber técnico, popular, religioso, científico, político, econômico, filosófico, literário, artístico, jurídico, as experiências, os acidentes, as regularidades, a probabilidade, o tempo, o espaço... Todos esses elementos comportam um lugar no sistema de regulação individual afetando os critérios, produzindo prioridades, interferindo no pensamento e estruturando ações e práticas, que culminam em sociedades e civilizações humanas.

No entanto, a autenticidade da subjetividade numa versão racionalista, que por sua verdade produziria homens autônomos e soberanos, tem sido delegada a Deus em algumas tradições filosóficas e científicas, ou algum outro tipo de metafísica, oscilando de uma visão teológica, como a de Descartes a uma visão mais deísta como a dos empiristas e positivistas, que oneram a razão cognitiva, responsável pelo controle das paixões e do corpo. O fato é que na maioria desses estudos há uma dicotomização e hierarquização dessas instâncias, que desconsideram que para executar todas essas funções, a subjetividade opera sobre uma naturalidade, em um *bios*, uma base fundacional física e concreta, composta por matéria orgânica, passível e dependente de reações e equilíbrios químicos, hormonais e neuropsicológicos abstrusos, que conferem tanto homogeneidade quanto unicidade a cada ser humano, e que são, ainda, alvo e objeto das relações de poder e saber nas sociedades contemporâneas, mas que permanece estranha aos caminhos tortuosos da Cultura.

Desse modo, a compreensão da subjetividade demanda movimentos e articulações igualmente complexas que atuam na mobilização e nos limites das habilidades do corpo e de seus sentidos, o que justificou toda essa imersão genealógica, apresentada nessa seção, sobre essa instância do saber. Afinal, para estar em contato com as informações do mundo, inicialmente, então, é preciso a cada ser humano invocar a atenção e os movimentos sensoriais para fatos importantes, que serão guardados, absorvidos, descartados ou ignorados, entre outras possibilidades, uma função bastante específica que não pode ser coordenada por uma inteligência geral e genérica, chamada aprendizagem, especialmente porque envolve a *illusio* individual, construída dentro de determinado *habitus*, administrados dentro de um determinado espaço social (campo).

A neurociência da atualidade já conseguiu observar que existe uma função cerebral exclusiva para isso, as funções executivas, produzidas no lóbulo do córtex frontal e pré-frontal do cérebro, é a dimensão que permite ao indivíduo tomar decisões,

estabelecer objetivos, elaborar estratégias e planos para alcançar essas metas. Pelo circuito de recompensa se conecta ao Sistema límbico (cérebro emocional), o que lhe permite também modular a atenção, a racionalidade, com a capacidade de resolução de problemas, ética e sociabilidade, que possibilita o controle de interferir na inibição e na integração entre tempo e espaço.

Por isso, outras vertentes do conhecimento na transição do século XIX ao XX, como a psicanálise de Freud, a fisiologia psicológica de Sigmund Exer partem para a análise do envolvimento dos processos mentais e cerebrais, inspirando-se na ideia de que as pulsões e mesmo o afeto, por meio dos circuitos emocionais e redes neuronais regulariam a subjetividade. Daí surge a ideia de que as manifestações fisiológicas e comportamentais seriam as produtoras da experiência emocional subjetiva, com William James e Carl Lange, também Walter Cannon e Phillip Bard associando essa função ao sistema nervoso central, como aponta Esperidião. A neurociência em seus diversos ramos, como a neuropsicologia, a neuropsiquiatria, a neurolinguística, a neuropedagogia, a neurociência social, entre outros passam a se ocupar desse fenômeno.

Para muitos neurocientistas, então, a explicação da constituição do homem moderno faz muitas referências à mudança demográfica, a cognição, ou mais comumente, a cultura simbólica ou a linguagem. Mas, para a habilidade de estrategizar e planejar ações complexas, que é o que separa o homem de outras espécies, é necessário essa habilidade, descrita como funções executivas, que consiste em uma seleção de ações específicas em um contexto, especialmente num ambiente de forte competição (ENGLE & KANE, 2004).

Então, para a máxima satisfação de constrangimentos na seleção da ação como exige o comportamento social é preciso a integração da restrição de uma variedade de outros domínios, tais como percepção, memória, afeto e motivação, no qual as funções executivas se mostram como um candidato *a priori* fundamental tanto para a linguagem quanto para o simbolismo, que culminam na mente moderna e posteriormente nas sociedades contemporâneas, pela sua possibilidade em modular um *habitus*, e consequentemente *a illusio*.

A habilidade de integrar através do tempo e espaço (função memorial sequencial) é sem dúvida, outro atributo das funções executivas. O planejamento bem sucedido para o alcance de metas requereria a habilidade de sequenciar uma série de atividades em sua própria ordem. Os neurofisiologistas atuais afirmam que as funções executivas incluem medidas de planejamento, memória sequencial e memória temporal

ordenada, e abarcam a compreensão da memória enquanto faculdade de conservar o passado, o que Aristóteles chamava de *mneme*, e passa a agregar o que ele chamou de *mamnesi*, ou seja, a faculdade de invocar voluntariamente o passado.

Por isso, faz-se necessário inserir as discussões iniciadas em 1980 por Fodor da neuropsicologia sobre módulos e domínios cognitivos, além das múltiplas inteligências que descrevem mais eficientemente cada um dos dispositivos especializados da mente humana, que segundo alguns autores como Mithen (2003), Cosmides e Tooby (1987) se aproxima mais a um canivete-suíço, já equipado de módulos com características e funções específicas. Esses autores adotam uma postura evolutiva ao avaliar o processo de construção psicológico da cultura, que estaria intimamente conectada ao desenvolvimento da mente humana diante das pressões seletivas enfrentadas pela nossa espécie durante o período de caçadores-coletores no ambiente do Pleistocênico (de 2 milhão a 10.000 a.C. anos). A mente teria desenvolvido módulos cerebrais ricos em conteúdo, que podem ser enumerados a partir de seu contexto de aquisição e das necessidades de sobrevivência durante o processo de desenvolvimento filogenético, cujo ápice e arremate se dão com o fim do processo de especiação no pleistocênico.

Alguns desses módulos são ativados imediatamente após o nascimento, como o contato visual com a mãe e o impulso de sucção para a alimentação, outros precisam de mais tempo para entrar em ação como os módulos para a aquisição de linguagem. O fato é que desempenham funções altamente especializadas e complexas, possuem memória e processos de raciocínio próprios, como na perspectiva de Gardner (1983), Sternberg (1988), Gazzaniga (1985), Khalfa (1994) ou Tulving (1983) sobre as múltiplas inteligências, mas se aproximando mais aos processos de entrada de Fodor, que são discretos, independentes, universais e contidos no cérebro desde o nascimento.

Segundo Mithen (2002), de acordo com o estilo de vida dos caçadores-coletores e mesmo dos homínídeos anteriores a ele, haveriam pelo menos três tipos de inteligências especializadas: social, técnica e naturalista, coordenadas pela inteligência geral. No entanto, diversas atividades humanas refletem um comportamento que indicam as intersecções entre esses módulos, sugerindo que eles atuam de forma interdependente, como afirma o autor.

Desse modo, como buscamos salientar, a biologia do corpo humano é mais complexa do que o racionalismo poderia interpelar, existe uma linha tênue que separaria a subjetividade humana, incluindo a consciência, a linguagem e o comportamento humano, daqueles apresentados pelos demais animais. Embora, sustentassem que o

tamanho do cérebro avantajado permitiu o desenvolvimento de novas áreas corticais, como o córtex pré-frontal, responsável pelas funções executivas ou a área de Broca, associada à linguagem, nenhuma evidência empírica sustenta o argumento da modularização, que carece de explicações sobre um sistema que congregue tais módulos, e que a plasticidade epigenética, especialmente em torno das conexões sinápticas, parece oferecer explicações razoáveis, uma vez que se envolvem com o processo de homeostase e de mimeses. Seria portanto, mais pertinente falarmos em uma modulação epigenética.

A criatividade, a imaginação, a fantasia em criar e recriar a natureza, as relações humanas e os objetos que vivenciamos na contemporaneidade ultratecnológica, imagética, hedonista e estética demonstram que as conexões entre os ditos módulos, alcançaram um grau de fluidez incondicional, haja vista a quantidade e a qualidade das criações humanas, cujos impulsos e realizações ultrapassam as necessidades de sobrevivência, gerando uma realidade material e simbólica altamente recursiva e facilitadora, ao mesmo tempo, que é constrangedora e coercitiva, como pontua Giddens (1991), embora ainda adote o paradigma racionalista da recursividade.

Essa fluidez cognitiva como chama Mithen (2002), abriga conceitos de conceitos e representações de representações, seria como uma agência de coletar e distribuir informação, conectada aos estados intuitivos, por onde novas ideias precisam passar antes de encontrar um lar, um lugar para se fixar, mesmo depois de se posicionarem, as informações estão livres para voltar a visitar a agência sempre que tiverem vontade, como o módulo da metarrepresentação de Sperber (1994). Mas, que fundamentalmente se realizam pelas conexões neuronais, envolvendo neurônios espelhos e econeurônios⁵⁸, possibilitando as dinâmicas de aprendizagem ao longo do desenvolvimento ontogenético, como na perspectiva horizontal de Piaget e Vygotski.

Para os neoevolucionistas, a consciência reflexiva seria fruto das pressões seletivas que levaram ao maior investimento na vida social, que garantia tanto proteção contra predadores, quanto a reprodução. Essa socialização exigia a memorização para ser bem sucedida, o que abre possibilidades para a construção de hipóteses sobre o comportamento do outro, refletimos como nos sentiríamos e nos comportaríamos em um determinado contexto e assumimos que outra pessoa faria a mesma coisa.

⁵⁸ Os econeurônios seriam ativados em reação a estímulos verbais, o que sugere que existe um componente intuitivo no ato de ouvir o que alguém diz, assim como ver o que alguém faz. Ver: RIZZOLATI, G e CRAIGHERO, L. The mirror neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, 27, p. 169-192.

O filósofo Daniel Dennet (1988), apesar de sua postura racionalista, defende uma perspectiva semelhante para o despertar da consciência, para ele quando falamos com os outros podemos aprender a falar conosco mesmo, a medida que nós nos perguntamos (literalmente ou introspectamente) as coisas da vida habilitamos outros domínios do cérebro com aquela informação, os chamados *insights*, mesmo que ela estivesse no cérebro antes, muitas vezes estava presa (encapsulada) em domínios não capacitados para processar de forma holística e utilitária a informação, seria uma ação-orientação mais bem informada. O subsistema cerebral especializado para aquela informação não teria chegado da inteligência especializada (especialista) porque a evolução não chegou a providenciar esse circuito. Então essa autoestimulação linguística seria uma forma de construir um circuito virtual, que reflete na intensificação e multiplicação das conexões sinápticas, que por sua vez geram a fluidez cognitiva entre os subsistemas relevantes aproveitando as capacidades auditivas e de fala já existentes.

No entanto, como vimos, o sistema volitivo é despertado e alimentado por outros tipos de linguagem da qual a social, a afetiva, a imagética, a gestual, a olfativa e a física também estão inclusas na modulação da consciência e da inconsciência, ultrapassando essa consciência cognitiva dos modularistas e cientistas cognitivos. Para Schacter (1992) a consciência teria sido muito importante por que além de criar os sentimentos subjetivos do saber, lembrar e perceber sustentava também um banco de dados global que integra a entrada de processos modulares, esse mecanismo integrador seria definidor para qualquer sistema modular onde o processamento e as representações de diferentes tipos de informação são trabalhados em paralelo por módulos separados.

Mas todas essas habilidades humanas carecem ainda da definição dos interesses e prioridades a serem seguidos nessa seleção, que ultrapassam o objetivo de sobrevivência, mas que está atrelado a ele, uma vez que a natureza e a civilização humana dispõem de um número infinito de elementos, eventos e pessoas, que podem ser vistos pelas incessantes descobertas naturais, inventos e práticas humanas e considerando a irreversibilidade do tempo. Além disso, a subjetividade é também apontada como sendo responsável pela gestão do armazenamento das informações adquiridas por meio das experiências e das vivências, e simultaneamente do recrutamento das mesmas quando há necessidade de ações e de planejamentos.

É aí que o desenvolvimento ontológico, pela sua atuação epigenética, se mostra fundamental, pela sua capacidade em agenciar as conexões e delimitar as prioridades do pensamento individual. Ao que tudo indica, tanto o cérebro emocional e volitivo, quanto

o racional e o cognitivo podem comandar as ações e os pensamentos de modo a maximizar sua utilidade, seja a sobrevivência, como ocorre com indivíduos expostos a situações de riscos e a ambientes ameaçadores e violentos, seja a riqueza, como ocorre com indivíduos expostos a situações de alta competitividade e em ambientes ricos em opções e informações, seja a posse territorial, num ambiente onde a materialidade é limitada aos recursos naturais, seja a negação ou recalque identitária em ambientes onde perdura a falta de reconhecimento ou falso reconhecimento dessas identidades, entre outras possibilidades.

De modo que, as conexões do sistema de recompensa que conectam o cérebro emocional (Sistema Límbico) ao cérebro racional (Córtex pré-frontal) são fundamentais para o grau de reflexividade do indivíduo. Assim, a arquitetura da reflexividade do indivíduo pode ser cognitiva, como quer os racionalistas, embora seja uma consciência ideologicamente condicionada, onde os conteúdos adquiridos são utilizados em estratégias utilitaristas e de maximização; ou volitiva, responsável pelo cálculo inconsciente do *habitus* individual, onde a cognição e seu conteúdo é ciberneticamente calculado para servir aos propósitos desse inconsciente volitivo, que prioriza sua própria produção, de forma defensiva, introspecta e criativa. O mais provável é que essas ações oscilem de acordo com o contexto de atuação do indivíduo e do tipo, da duração, do momento e do local das conexões formadas entre esses módulos mentais, de acordo com as rotinas epigenéticas estabelecidas ao longo da incorporação do *habitus*, dosadas segundo as relações de poder em âmbito familiar, político, econômico e cultural travadas em determinado meio social, como veremos a partir da etnogênese Kalunga a seguir.

Logo, para compreendermos as dinâmicas identitárias e de consumo dos indivíduos moradores da comunidade Kalunga, é fundamental conhecermos em qual contexto sócio-histórico ocorre a internalização dos saberes, e quais ideologias são investidas nesses saberes, uma vez que é dessa memória coletiva que emergem as diretrizes e os nexos capazes de mobilizar a mimesis volitiva individual, e que, portanto, orientam a modulação epigenética de tais indivíduos. Desse modo, é no ambiente social que circunscreve o indivíduo, que encontraremos a linguagem capaz de agenciar os limites e as possibilidades de subjetivação, que por sua vez, é objetivada em ações, usos e discursos, que dão forma as manifestações identitárias e às práticas de consumo.

SEÇÃO 2 – MEMÓRIA –

A MODERNIDADE ATUAL COMO FRUTO DE AFINIDADES ELETIVAS

A organização dos grupos humanos refere-se primariamente à possibilidade de controle ou de expectativa de regularidade sobre as formas de conduta ou comportamento de cada pessoa desse grupo e sobre o nível de consciência que cada indivíduo possui sobre sua posição social e sobre as diretrizes a ele impostas, o que Bourdieu (1983) chamara de *doxa*. Essa qualidade social, de expurgação dos conflitos sociais, como diria Marcuse (1986), e das realidades fantasmáticas, como alerta Žižek (1999), embora transcenda a mera soma de experiências individuais, se ampara em uma função que dá expressão, significado e formato a cada ação, pensamento e discurso individual, que como vimos, se dá pela compreensão tanto do *habitus*, quanto da *illusio* que ele habilita nos indivíduos.

O objeto desta dogmatização, portanto, é o próprio corpo, como já pontuava Foucault (1979), cujo potencial de atividade e movimento, se ampara em sua disposição mimética e volitiva. Por isso, o foco das estruturas é moldar em um nível psicológico, material e simbólico, as ilusões, os interesses e as alienações individuais que tomam aparência de normalidade para os indivíduos e para a própria sociedade, superando a noção de indivíduo do naturalismo, tão criticado pelo realismo moral de Taylor (1997).

É a ideologia vista como uma articulação ética e moral na constituição das ações e pensamentos, portanto, em todas as suas dimensões, que norteia a subjetividade humana na produção de práticas, pensamentos e discursos do dia-a-dia. Essa instância que se manifesta de forma autorreplicante e autorreforçante, nas ações e práticas individuais rotineiramente, impele àqueles sob a mesma tutela ideológica a expressarem certa homogeneidade e coerência, um “estilo de pensamento” (*Weltanschauung*, de Mannheim (1950)) e de desempenho, como propõe Kreckel (1992), em termos de posição, salário e qualificação, que configuram o “pensamento de identidade”, como diria Benjamin (1986). Sua atuação não requer apelo necessário a uma intenção consciente, como inova Bourdieu (1983), ou Freud (1996) com sua visão sobre a atuação do inconsciente, tampouco discursiva, como coloca Giddens (2003). Essa

consciência prática e recursiva, que constitui o *habitus* reflete a homogeneidade e o reconhecimento grupal, como ocorre com “o gosto” e a “distinção social”, e mesmo com os recalques, transpostos para os mitos e demais representações sociais e coletivas, que podem ainda manifestarem-se individualmente em tom de distúrbios, transtornos, tiques, ansiedade, pânico, por exemplo.

Esses aparatos ideológicos universalizantes de manifestações particulares incessantes, objetivados por representações sociais e coletivas, se fazem presentes como uma história transformada em natureza. Tal inculcação de saberes ocorre tanto por coerção, quanto por consentimento, como já pontuava Gramsci (1982), associando o primeiro à função estatal devido a seu monopólio legítimo da força física. Enquanto que a família, a Igreja, a mídia, a escola e o mercado atuam em prol da hegemonia ideológica pelo consenso e pela legitimação dos efeitos de disposição, de posição, de perspectiva e de situação, de que fala Boudon (1989). Seu foco de atuação seriam as ideologias particulares de Mannheim (1950) pela sua potencialidade em produzir disfarces, ilusões e racionalizações de situações que ameacem os interesses do indivíduo em um nível psicológico, se firmando como a *illusio* de Bourdieu (1983), que atua entre a vontade inconsciente e implícita e a consciência elaborada e explícita, de acordo com o recalque originário.

Tais mapas simbólicos, afetivos e epigenéticos, compostos por imagens, indumentárias e discursos persuasivos, que conformam a *illusio* de cada indivíduo, provêm motivações para as ações. Tal modelo imaginário orienta a adaptação dos indivíduos às suas funções sociais numa psicopatologia da vida cotidiana, que delimita suas neuroses, anseios, psicoses pela repressão ou supressão, como diria Freud e Althusser. Fundamentalmente orientam o “sentir” e o “pensar”, gerando padrões delimitados de comportamento, mas a revelia da subjetividade humana, delimitada pela eletividade entre aprendizado, acaso e contexto sócio-histórico, que habilitam determinadas conexões neuronais em cada indivíduo, produzindo *rolls* variados e únicos de personalidades, de reflexividade cognitiva e de encapsulamento modular. A compreensão dessa ordem, portanto, envolve a investigação sobre as afinidades entre as conexões dos eventos, discursos e interesses que produzem tal ordem, fugindo a qualquer tipo de naturalismo causal, o foco está portanto, na modulação epigenética.

Essa atuação requer um esforço intelectual de descrição densa sobre o fluxo do discurso social, visando captar “o dito” e o “não dito”, que seriam as ações sociais e os sentimentos, uma vez que estas refletem a organização e a concepção da sociedade.

Assim, o intuito é apreender tanto a *doxa* como os discursos heréticos e pré-paradoxais, expressos na *illusio* de cada indivíduo, que administram os esforços de autointerpretação e de tentativas de solução dos dilemas morais cotidianos. Afinal, a agência humana resulta de um processo histórico que inclui critérios avaliativos que são irredutíveis aos meros desejos dos indivíduos, tampouco são escolhidos bens e normas baseados apenas em uma racionalidade argumentativa e procedural, como pressupõe os naturalistas.

Os critérios segundo os quais nós decidimos qual é o caminho da vida plena e da frustração são desenvolvidos no contexto de uma comunidade, que se engaja ao longo de seu processo histórico em campos de interesses e saberes específicos, que tendem a valorar hierarquicamente alguns conteúdos segundo o arbítrio do contexto cultural, político e econômico, ultrapassando a noção utilitarista de projeção de desejos sobre uma ordem neutra de valores e bens, que assumem multifaces.

Tal diversidade das estruturas simbólicas e materiais complexas da atualidade, organizadas sobre redes globais de comunicação, consumo, serviços e transportes refletem a crescente reflexividade da humanidade em relação aos seus próprios contornos, que historicamente, de forma incessante e contínua, refaz suas fronteiras ontológicas, produtivas, sociais, estéticas, políticas, espirituais e evolutivas ao longo do tempo. Desse modo, as estruturas sociais e a ideologia de cada agrupamento humano, nascem de conjunturas específicas de situações históricas, assumindo características do grupo, especialmente daqueles responsáveis em delimitar as diretrizes legitimadas, e se transformando de acordo com esse grupo, por isso, vivemos num mundo tão plural e tão diverso.

Logo, cada configuração ou campo social, mobiliza e almeja agentes dotados de *habitus* próprios, ou seja, se o *habitus* é produto da filiação social, ele se estrutura em relação a um campo, que exerce sobre os agentes uma ação pedagógica multiforme, com vistas a fazê-los adquirir os saberes indispensáveis a uma inserção adequada nas relações sociais. Logo, a legitimidade e o valor dos dominantes do campo, ou seja, dos detentores de capital simbólico⁵⁹, não se mantêm por si só. Diz respeito a lutas contínuas entre diferentes autoridades, que participam do subcampo de produção de um

⁵⁹ Além do capital econômico, que compreende a riqueza material, o dinheiro, as ações etc. (bens, patrimônios, trabalho), Bourdieu (1983) considera: o capital cultural, que compreende o conhecimento, as habilidades, as informações etc; o capital social, correspondente ao conjunto de acessos sociais, que compreende o relacionamento e a rede de contatos; o capital simbólico, correspondente ao conjunto de rituais de reconhecimento social, e que compreende o prestígio, a honra etc. O capital simbólico é uma síntese dos demais (cultural, econômico e social) e delimita os dominantes do campo.

saber especializado sobre os prêmios, alvos e metas do campo, que concorrem entre si pelo monopólio da imposição do modo de ser, de sentir, de pensar, de falar e de se expressar legítimos.

É essa disputa que geram no seio do campo étnico–quilombola, nosso objeto de análise, as divergências de posturas nos rumos da gestão cultural, financeira e na produção de conhecimento sobre tais comunidades, como veremos nessa seção. Há uma luta entre o Estado, a academia, o movimento negro e o quilombola, e as lideranças locais, pelo direito em delimitar as diretrizes que serão seguidas pelos indivíduos desse campo de atuação. No entanto, concorrem pelos mesmos alvos e prêmios, ou seja, manter e potencializar suas próprias posições nesse jogo societal, enquanto deslegitimam quem ousa ir contra tal ordem de valores.

Logo, como procura demonstrar Bourdieu (1989), os agentes e as instituições dominantes têm como objetivo reproduzir e produzir as desigualdades do campo, fato que evidencia a violência simbólica nesse processo de legitimação, já que os grupos subordinados são forçados a reconhecer a cultura dominante como legítima e a sua cultura como ilegítima, exatamente como ocorre com a ideologia do embranquecimento e da democracia racial, que produzem “negros de alma branca”, como veremos, justificando a postura dos “criadores de gado” da comunidade Kalunga. No entanto, em tempos de reconhecimento quilombola são os embranquecidos que se adéquam à ideia de “ser negro de verdade”, como expressa a estratégia atual do grupo.

Aqueles que melhor vivenciarem esse jogo como algo sério, efetivo, aqueles que fantasiarem e experienciarem sua *illusio* em um grau de adesão o mais alto possível serão autorizados e dignos de receber as recompensas e glórias do campo, como Seu Cirilo, principal liderança Kalunga, entre outros. Na conjuntura atual do campo étnico–quilombola, tais prêmios e alvos dizem respeito ao reconhecimento e a titulação do território, e tem como exigência a regulação do discurso identitário passando pela matriz colonial de associação quilombola, legitimando o aparato político–jurídico institucionalizado, por consequência delimitando os dominantes do campo. Essa *illusio* justificaria a “eticização”, ou seja, a adesão performativa ou não ao etnônimo Kalunga, que delimita a identidade quilombola.

Convém ressaltar que os sistemas simbólicos dominantes ou legítimos numa dada configuração social são aqueles construídos e operados pelos grupos que conseguiram se colocar em posição dominante, nessa seção buscaremos compreender como se formaram tais posições do campo étnico–quilombola. Para o campo étnico–

quilombola, seriam os legisladores, os políticos, os acadêmicos e o movimento negro, os responsáveis pela elaboração de diretrizes e de conhecimento acerca desses grupos. Para a comunidade Kalunga, estariam incluídos nesse grupo, as lideranças, por serem detentores do saber legitimado pelo campo, por meio da “eticização”.

A cultura dominante, como para Bourdieu (1983), não é um reflexo automático da posição dos grupos dominantes. A hegemonia de suas práticas culturais é também o resultado de uma luta (2007). Neste caso, Setton (2005) lembra que Bourdieu não desconsidera a existência de grupos populares na disputa pela cultura legítima, por isso que a posse desse capital (privilegio de poucos) revela a concorrência de diferentes grupos sociais para a aquisição de algo que sirva como elemento não somente de legitimação, como também de distinção social. A cultura aparece como um bem que pode sancionar a condição de herdeiros, uma vez que o acesso à cultura e a aquisição desta entre os grupos sociais distintos conferem aos mais privilegiados um poder real e simbólico que os habilita a apresentar não somente os melhores desempenhos escolares, como também uma relação de naturalidade e de intimidade com as práticas sociais e culturais mais valorizadas socialmente (SETTON, 2005).

O campo se estabiliza, portanto, porque os dominados conhecem com mais veemência e sentimento de originalidade sua própria cultura, e não a que adotam como estratégia mimética de melhoria de *status*, eleita enquanto legítima pelos dominantes, uma vez que participam da produção apenas da primeira, que é desvalorizada em todo campo. Daí é que surge a violência simbólica denunciada por Bourdieu (1989), ao avaliar como as posições do campo social são mantidas.

Essa produção formal de diretrizes, nexos, leis, regras e etiquetas adquirem caráter universal jamais visto, a partir da efervescência dos acontecimentos que dão origem à modernidade⁶⁰. A ideologia iluminista, enquanto visão pré-paradoxal, inspirou o projeto moderno. De heresia medieval se torna a própria *doxa* moderna, sustentando

⁶⁰ Devemos considerar que há algumas possibilidades de datações já realizadas para delimitar temporalmente a Modernidade, que não coincidem entre si. Há também dificuldades em estabelecer um conceito a partir de seus diversos significados. Alguns autores indicam a tomada de Constantinopla pelo Império Turco-otomano em 1453 d.C., o que permitiu a “descoberta” do “Novo Mundo”, outros postulam que se o atributo de universalidade está ligado à ideia de modernidade, logo ela teria surgido concomitante com a evolução do tamanho do crânio que se torna universal no paleolítico superior 40 a 10 mil a.C., entre outras possibilidades. Para efeito de análise optou-se nesse trabalho por iniciar a discussão a partir do Renascimento, as principais mudanças, mesmo que de forma insipiente, iniciaram com este movimento, e se consolidaram com o Iluminismo, a partir do fim do século XVII e início do século XVIII, que serviu de pano ideológico para a Revolução Francesa, Independência das 13 colônias e impulsionou a Revolução Industrial (podemos associar a esse processo também a segunda e terceira revolução industrial que se estenderam ao longo do século XX).

um ideário de política do igual respeito, a favor da dignidade humana em detrimento da noção de *Honra*⁶¹. Esse novo comando, no entanto, elucida, orienta, constrange, potencializa, divide e hierarquiza o mundo segundo uma “ética inarticulada”, incorporada em um formalismo imparcial sobre a descrição dos valores. Esse ambiente, cuja marca é a ausência de uma linguagem clara que permite aos indivíduos distinguir uma vida plena e desejável de uma vida de frustração, estabelece o tom da inarticulação como denuncia Charles Taylor (1997). Isso porque tal arcabouço ideológico se ampara em padrões e critérios universais e hegemônicos, mas que foram, no entanto, localmente produzidos – na Europa Ocidental e na América do Norte –, e contextualmente desencadeados com o Renascimento, a Reforma, a Contra-Reforma, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Industrial etc, cuja motivação primordial estava em satisfazer as demandas liberais do crescente comércio e mercado capitalista, comandados pela elite burguesa, fundado num racionalismo instrumental e utilitarista.

A partir do século XIV com o Renascimento ampliaram-se as possibilidades estético-científicas ao resgatar os ideais do período clássico que eram ignorados e combatidos pelo cristianismo e difundiu-se como ideal principal, o humanismo. Esse foi o primeiro passo para inumação do mundo medieval, dando passagem à edificação de ideias, valores e construções da modernidade. Com o Iluminismo, no século XVIII, descentralizou-se de vez da ideia de providência divina em prol da afirmação excessiva da autonomia da razão frente a outros domínios do saber como cultura e tradição⁶². Enquanto movimento filosófico de ênfase aos métodos científicos, pela exaltação da racionalidade crítica e combate ao absolutismo e à metafísica religiosa, impulsionou a Revolução Francesa, que ultrapassou o marco filosófico do Iluminismo ao elevar as ideias de liberdade e igualdade ao status de princípios e direitos universais da dignidade humana, abandonando de vez a ideia de honra e hierarquias, naquele sentido proposto por Montesquieu.

⁶¹ nos termos de Montesquieu (2000). O Espírito das leis. Juruá Editora. Curitiba. 2000.

⁶² Nesse sentido de tradição contemplamos também o significado do termo “tradição inventada” de Hobsbawm (1997), que inclui as “tradições” realmente inventadas, folclorizadas, construídas e formalmente institucionalizadas, enquanto símbolos de afirmação étnica ou de minorias, nas palavras do autor (p.09), “que surgiram de maneira mais difícil de localizar, num período limitado e determinado de tempo”, - às vezes coisa de poucos anos apenas e que se estabeleceram com enorme rapidez. Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

As ideias de liberdade originárias da Europa, sobretudo da Inglaterra como expressa o *Bill of Rights* de 1689 e da França, com o Iluminismo, serviram de conteúdo ideológico do movimento de independência das colônias americanas, além de outros importantes fatores que corroboraram com a luta pela emancipação. Tanto a Revolução Francesa quanto a Independências das 13 colônias foram marcos na implantação das ideias liberais e da superação do sistema feudal de produção no mundo. O primeiro, a partir do *Declaration of Rights* (1776) e o *Bill of Rights* (1789–1791) e o segundo com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789).

Ambos iniciam o processo do triunfo da democracia, que se desenvolve ao longo do século XIX e se satisfaz com o sufrágio universal e a abolição da escravatura (1868). No entanto, contrariamente ao “*Bills of Rights*” norte-americano, percebe-se que as discussões teóricas e a própria Declaração Francesa de 1789, tiveram um maior alcance, especialmente a partir das dinâmicas do Concerto Europeu⁶³, que visavam a ascensão do liberalismo, especialmente na América Latina. Talvez porque os franceses estivessem convencidos de que a Revolução representava uma mudança não só para si, mas para todos os homens do mundo, diferentemente da ex-colônia, que tinha como objetivo consolidar a independência e manter as ideias escravocratas defendidas pela elite agroexportadora do sul.

O ideário do Iluminismo ao impulsionar a Revolução Industrial do século XIX⁶⁴, alternou a mão de obra com a tecnologia, aumentou significativamente a produção, supriu a demanda cada vez mais crescente dos novos consumidores, além disso, barateou os custos das mercadorias e corporificou a ideia de uma nova força político-econômica, o sistema capitalista, extinguindo ou reduzindo os valores aristocráticos que haviam sobrevivido à formação dos estados nacionais modernos idealizando a democracia liberal em sua atual forma. Por outro, lado patrocinou a colonização da Ásia

⁶³ A partir de 1815 o Sistema Internacional – inaugurado com o sistema de Estados proposto pelo Tratado de Westfália em 1648, que inaugura a ideia de nação –, se consolida com o Congresso de Viena e o Pacto da Santa Aliança, onde o equilíbrio de poder é mantido com a proposta de intervenção, após as conquistas napoleônicas, evitando-se a produção de hegemonias absolutas, pelo menos até a ascensão do Império Alemão em 1870. Esse ambiente de cooperação e negociação, conhecido por Concerto Europeu, delimita a interdependência dos Estados, regulados por estratégias intervencionistas que visam garantir múltiplas independências consolidando o liberalismo mercantilista e mais tarde o concorrencial, que levou ora a estratégias de descolonização da América Latina, ora a estratégias de colonização na Ásia e na África. Apesar da ordem internacional estabelecida os compromissos firmados de paz são garantidos até o limite da conveniência estatal, o que justifica os inúmeros conflitos regionais na Europa.

⁶⁴ Pode ser associado a esse processo também a segunda e a terceira revolução industrial que se estenderam ao longo do século XX.

e da África, forçando o liberalismo, já que estes se mostravam arredios a abertura comercial, especialmente após a formação do Império Alemão a partir de 1870.

Desde então, à medida que esses valores e ideais se alastram são tomados e alocados de forma instável, irregular e ocasional, ao deparar-se com cenários múltiplos e imprevisos pelas exigências críticas da razão, gerando resultados e situações diversas, mas também díspares em relação ao que os ideais iluministas pressuporam. Esse processo é incitado e impulsionado pelo intenso fluxo de informações, bens e produtos, pelo desenvolvimento de conectividades comunicacionais, pelo encurtamento dos espaços e rompimento de fronteiras característicos do processo de globalização⁶⁵ atual, que se estruturam a partir do consumo e para ele. A irradiação dessas ideias engendram múltiplos e indissociáveis rearranjos, particulares e específicos, porque decorrem de um acirrado entrecruzamento de afinidades eletivas entre os ideais de igualdade e liberdade iluministas com os diversos contextos e culturas locais, marcados por diferentes planos e condições de desenvolvimento socioeconômico, cultural e político, além das personalidades individuais, envoltas em suas próprias ideologias e neuroses particulares, expressas em suas *illusio*.

Não é à toa que surgem diversas denominações: modernidade líquida (BAUMAN, 2005), modernização reflexiva (BECK, 2004), modernidade tardia, modernidade alta (GIDDENS, 1991), hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2005), modernidade retroativa (LIFSCHITZ & BARRETO, 2007), transmodernidade (DUSSEL, 2002), pós-modernidade (LYOTARD, 1979) modernidade periférica (SOUZA J. , 2000), modernidade negra (GUIMARÃES, 2002), modernidade eletiva (MARINHO, 2012), entre outros. Produzindo um arcabouço explicativo variado que ressalta em congruência a exacerbação do individualismo, do consumismo, da ética hedonista, a fragmentação do tempo e espaço, marcados pelo desenvolvimento de formas tecnológicas de vida que favorecem um enorme fluxo material e imaterial, acarretando num permanente descarte das classificações e das fórmulas. Alguns autores destacam seu lado ambíguo, multiforme (BAUMAN, 2007), outros o fim das metanarrativas (LYOTARD, 1979), ou a reflexividade dos indivíduos (GIDDENS, 1991), outros ainda a tendência política e cultural neoconservadoras, com vistas a

⁶⁵ A globalização é aqui entendida como um processo de aprofundamento da integração econômica, política, social e cultural, admitindo que esse processo suporta os indivíduos e grupos que se opõem à globalização, e à outras formas políticas, sociais e culturais hegemônicas e que fazem uso da integração transcultural para se organizarem em movimentos contracultura. Esse processo se impulsionou pela produção, disseminação e instantaneidade tecnológica dos meios de comunicação e transportes.

combater os ideais iluministas (HABERMAS, 1984), associando a pós-modernidade a uma “lógica do capitalismo tardio” (JAMESON, 1996).

Essa divergência de posturas expressa o caráter multifacetado da realidade atual, uma vez que à medida que as configurações sociais anunciadas pelos ideais e valores iluministas para a modernidade se espalham⁶⁶, estabelecem relações dialéticas não redutíveis à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional, com outras ideologias, diretrizes, crenças, estabelecidas por padrões culturais e posições sociais particulares geograficamente localizadas e simbolicamente delimitadas, gerando potencialidades cognitivas individuais múltiplas. Afinal, o contato se dá num tempo e espaço descontínuo, aleatório e permeável, porque transita por diferentes meios, canais e mídias atravessando assimetricamente *o aqui e o agora*. O mercado, o consumo e a mídia, além da família e da escola, se mostram como instâncias mediadoras desses nexos, porque mobilizam as práticas individuais e atuam no sistema mimético humano, pelo seu potencial estético, volitivo e marcador de linguagem, de diferenças e de distinções sociais, que são mais abertos à programação durante a infância, quando a recursividade do corpo está sendo esculpida e delineada, gerando disposições fundamentais para a agência do indivíduo.

Assim, as interconexões entre os múltiplos sentidos, que mobilizam emoção e razão, inconsciência e consciência, são orientadas por meio de como os sentimentos são atravessados pelos pensamentos, e de como os pensamentos são permeados pelos sentimentos, e estes acontecem a partir dos e nos processos volitivos. Essa vontade não acontece na ausência de relações sociais que a potencializem, sendo a vontade inicialmente social e interpsicológica, para, aos poucos, tomar a dimensão intrapsicológica. Na análise de Molon (2003) sobre Vygotski, o “sentido, o sentimento, o pensamento e a vontade – que formam a tríplice natureza social da consciência – são historicamente constituídos no contexto ideológico, psicológico e cultural, considerando o biologicamente constituído” (p. 94).

As necessidades, por sua vez, se integram entre si, formando os “motivos”, e cada motivo é uma combinação particular de sentidos subjetivos, organizados nas mais diversas áreas de atividade humana (GONZÁLEZ REY, 2000). O pensamento é gerado, em grande medida, pela motivação, lembrando que as palavras “motivação” e “emoção” têm a mesma origem latina: *movere* ou “mover”, implicando, portanto, necessariamente,

⁶⁶ Não pretendo com isso afirmar que tais ideais tenham se tornado um organismo vivo autônomo e autorregulador, os jogos de poder investidos nas articulações desses ideais serão trabalhados mais adiante.

atividade, como uma mônada. Por outro lado, como afirmam Oliveira e Rego (2003), a afetividade humana também se constitui na relação com vários outros componentes psicológicos e intelectuais. Assim, para poder emocionar-se, motivar-se, o indivíduo humano precisa ter também memória, pensamento, imaginação, planejamento, conhecimento, linguagem, conceitos, significados, sentidos, percepção, atenção, atividades próprias ao córtex pré-frontal, que se alimenta do Sistema Límbico, pelo circuito de recompensa.

Para o homem bem calcular e planejar o seu traçado de existência no mundo é preciso captar, pela ordem dos sentidos, os dados que compõem essa suposta equação – portanto, os sentidos precisam estar bem diligenciados – e confeccionar na ordem da emoção os núcleos essenciais de fundamentação teórica de sua existência. Pois não é na razão de viver que o homem perfaz seus princípios e, sim, na emoção de viver que encontra sentido nas coisas (LOOS & SANT’ANA, 2007). A razão de viver é a explicação das faculdades intelectuais acerca das emoções que vitalizam o ser, nada mais. E isso não significa que a emoção de viver não seja ao mesmo tempo a razão de viver, apenas uma é que gera a outra e não o contrário: sem emoção de viver não há razão de viver; sem razão de viver, perdeu-se, primeiramente, a real emoção de viver.

Esse conteúdo da emoção, no entanto, se faz na relação concreta com o contexto no qual estamos inseridos, quer nos seja favorável quer não. Afinal, como lembra Appiah (1998) a identidade afro-americana, como a quilombola, a indígena, a feminina, a homossexual, são principalmente moldadas pela sociedade e pelas instituições nacionais, não foram construídas sozinhas dentro de cada comunidade, ou seja, cada grupo faz suas escolhas, cada indivíduo constrói sua *illusio*, mas não são eles que determinam as opções entre as que escolhem. Desse modo, podemos observar que as distinções entre criadores de gado, agricultores, donos da terra e negros de verdade, não é uma mera fabulação individual ou do grupo, respondem à todo um aparato de constrangimento estrutural, que fora interpretado e ressignificado de forma própria e particular por esse grupo de negros rurais.

Por isso, como lembra Le Goff (1997) tornar-se “senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (p. 26), sendo que “... a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder” (p. 36). Desse modo, a condição para a apreensão do

significado do passado, das crenças e valores culturais está na possibilidade de conseguirmos relacionar aquilo que tentamos compreender com a nossa experiência, produzindo assim um mosaico eletivo entre os horizontes e os elementos destes.

Assim, uma das formas mais eficazes dessa dominação simbólica é que ela busca se apropriar dos elementos que contemplam a motivação e os interesses dos indivíduos, das pessoas, como a cultura e a tradição, ou seja, os elementos que afetivamente nos tocam e ativam em nós a vontade em participar, a sensação de estar à vontade, de pertencer, de ser autêntico e de estabelecer nexos e sentidos a partir dos acontecimentos ao qual estamos expostos. É nesse sentido que o termo “afinidades eletivas”, abre possibilidades para a compreensão de realidades e relações complexas, pela superação de um reducionismo “correlacionista”, uma vez que permite que os sentidos erigidos, disputados e compartilhados pelos indivíduos sejam vistos tanto como um *opus operatum* quanto como um *modus operandi* da realidade, numa dialética incessante e sem destino assertivo.

A inspiração adveio do uso que Max Weber (2003) lhe confere no século XIX, dando-lhe o *status* de conceito sociológico, ao estudar a relação dos interesses de classe, as visões de mundo dos indivíduos, as doutrinas religiosas e as formas de *ethos* econômico, mantendo uma ideia de escolha recíproca e de atração, que Goethe (2009) já introduzira, mas desfazendo-se da teleologia da novidade. Além disso, ele foge ao reducionismo e determinismo de associações de causa e efeito, ao relativizar a importância e a multiplicidade de sentidos envolvidos nas ações sociais, assim como Charles Taylor (1980).

Desse modo, é na esteira de Weber (2003), preocupado com o sentido ético e moral que impulsiona os indivíduos de forma ontológica a elegerem o capitalismo, enquanto nexos norteador de ações, pelas afinidades entre essa estrutura lógico-instrumental e o *ethos* produzido pelos protestantes, que busco entender as afinidades de sentidos que orientam as práticas identitárias e voltada ao consumo entre os Kalunga. Uma vez que, o consumo enquanto lógica estrutural do mercado para se objetivar enquanto instância reprodutora de suas diretrizes necessita satisfazer ontologicamente os anseios individuais, ou seja, precisam contemplar suas *illusio*, caso contrário, seu potencial mimético não é direcionado para sua prática e reprodução. Pelo contrário, é provável que adote atitudes subversivas sustentando diretrizes heréticas.

Do mesmo modo que Weber (2003), então, busco entender as relações de sentido entre as diretrizes históricas produzidas para regulamentar o potencial mimético

Kalunga, que se relacionam à sua cultura, às diretrizes estatais e ideológicas voltadas a definir os rumos do reconhecimento de sua identidade, de modo a gerar seu (re)encaixe ou não na economia de mercado. Ao que tudo indica, tais diretrizes, na atualidade têm gerado um momento propício para práticas de consumo e de produção da diferença, apesar de no passado se estruturar em torno do não reconhecimento, pela universalização do embranquecimento, que se camufla na ideologia da democracia racial. Tais diretrizes universalistas condicionaram o não reconhecimento de suas identidades particulares, gerando situações de discriminação, opressão falta de oportunidades que geram ou a marginalização ou a inclusão periférica no sistema social.

Os conflitos advindos da inarticulação entre esses sentidos, portanto, incorrem no que Taylor (1998) chama de não reconhecimento ou falso reconhecimento desses grupos “invisibilizados” e marginalizados. Tais tensões se colocam em um nível epigenético e psicológico, se manifestam na construção identitária em termos de insegurança, de sofrimento psíquico, de perturbações psicossomáticas, de depressões nervosas, *stress* que levam a impossibilidade de emancipação e de autonomia individual, nos termos racionalistas. Como as implicações da instrumentalização da ética e da moral se dão na interioridade do indivíduo, em sua *illusio*, ou seja, no modo como este expressa sua identidade, ao contrapor seu Id, Ego e Super Ego, a derrocada do instrumentalismo universalista, se torna difícil de ser deflagrada, e mesmo percebida, uma vez que gera uma alienação à segunda potência, como afirma De Gaulejac (2007).

Assim, os efeitos do falso reconhecimento dificilmente se tornam conscientes, uma vez que se manifestam enquanto um inconsciente implícito, que nunca têm possibilidade de serem explicitados, já que não há espaço para o diálogo e a verbalização de tais conflitos, que são recalçados. A consequência é a perpetuação das desigualdades em prol da ocultação da diferença, uma vez que esses grupos continuam se perpetuando, entre a reprodução de seu sentido ontológico, descredenciado pelo sistema e pela reprodução hegemônica do pensamento funcional–instrumentalista, que não dominam, mas que os impelem.

Desse modo, como nos lembra Habermas (1984) ao sistematizar a análise weberiana sobre o estabelecimento da modernidade, as afinidades e os contrastes de desenvolvimento entre o sistema capitalista, o núcleo familiar e o Estado Moderno – onde devemos adicionar especial interesse pela participação da escola e da mídia –, é que estabelecem a estrutura de manifestação do racionalismo na emergência da

modernidade, fundando as possibilidades de conexões de sentidos em cada indivíduo que emerge em cada grupo humano.

Assim, de acordo com o desenvolvimento, abrangência e força de cada uma dessas instituições e das afinidades de sentidos (*sinnhaftigkeiten*) entre suas diretrizes e as pulsões de sobrevivência de cada mônada psíquica/afetiva e individual, que vai se constituindo nesse jogo de buscas, constrangimentos, frustrações e satisfações que a socialização impõe, é que podemos compreender como se deu as formas de racionalização e institucionalização⁶⁷ das esferas culturais, em cada contexto; bem como os parâmetros e as diretrizes, que os indivíduos mimeticamente elegeram para orientar os aspectos subjetivos da sua personalidade; além das disposições de comportamento e as orientações de valores típicos da conduta metódica de vida; e também as possibilidades de existência e perpetuação dos estilos de vida de contraculturas e/ ou de minorias.

Diferente do contexto de onde emergiram os elementos necessários ao desenvolvimento da universalidade emancipatória iluminista, portanto, encontramos em todo o planeta diferentes estágios e termos de desenvolvimento, alguns inéditos e exclusivos a determinado local e conjuntura, variando ao redor do mundo, de acordo com os contextos sócio-históricos, econômicos e políticos, exercendo, cada qual diferentes relações de forças nessa regulação mimética e volitiva, como exemplificaremos com o caso brasileiro, a partir da gênese quilombola.

Desse modo, é possível encontrarmos ao mesmo tempo, em todo o planeta sistemas políticos que resistem e negam ideais de cidadania, como o Irã e a Coreia do Norte. Em outros o fim de regimes totalitários deixam como herança para as diferentes etnias que as compunham no passado, o desafio da reconstrução e convívio étnico, como no Iraque, no Egito, na Tunísia, entre outros países que participam da Primavera Árabe. Também nos deparamos com diversas formas de religiosidades, dentro e fora das

⁶⁷ Ele indica as três fases de racionalização ocidental, primeiro cultural, no qual as esferas culturais de valor se diferenciam das visões de mundo da tradição metafísico-religiosa transmitida pela herança grega e judaico-cristã, posteriormente com a racionalização da sociedade, onde cada esfera cultural assume um forma institucionalizada. Os valores da ciência e tecnologia se cristalizam na empresa científica, representadas pelas universidades e academias e passaram a se reproduzir de acordo com a racionalidade cognitivo-instrumental, a arte e a literatura, resumida pela empresa artística, responsáveis pela produção, distribuição e recepção de arte bem como a mediação da crítica da arte, seguiram uma razão estético-expressiva, enquanto o direito e a moral, consecutivamente objetivados pelo sistema jurídico e a congregação religiosa, assumiram uma orientação prático-moral. E finalmente, a racionalização também inclui aspectos da personalidade, caracterizado por disposições de comportamento e orientações de valores típicos da conduta metódica de vida, e também dos estilos de vida da contracultura (Habermas, 1984, p. 165-167; 237-240).

democracias ocidentais, algumas delas fundamentalistas e totalitárias, com tendências agressivas, xenofóbicas, terroristas e/ou isolacionistas, como os mórmons nos Estados Unidos, ou o Talibã no Afeganistão, ou ainda o Candomblé no Brasil, ou ainda os movimentos neofacistas em todo o mundo. Em outros ambientes, há manifestações de pluralismo sexual e afetivo, como o movimento GLBTT⁶⁸, além da emergência de migrantes, como os latinos nos Estados Unidos, ou os africanos na França; e/ou minorias como judeus, negros, indígenas e mulheres⁶⁹ que ressignificam a memória⁷⁰ e/ou o corpo, balizando-se em sistemas de práticas performativo identitárias, algumas ultrapassando fronteiras espaciais e temporais de identificação, como o movimento *Queer* e o movimento quilombola, por exemplo.

Desse modo, onde há elementos e realidades eletivamente afinadas com os ideais iluministas, produzem situações, motivações, pensamentos e ações mais próximas ao que os ilustrados ambicionaram. Em ambientes muito diferentes, tais ideias se ressignificam e se reestruturam à luz dos valores locais, de forma única em cada indivíduo, de acordo com sua posição social e consciência acerca de seu papel, ou seja, de seu sistema cognitivo, mas também de como tais diretrizes se associam com seu sistema emocional, já que este impulsiona a cognição, pela motivação e atenção.

Logo, não se trata, meramente de uma imposição ideológica, do tipo dominação, como em Weber (2003), obediência, como em Durkheim (2002) ou ainda alienação, como em Marx (1988), embora essas situações concorram de fato para a estruturação dos pensamentos e das práticas dos indivíduos, é preciso que estes se sintam atraídos de

⁶⁸ O movimento dos homoafetivos utilizam tal acrônimo para indicar os Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transsexuais, havendo ainda a possibilidade de representar outras orientações sexuais e afetivas, como os interssexuais, entre outros. Cada país adota uma sigla diferenciada.

⁶⁹ Para Susan Wolf (in: TAYLOR, 1998) existem especificidades quanto ao caso das mulheres, já que o seu reconhecimento ocorreu há muito tempo, portanto, enquanto grupo não estão remotamente ameaçadas com o risco de aniquilação enquanto grupo social distinto. A questão em relação às mulheres é que sua diferença e identidade são postas ao serviço da opressão e da exploração. Logo, os problemas em relação ao reconhecimento das mulheres dizem respeito ao reconhecimento de suas qualidades, habilidades, talentos e interesses limitados aos papéis que o seu sexo lhes confinou, e os valores e capacidades envolvidos nas atividades tradicionalmente associadas às mulheres e os modos em que a experiência e a atenção podem desenvolver e não limitar suas habilidades intelectuais, artísticas e profissionais em outros contextos.

⁷⁰ Refiro-me a “memória social” compreendida como todo conhecimento do passado partilhado por um grupo e por ele validado como conhecimento verdadeiro ou passível de ser transacionado, remeta-se ele a um passado presumidamente testemunhado (expresso seja por um registro físico fixado, seja por um relato transmitido) ou a um momento fundacional (da origem das coisas). A memória social porta o sentido de existência contemporânea e que conduz o sentido de continuidade histórica (CHAUI, 1995). Essa formulação acolhe tanto a memória mítica quanto a memória histórica, em uma tentativa de superar os conflitos sobre mito e história, levando em consideração o pressuposto de Sahlins (1990) que defende que as pessoas de determinada cultura também “representam” suas interpretações do passado no presente em que vivem, sendo que estas interpretações podem comportar certa compreensão e vivência de sua história atravessada ou não por determinados mitos daquela cultura e suas concepções de tempo e espaço.

alguma forma por essas estruturas ideológicas, e que elejam seus atributos como objetivos a serem alcançados, como uma *illusio*, reproduzindo a essência ideológica em suas práticas cotidianas, em seus sentimentos e pensamentos, dando continuidade ao ciclo da estruturação de forma ontológica.

Como retiramos a máscara cognitiva da subjetividade, a articulação desse processo de estruturação envolve compreender a incorporação dos saberes em termos microfísicos e nanofísicos, ou seja, a partir da aprendizagem individual que é alimentada por um sistema energético, habilitado pelo arbítrio da mimeses estética e afetiva, que produziram suas disposições epigenéticas e sinápticas, a partir do contato com o mundo material e sócio-afetivo, bem como do acesso aos saberes socialmente construídos. Assim, assumo que à medida que as configurações sociais, expressas pelos ideais e valores iluministas para a modernidade, se espalham, estabelecem relações dialéticas não redutíveis à determinação causal direta ou à “influência”, no sentido tradicional, como já pontuou Löwy (1985), com outras ideologias e nexos erigidos dos padrões culturais locais e com as potencialidades miméticas individuais.

Desse modo, novas práticas e crenças são mimetizadas num jogo de reconfiguração de disposições sinápticas e neuronais ativadas pelo arbítrio da memória, da imaginação, da criatividade, dos desejos, dos afetos que a experiência e a rotina prática de nossas vidas ajudaram a lapidar. Como essas novas aquisições interagem, se sobrepõem ou se submetem uma à outra, é, portanto, delimitado pelo que Bourdieu (1989) chama de *habitus*, ou seja, a consciência que conseguimos ter diante do rol de constrangimentos e oportunidades materiais, afetivas, sociais, culturais e simbólicas ao qual estivemos expostos. Assim, as vivências e trajetórias individuais arquitetam e edificam as disposições internalizadas por cada indivíduo, que passam a orientar sua conduta no presente e no futuro.

As frustrações, as alegrias, os medos e as tristezas que sentimos ao longo de nossa existência dão conteúdo a essa mônada psíquica que orienta nossas ações, pensamentos, nossas manias, nosso gosto, nossos tabus, bem como nossa identidade mimética, ou seja, os contornos de nossa atenção, interesse e motivação que ultrapassam o domínio consciente e reflexivo. Por isso, não conseguimos apenas com a força da vontade alterar nossa personalidade, ou nossos gostos, trejeitos e habilidades. É preciso que haja uma disposição mimética, algum tipo de conteúdo, imagem, sentimento ou lembrança, e mesmo cheiro, alguma memória implícita, para que a atenção e a motivação se estabeleçam, para então a ação e a cognição atuem.

Assim, para que a informação seja processada, comparada, calculada requer a atenção a um estímulo inicial e o armazenamento da representação desses estímulos na memória até que sejam encontradas novamente (RENSINK, 2000), essa é a função dos eoneurônios, que possibilitam os *insights*. Qualquer fator que interfira na manutenção dessa representação altera as possibilidades cognitivas sobre aquela informação, onde as emoções facilitam a captação automática da atenção (ROTHERMUND, GAST, & WENTURA, 2011), pela atuação dos neurônios espelhos, que possibilitam a mimesis, como vimos.

Na perspectiva da neurociência social, o que comanda esse processo da atenção, é a articulação de diferentes áreas cerebrais, que inclui a amígdala, o córtex cingular, o córtex pré-frontal, a ínsula, entre outras, por meio de conexões sinápticas, entre os diferentes neurônios que conectam tais módulos cerebrais. Para eles, é irreduzível que para que a atenção ocorra seja necessária a atuação do cérebro emocional, do qual a amígdala faz parte, enquanto que as outras áreas do neocórtex estão associadas à cognição racional, como afirmam Graham, Devinsky, & Labar (2006), Lee, Milton, & Everitt (2006), Bear, Connors, & Paradiso (2002), entre outros.

Desse modo, a integração emoção/razão se dá em um nível fisiológico e psíquico, na medida, que vincula atenção vegetativa, atenção seletiva e atenção emocional, que envolvem a recordação de momentos vividos, que provocaram sensações específicas de felicidade, tristeza, prazer, raiva ou qualquer outra, envolvem, portanto, estruturas responsáveis pelos aspectos de avaliação, experimentação ou de expressão de uma emoção gerada internamente, de acordo com a modulação epigenética.

Assim, observamos que toda aprendizagem, ou seja, a “alteração relativamente duradoura de possibilidades de comportamento através da experiência” (THOMAS, 1983), só se deflagra mediante a seleção de respostas (atenção e motivação) adequadas para determinados estímulos. Essa resposta que se inicia com a atenção, catalisa o processamento das informações, ordenadas por um arbítrio motivacional, que estabelecem a velocidade, a intensidade e mesmo a permanência maior de retenção dos conhecimentos no processo de aprendizagem. Uma vez habilitado para o aprendizado, um conjunto de processos motores associados com a prática ou a experiência, conduz à mudanças relativamente permanentes na capacidade para executar a performance habilidosa como aponta Schmidt (1993).

A aprendizagem então se dá em nível intelectual e motor, como vimos pela atuação dos neurônios espelhos e eoneurônios que tornam a mimesis e os *insights* possíveis. Tal processo de mimesis advém, basicamente, do processamento de informações, que pode ser entendido por meio do mecanismo de percepção. Sua atuação ocorre, por sua vez por meio da captação dos sinais e dos estímulos externos; do mecanismo de programação, que promove o desmembramento e a decodificação dos estímulos anteriormente percebidos; do mecanismo de decisão, que gera as respostas; fenômeno que também ocorre na aprendizagem motora.

A motivação, então, é um fenômeno intrínseco, pelo qual o indivíduo ‘escolhe’ prestar atenção em um objeto, signo, som, ação, movimento entre uma gama ampla de estímulos, e pelo qual realiza ações com graus variados de intensidade. Os motivos que conduzem uma pessoa geralmente são inconscientes, mas podem se tornar conscientes, dependendo do autoconhecimento e da reflexividade do indivíduo, como vimos, pelas dinâmicas entre o consciente condicionado e o inconsciente calculado, que são especialmente explicitados pela linguagem verbal, como advoga a psicanálise.

Autores como Cratty (1984) associam essas motivações às necessidades, compondo uma vasta lista delas (“lista de necessidades de Murray”), outros ao sucesso. O prazer, no entanto, é provavelmente o consenso entre todas as áreas do saber como sendo uma constante necessidade do ser humano, pela sua atuação no sistema de recompensa, como vimos, onde a ludicidade apareceria como um modo de suprir tal carência e como fator motivacional. Assim, na esteira de Lacan (1999) reconhecemos a irreduzibilidade do bloqueio produzido pelo campo do inconsciente, do sexual e do pulsional aos processos de autorreflexão e de consciência.

Seria esse processo de encontro entre consciente e inconsciente, o motivador do intenso comando de controle da subjetividade, enquanto, instância psíquica nas sociedades eletivamente racionalizadas, por meio do que ficou conhecido por processo civilizador⁷¹, como avalia Elias (1994). Na medida em que o aprendizado se deflagra, novas estruturas psíquicas são adicionadas a esse *id*, para usar a linguagem freudiana, que em sua incessante busca por prazer, luta contra o ego, que se desenvolve a partir das

⁷¹ Elias compreende o processo civilizador baseado na ideia de configuração social. Nessa perspectiva, os indivíduos são interdependentes e se desenvolvem a partir das configurações sociais que formam uns com os outros, se encontram em constante mudança, a partir de dinâmicas próprias, através da sociogênese e da psicogênese, ou seja, da direção das sociedades ao longo de sua história, onde estas constituídas por indivíduos passam por um processo civilizador que molda seu comportamento aos padrões prevaletentes, que por sua vez se desenvolveram a partir de um processo civilizador social.

frustrações que a realidade impõe, e que ainda se automatiza na figura do superego, que dita como esse id deve ser controlado pelo ego.

Assim, em um contexto de inarticulação ética predomina o medo, a raiva, a frustração e a angústia, que advém desse processo conflituoso da formação de personalidade e da composição de ações e práticas, que delimitam a passagem da consciência individual para a coletiva. A formação de consciência e reflexividade (racional), portanto, costumeiramente se vale de mecanismos de defesa para gerar estabilidade emocional que vão desde compensação, deslocamento, fantasia, formação reativa, introjeção, negação, projeção, racionalização, repressão ou recalque, sublimação, progressão, fixação e regressão, entre outros.

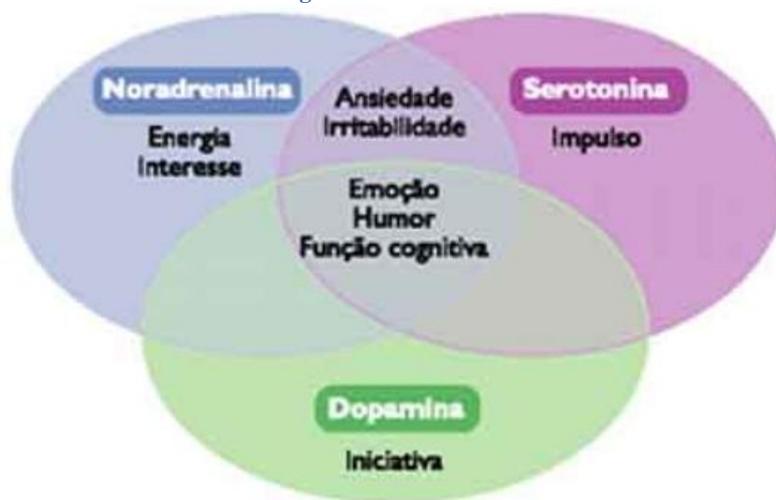
Essas estratégias individuais de existência social interferem na forma como a atenção e a motivação se despertam, uma vez que orientam a *illusio* individual, ao refletirem sua concepção valorativa e hierárquica de bem. Logo, a hierarquia ocorre não em prol do cálculo racional das consequências e sim da mimesis dos conteúdos desde já valorados em uma dada cultura ou comunidade, essa é uma reflexividade prática, volitiva e ontológica, para além da noção de reflexividade cognitiva da tradição humanista e racionalista, que Domingues sintetiza em seu artigo intitulado “Reflexividade, Individualismo e Modernidade” (2002).

Essas evidências permitem compreender que os agentes sociais são históricos, determinados socialmente, imersos em um universo social fora de seus controles, não existindo uma unicidade do ser constante no tempo e espaço, capaz de garantir uma ordenação dos acontecimentos e de dar um sentido racional e consciente às ações individuais, que a tradição científica tem chamado de reflexividade. As ações não seguem uma linearidade progressiva e de causalidade, que se concentre e dê sentido a todas as “escolhas” de uma pessoa, não há um todo coerente, coeso e atado por uma cadeia de interrelações, como pressupõe o *homo economicus*, presente em tantas abordagens científicas.

Tal construção é realizada *a posteriori* (pelo pesquisador ou pelo próprio indivíduo) por meio da observação das trajetórias individuais nas quais é possível a objetivação do *habitus*, configurado como resultado estável, mas não imutável, do processo de interiorização social e de incorporação de identidade. A partir daí, é possível apreender como cada indivíduo durante o processo de socialização elege qualitativamente os valores que constituem sua concepção de bem viver, bem como os meios para se alcançar esse estado mediante os constrangimentos estruturais. Só assim,

compreenderemos as distinções entre negros de verdade, donos da terra, agricultores e criadores de gado.

Figura 21 - Neurotransmissores



Fonte: <http://www.santalucia.com.br/neurologia/depressao/depressao3-a.jpg>

Para que haja a plena atuação dos neurônios espelhos e econeurônios, bem como a ativação de dopamina, serotonina e noradrenalina, entre outros neurotransmissores, que permitem a mimeses e a aprendizagem, assim como a lembrança e o esquecimento, ou seja, para que novas conexões se formem e para que os vínculos entre as redes sinápticas já existentes se intensifiquem, se multipliquem, se diversifiquem, se plastifiquem é necessário que o indivíduo seja motivado pelo seu sistema emocional, estimulado por alguma indumentária, signo ou/e sentimento (especialmente medo e o prazer), sendo ele o impulso despertador da atenção (veja figura acima). Para que uma relação dessa complexidade se explicita é preciso levar em consideração uma amplitude de afinidades eletivas de sentidos. Como salientamos, esse conceito se realiza pela interveniência da mediação, interação, da fusão, da metamorfose, para Löwy (1989)

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

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

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

O conceito de “afinidades eletivas”, logo, pretende explicar a formação desse cenário diverso de intercâmbio de elementos, valores e símbolos, que, por meio de fronteiras cada vez mais fluídas, admitem trânsitos, fluxos, e ressignificações constantes, demonstrando que houve uma alteração dos ideais originais do projeto da modernidade em muitos locais, especialmente porque estes marginalizam a importância dos afetos, da cultura e da tradição, como instâncias reguladoras da realidade, o que possibilitou o reencantamento na cultura, e a eleição do particularismo como um objetivo universal.

Assim, o intuito dessa seção é compreender como se dá a montagem de esquemas de percepção miméticos que dialoga com a cultura Kalunga, que vão delinear as ações e preferências desses indivíduos frente às novas dinâmicas inseridas na

comunidade, especialmente no que se refere à identidade e ao consumo. Por isso, busco compreender como a ideologia iluminista é interpretada e implementada pela política, pela academia, pela religião, pela escola, pelo mercado de trabalho, pela família no contexto brasileiro, visando compreender como esse processo cria condições para o surgimento das comunidades que se sustentam na atualidade sob o ícone étnico–quilombola. O intuito é apreender as afinidades de sentidos entre as práticas e os discursos Kalunga, por um lado, e os nexos e as relações de poder macroestruturais historicamente constituídos no que se refere ao tratamento dos grupos étnicos no Brasil, por outro, no período pré-reconhecimento constitucional, o que inclui avaliar o contexto regional de surgimento e de constituição das comunidades quilombolas, a partir da consolidação do movimento negro e das estratégias adotadas pelos moradores da atual comunidade Kalunga frente às deliberações institucionais.

CAPÍTULO 1

DA ESCRAVIDÃO, AO EMBRANQUECIMENTO

Tanto a memória social Kalunga quanto a formação histórico-brasileira são aqui utilizadas como dados para composição do *habitus* Kalunga e consequente compreensão da identidade e da territorialidade Kalunga. No entanto, é preciso considerar que quando há fronteiras simbólicas objetivadas pela diferença, não se deve considerar os grupos em si como as unidades referenciais desta busca, já que “grupo” – ou “comunidade”, ou ainda “sociedade” – não tem extensão empírica e varia de acordo com tempo e espaço, às vezes é tão somente uma comodidade jurídico/teórica para lidarmos com certas realidades sociais. Este é um problema que se põe no desenvolvimento da etnografia, do trabalho de campo de um sociólogo junto a um grupo étnico, pois quase sempre as unidades significativas para as relações travadas dentro de um coletivo são as famílias, as linhagens, as casas, como no caso da comunidade Kalunga.

Entretanto, como as condições de “escolha” para simbolização e valoração dessas instituições se fazem a partir dos arbítrios ideológicos macroestruturais, como ponderamos, busco avaliar nesse capítulo, de forma genealógica a atuação ideológica e política das instituições responsáveis pelo encaixe e desencaixe desse contingente de camponeses negros no Brasil, desde o período colonial, a partir dos primeiros contatos com os ideais iluministas que acelerou o processo de transposição de sentidos ontológicos, para uma ética fundada num pensamento funcional–utilitarista, gerando conflitos identitários nesses moradores, que se formalizam atualmente com base em sua etnicidade, pelo termo remanescente de quilombo, tendo como norte para produção de seus sentidos uma inspiração tanto ontológica quanto empírica.

Esse capítulo, portanto, trata de compreender as diretrizes institucionais e ideológicas que orientaram a organização social do negro no Brasil desde a diáspora africana, especialmente a partir do infiltramento dos ideais iluministas no Brasil que patrocinou a diferenciação das visões de mundo da tradição metafísico-religiosa, transmitida pela herança grega e judaico-cristã, institucionalizando cada esfera cultural⁷². E também a racionalização da personalidade, caracterizada por disposições

⁷² Os valores da ciência e da tecnologia se cristalizam na empresa científica, representadas pelas universidades e pelas academias, e passaram a se reproduzir de acordo com a racionalidade cognitivo-

de comportamento e orientações de valores típicos da conduta metódica de vida, especialmente o controle sobre os estilos de vida da contracultura, que no caso do Brasil se expressa pela afrodescendência, primordialmente.

1.1 – ILUMINISMO E SISTEMAS IDEOLÓGICOS NO BRASIL COLÔNIA

No caso do Brasil, o acesso aos ideais iluministas estiveram antagonicamente condicionados à sustentabilidade da empresa colonizadora e escravocrata portuguesa até os séculos XVIII e XIX. Com marcante influência do Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo), que em 1773 aboliu a escravidão indígena, findando as distinções entre cristãos–novos e velhos durante o reinado de Dom José I. No entanto, os negros ainda não eram considerados seres humanos pela Igreja Católica, nem cidadãos pelo Estado. Em 1759 preocupado com os avanços da Igreja, o marquês instituiu também a expulsão dos jesuítas, delimitando os contornos do universalismo e da secularização, agora as línguas nativas foram extintas, negros e índios devem falar apenas português, sob o risco de punição severa em caso de contravenção.

A atuação do Estado português passava a receber menos influência da religião, seguindo a tendência iluminista, mas era motivada pelos interesses da Coroa portuguesa e suas ambições mercantis, sendo a noção de direitos e políticas reservados aos cidadãos portugueses e não apátridas como os africanos e demais afrodescendentes. Com a colonização, a manutenção do mais antigo Estado–Nação da Europa se complexificava, uma vez que a homogeneidade étnico–cultural e histórica se alargava na composição dos habitantes sob sua tutela, a postura inicial adotada era a da segregação⁷³ e da submissão dos não portugueses, como indígenas, africanos e afrodescendentes, à sua composição cultural, sem, no entanto, garantir–lhes e respaldar–lhes os mesmos direitos e privilégios.

instrumental, a arte e a literatura, resumida pela empresa artística, responsáveis pela produção, distribuição e pela recepção de arte bem como a mediação da crítica da arte, seguiram uma razão estético-expressiva, enquanto o direito e a moral, consecutivamente objetivados pelo sistema jurídico e a congregação religiosa, assumiram uma orientação prático-moral.

⁷³ No caso do Brasil, há uma especificidade em relação aos termos dessa segregação, que diverge em relação à situação de outros países colonizados, como os Estados Unidos, que ultrapassa as divergências em relação aos interesses de exploração, como no caso de Portugal, ou de povoamento, como no caso da Inglaterra. Segundo José Murilo de Carvalho, em os Bestializados, há elementos da cultura portuguesa, como a colonização dos Mouros no século VIII que são cruciais para a compreensão das relações travadas entre os colonos e a população nativa brasileira e os africanos e afrodescendentes, que delimitaram o tom da miscigenação, o que não ocorre no caso inglês.

A situação de exploração e desprivilegio que predominava na colônia, com a cobrança de impostos abusivos, abrem precedentes para os ideais iluministas. Os principais levantes ilustrados são representados pela Inconfidência Mineira (1783–1789), cujo líder era Tiradentes e pela Revolução Baiana ou Conjuração dos Alfaiates (1798), cujo líder era Cipriano Barata e Luis Gonzaga das Virgens. Ambos tratavam especificamente da abolição da escravatura, com a participação de inúmeros mulatos. Entre outros influentes podemos citar: José de Alencar, Anísio Teixeira, posteriormente com Lourenço Filho, Fernando de Azevedo, Monteiro Lobato, Hermes Lima, Gilberto Freire, Paschoal Lemme, Afrânio Peixoto, dentre outros.

A partir dessa influência iluminista o Brasil embarcou no bojo de um ambíguo processo de libertação, constituídos e contextualizados pelas dubiedades entre burgueses e latifundiários escravistas; entre os embates dos ideais de cultura e educação “humanistas” e tecnicistas. Esse embate de posturas e diretrizes ainda fora marcado pelas costumeiras indistinções entre público e privado, que refletia os contrastes da realidade colonial, paternalista, escravista e tradicional, com o “dinamismo da Métropole” que buscava a construção do Estado-nação brasileiro, enquanto processo político-cultural articulado com o próprio avanço do Capital e com os valores modernizantes. Essa exigência era em decorrência das mudanças ocorridas em escala mundial na estrutura socioeconômica de cada país, especialmente após a Revolução Francesa. No entanto, o Brasil buscou incorporar o liberalismo europeu sem rupturas, tentando conciliar as leis penais, a escravidão, o militarismo e a religiosidade.

1.1.1 – Família, Escola e Cultura no Brasil Império

A família aristocrata era a responsável pela educação, diante da fraca atuação estatal. Os professores eram trazidos dos países europeus por elas, de forma que a distribuição de escolas se tornou desequilibrada, uma vez que as famílias e vilas mais abastadas tinham maior acesso à educação. Mas, lentamente os ideais iluministas entravam no país. O conhecimento e a profissionalização se difundiram com maior ênfase, a partir da chegada da família real na colônia em 1808, após a invasão de Napoleão Bonaparte. Esse incentivo educacional, no entanto, visava suprir a demanda de necessidades da família real, o que indica que nada tenha sido feito para a educação das massas, quanto menos para a educação dos negros, como reflete a Constituição de 1824.

Apesar da primeira Lei de Diretrizes e Bases de 1827 ter instituído que todas as cidades, vilas e lugarejos tenham que ter escolas, ao estabelecer a descentralização da administração do ensino para as províncias, intensificou as disparidades regionais, entre centro e periferia, litoral e sertão, entre urbano e rural e secundarizou o não acesso dos negros à educação. Além do mais, a partir do século XIX, as autoridades privadas e públicas buscaram limitar o espaço público ao negro, por meio da repressão e do controle realizados pela Polícia, prevenindo as rebeliões escravas.

Tais paradoxos permitiram que as influências iluministas chegassem sob a forma daqueles princípios universais mais esparsos e abstratos que viajaram no tempo, em momentos históricos distintos e distanciados de sua fonte de origem e de manifestação imediata. As teorias sociais que sustentavam o ideário da antropologia com Tylor (1871) de que a cultura material e a simbólica relacionam-se com a construção do sentido de nossa vida social e individual, assim como também com os artefatos que nos permitem sobreviver e reproduzir de maneira ampliada as possibilidades de vida em sociedade, disseminavam a ideia de civilização. Desse modo, seria esse agregado de traços universais que definiriam a humanidade, enquanto que a diversidade cultural perduraria apenas pela possibilidade de isolamento.

Por esses empenhos de universalizações ‘desigualitárias’, que não valorizavam a cultura do ‘outro’, a inspiração iluminista do ideal da modernidade disseminou a restrição da particularidade enquanto tema de interesse. A satisfação da dignidade humana se daria com a descentralização da ideia de providência divina em prol da afirmação excessiva da autonomia da razão frente a outros domínios de saber como cultura e tradição. Nesse ideário, o intuito era que a tradição e as diferenças se tornassem secundárias diante das demandas universais e racionais do mercado e da sociedade, uma vez que a cultura aprisiona o indivíduo à apenas uma maneira de ver e interpretar o mundo, sendo a Razão e a ciência as libertadoras dessas amarras dos indivíduos, que impedem a autonomia individual e conseqüente satisfação da dignidade humana.

A crença era de que a objetividade da Ciência colonizaria todas as esferas culturais, suprimiria a heterogeneidade das *hierarquias* e da *honra* do período anterior, permitindo a prática da tese da racionalidade universal, de que todos os seres humanos têm a capacidade de usar sua razão, num sentido fenomenológico, e alcançar autonomia e emancipação. Por essa igualdade universal, não existiria diferença quantitativa ou qualitativa entre homens, mulheres, brancos, negros, índios, judeus, cristãos,

mulçumanos, budistas, entre outros, logo todos devem ser tratados como iguais, livres e dignos. Desse modo, tal autonomia só se daria com o almejado descolamento da cultura, dos valores da coletividade, da tradição, porque permitiria a ampliação das possibilidades de fontes de ordenação da vida social.

Esse “processo civilizador”, nos termos de Elias (1994), possibilitaria que a cultura, a diferença, as identidades, as emoções fossem declaradas fadadas ao fim, devido aos intensos esforços de integração e conseqüentemente “aculturação” às culturas nacionais, estabelecidas como legítimas e autênticas. Ainda numa perspectiva eliasiana, a crença era de que a cultura nacional se tornaria uma segunda natureza⁷⁴, que homogeneizaria as origens e pertencas ao território soberano do Estado-nação.

No caso do Brasil, no entanto, tal processo se caracterizava mais pela expropriação identitária, via subordinação, humilhação e violência, no caso dos negros e africanos, do que pela civilização dos costumes pelo acesso à racionalidade científica, como se idealizava. Uma vez que a diáspora negra fora extremamente delineada pelo embrião racista do evolucionismo da época como o de Lamarck e de Spencer, que somente na transição para o século XIX, é ressignificado para uma compreensão em termos de distinções culturais, nos termos de Tylor, em detrimento do de “raça” e de clima, mas que ainda sustenta a dicotomia hierarquizante entre civilização *versus* barbárie.

Portanto, no ideário dos aristocratas iluministas do Brasil, que continuaram a utilizar a *honra do ancien régime*, como avalia Peter Berger (1983), em seu sentido de exclusividade e privilégios, como um sentido orientador das condutas cotidianas, o intuito era o ocultamento em relação às necessidades de uma classe que servia apenas para a produção do mercado e dos privilégios aristocráticos, e não para seu consumo ou usufruto, sem espaço para a dignidade universalizante, em termos de cidadania, nem para a representatividade de sua particularidade.

No caso do Brasil, como em outras colônias, a escravização dos negros foi gerida declaradamente para impedir a formação e a continuidade de uma cultura africana no Brasil, considerada inferior e não desejável. Assim que desembarcavam os negros escravizados eram vendidos, separados de seus entes e passavam a viver sob

⁷⁴ Na perspectiva de Elias a motivação da mudança ocorre segundo a dinâmica das classes sociais, uma classe busca se diferenciar gerando novos costumes, gerando, por exemplo, regras de etiquetas e de condutas, entre outros, com o intuito de diferenciar-se das outras classes inferiores. Novos padrões de comportamento são criados a fim de que uma classe se distancie das outras, no entanto, com o passar do tempo esses padrões são adotados também pelas classes inferiores, deixando de ser conscientes para tornarem-se uma segunda natureza, ou seja, saber social incorporado.

uma controlada rotina de proibições e censuras. Qualquer manifestação cultural nativa era violentamente coibida, inclusive o uso da língua materna, das vestimentas, das pinturas, das cantorias, das expressões religiosas, entre outros. Os açoites em p"raça" pública, espaçamentos, torturas, entre outras privações eram frequentes em sua cotidianidade.

Assim, o Estado responsável pela administração do Brasil, ao impedir o acesso à educação, à saúde, à liberdade, à cultura, à cidadania, ao mercado limitava o negro escravizado à apenas essa maneira de ver e interpretar o mundo, promovendo sua submissão, alienação e dominação, já que impediam a ampliação das possibilidades de fontes de ordenação da vida social, impondo barreiras à sua dignidade humana e liberdade individual e coletiva. Enquanto, o iluminismo buscava um cenário de universalização que consolidaria a mais ampla categoria já formulada que é a humanidade, no Brasil, essa humanidade incluía apenas os honrados aristocratas brancos, já que insistiam na não subjetivação dos escravos e afrodescendentes.

1.1.2 – A Diferença Está na Cor – A Formação Dos Quilombos

Apesar de toda repressão, a rotina de constrangimentos e frustrações, no entanto, não conseguiu eliminar a matriz identitária originária dessa relação de subordinação racial, diacronicamente escancarada e sentida pela cor da pele e pelos demais fenótipos negros, mas construída também por uma rotina comum nas senzalas, nas roças, nas cozinhas, nos pelourinhos onde era possível o estabelecimento de uma subjetividade própria baseada em histórias e sofrimentos em comuns.

Mesmo com todo esforço para suprimir essa cultura e identidade, diversos negros, desde a chegada ao Brasil, buscam consolidar algum tipo de unidade, coesa e organizada, que compense a fragilidade que a condição de africano e afrodescendente numa sociedade escravocrata e racista lhes atribuíam. A primeira delas, formadas nos navios negreiros durante a diáspora, também as irmandades religiosas, sendo que a forma mais evidenciada desse tipo de reivindicação libertária e identitária nos registros oficiais são os chamados calhambolas, ou quilombolas, que exigiu todo um aparato de controle e regulação por parte das autoridades oficiais.

Em busca de proteção e sobrevivência diversos indivíduos passaram a se refugiar nas matas, levando o Conselho Ultramarino a reportar-se ao rei de Portugal em 1740, sobre o que foi chamado de quilombos, que seria "toda habitação de negros

fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, e ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. (Conselho Ultramarino reportando-se ao rei de Portugal, 1740). Desde então, milícias especializadas de capitães do mato, que eram em grande medida mulatos, passaram a caçar essas localidades e a coibir qualquer tipo de organização e conspiração dos escravos que culminasse em fuga.

Todo tipo de esforço era produzido na tentativa de restringir o acesso dos meios de vida a essa população durante o Brasil colônia e Império, impedindo a satisfação de sua dignidade. Silva (1996) apontou, por exemplo, aspectos importantes relativos a legislação do Império que “fornece(m) evidências substantivas à tese do afastamento do negro da posse e da propriedade da terra”. Segundo a Lei de Terras de 1850, que tinha como intuito principal acabar com o sistema de sesmaria e controlar a ocupação territorial do Brasil, toda terra que “§2º não se acharem no domínio de particular por qualquer título **legítimo**, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo geral ou Provincial; §4º e as que não se acharem ocupadas por posses, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei” eram consideradas terras devolutas. A terra na nova perspectiva adotada pela lei deveria se transformar em uma valiosa mercadoria capaz de gerar lucro tanto por seu caráter específico quanto pela sua capacidade de produzir outros bens.

Procurava-se dar à terra, portanto, um caráter mais comercial, e não apenas de status social como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial (SILVA, 1996). A lei de Terras tinha como intuito garantir que os europeus e negros libertos deveriam ser mão de obra e não novos potenciais produtores donos de terras. A única maneira de afastar em curto prazo os colonos e os negros da propriedade da terra era valorizando-a e tornando-os debilitados de possuí-la. Dessa forma, os pequenos lavradores (europeus e negros) sem recursos mantiveram-se aliados ou postos em segundo plano no processo de apropriação legal da terra. O não acesso à propriedade a uma grande parte da população irá garantir ao Estado Republicano um grande contingente de mão de obra.

Essa rotina de descredenciamento e desvalorização orientava o significado e compreensão do medo, e a *illusio* desses indivíduos. Esse universo simbólico específico, de discriminação e xenofobia, é o que legitima e credencia a reprodução de práticas, ações e crenças que caracteriza a maneira de viver e pensar dos que a ele são submetidos, e que por isso, reproduz as desigualdades e solidariedades de poder e posição ocupada por cada indivíduo submetido a esse campo de ação.

Desse modo, quando se trata de laços de solidariedade a categoria “negro” no período da escravidão não era pensada como homogênea, uma vez que reproduziam o mesmo arcabouço ideológico ao qual eram submetidos, somada às especificidades relativas à sua intransponível negritude. As rivalidades e solidariedades entre grupos africanos não foram meramente transferidas para a colônia, como se chegou a alegar na justificativa dos conflitos entre negros e escravos, mas se reorganizaram à luz da escravidão e do império colonial português, obedecendo a diferentes demandas internas e externas aos nada homogêneos grupos étnicos africanos (SOARES, 2000, p. 193). Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1985), existiam, pelo menos, três dimensões que interferiam na classificação interna dessa população: *a cor, a nacionalidade e a condição legal*.

A cor era negra ou parda, as gradações intermediárias, usadas eventualmente para descrever um indivíduo, não pareciam ser usadas para classificá-lo numa subclasse. Quanto à nacionalidade, era-se africano (com subdivisões étnicas não necessariamente usadas) ou crioulo, isto é, nascido no Brasil. Quanto à condição legal, enfim, era-se forro – isto é, liberto – ou ingênuo – isto é, nascido livre. Se a isso adicionarmos os escravos, veremos que a população de cor como um todo era no mínimo subdividida em nove categorias ao longo destas três dimensões. Nove e não mais, porque algumas combinações eram impossíveis (por exemplo, pardo africano) (p. 22).

Essas distinções inspiraram certo privilégio dado aos negros mais claros durante o sistema escravista, que ocupavam privilegiadamente os mais leves trabalhos domésticos (se é que isso é possível) e não raro alcançavam facilmente a alforria. Porém, podiam também ser açoitados preventivamente para que as marcas de castigo impedissem que desaparecessem facilmente entre a população livre mestiça (FAORO, 1976). Os feitores e capitães do mato eram comumente negros. Os Terços dos Henriques, de oficiais, suboficiais e soldados negros, reprimiam quilombolas. A discriminação do cativo por negros e mulatos livres e pobres consolidou a escravidão (FAORO, 1976).

Muitas revoltas baianas, no período de 1798 e 1847, foram empreendidas por uma das categorias de negro, que tinham como inimigos, em geral, outra categoria antagônica, os africanos, por exemplo. Segundo Koster (1978, p. 424) estes eram desprezados pelos negros crioulos, que não sentiam com estes nenhuma identidade de origem. Em uma dessas revoltas havia o seguinte “grito de guerra” com o lema: “Morte aos brancos e aos mulatos”, em outro momento, prometiam matar os negros crioulos além dos brancos e pôr os mulatos a seus serviços como escravos. Outro fato curioso, relatado por esse autor, como comenta Cunha (1985) é que os negros libertos e livres

no Brasil no século XIX não tinham interesses antiescravistas, e de fato investiam em escravos, logo os interesses dos libertos eram até certo ponto contraditórios aos dos escravos.

No entanto, os laços de solidariedade mais comuns que uniam os negros eram os relacionados ao parentesco, onde familiares empreendiam diversos esforços resgatando uns aos outros, como assegura também Cunha (1985). Essa afirmação assim como outros estudos sobre a família de negros escravos e forros como nos trabalhos de Eni de Mesquita Sâmara (1988), Iraci del Nero Costa & Francisco Vidal Luna (1981), Donald Ramos (1990), Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997), Hebe de Castro (1997) e tantos outros, põe à prova a crença dos negros enquanto seres promíscuos que não teria estabelecido relações estáveis.

A própria possibilidade de construção da árvore genealógica da Família do Vão do Moleque até 1850 (MARINHO, 2008), como as evidências em testamentos, inventários, diários e outros documentos encontrados por esses autores demonstram que apesar de toda dificuldade e constrangimentos para realizar casamentos legítimos eles ocorriam. Apesar de serem dispendiosos, eram incentivados pela Igreja, que recomendava aos proprietários casar os escravos e em caso de venda evitar a separação familiar, como aponta Samara (1988), embora nem sempre tais recomendações fossem contempladas.

Assim, pelas divergências de relatos, é possível perceber que as possibilidades giravam em torno da conduta do senhor de escravos que podia ou não facilitar o estabelecimento dessas famílias, muitos impediam os casamentos, apartavam as famílias quando vendiam, entre outras crueldades, como relata Saint Hilaire (1978) e Burmeister (1984). Mesmo assim, há inúmeras evidências sobre tais laços familiares que eram recorrentes, e em alguns casos, o casamento vinha acompanhado da alforria, como relata Pohl (1976), Avé-Lallemant (1980), Agassiz (1975), entre outros.

Outro tipo de solidariedade formada entre as etnias diferentes era a que se formava nos navios negreiros, onde eram unidos pelo sofrimento, mas que podia se dispersar após a chegada. Segundo Koster (1978) os companheiros dos navios negreiros chamavam entre si de *malungos* e conservavam grande afeição uns pelos outros. Schwartz (1995), por sua vez, afirma que esse é o termo que se chamavam entre si os quilombolas de Palmares, aludindo a uma perpetuação dos laços feitos durante a dura viagem do tráfico negreiro.

Desse modo, “branco” e “negro” eram, sobretudo, categorias sociais e raciais. Na escravidão o “branco” era o proprietário escravizador e o “negro” o produtor escravizado. Mesmo se o “branco” (proprietário/escravizador) possuísse eventualmente uma mais forte afrodescendência, do que seu “negro” (escravo), mesmo quando, ainda que minoritariamente, o escravista era um africano ou um afrodescendente, ele se comportava com seu “negro” como qualquer outro “branco”, o caso de Chica da Silva é ilustrativo, dessa dinâmica (FURTADO, 2003).

1.1.3 – A abolição e a perpetuação do racismo

Essa realidade só começou a se modificar em meados da década de 1870, quando surgiram líderes mulatos libertos ou mulatos livres como José do Patrocínio (1853–1905) e André Rebouças (1838–1898), que eram da imprensa abolicionista e fundaram a Sociedade Brasileira contra a Escravidão em 1881 e a Confederação Abolicionista em 1883. Outro nome importante desse período é Hemetério dos Santos (1858–1939), professor e Major do Exército, que partindo de Joaquim Nabuco (1849–1910), buscava reconstruir o Brasil sob um regime de trabalho livre que une as “raças” na liberdade.

Dai surge a inspiração da harmonia social, presente na democracia racial do século XX, sem o desprezo da população nacional descendente de negros escravizados. O desejo de Hemetério, assim como de outros abolicionistas, como indica Carolina Vianna (2007), era que o país fosse uma espécie de paraíso racial. Ele chega a afirmar que o Brasil teria sido construído da relação de amor e tolerância entre o português e o negro, ao criticar Machado de Assis, por não mencionar o negro em suas obras.

Desse modo, ao estabelecer um discurso antiescravista próprio e específico, esses intelectuais afrodescendentes encamparam a noção universalizante de humanidade iluminista, que fundamenta o impulso da aculturação. Segundo Antônio Sérgio Guimarães (1995), ao entender o que ele chama de “modernidade negra” no Brasil, esses intelectuais negros do período imperial forjaram uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional. Mas, que conviveu com uma atitude integracionista politicamente passiva, com a qual os mulatos e negros procuravam demonstrar que a cor era a única diferença entre eles e a elite branca, sem qualquer implicação moral ou cultural, estruturando a futura democracia racial enquanto processo de inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental.

A influência iluminista nesse momento aparece também por meio de pressões internacionais, especialmente por parte da Inglaterra que contava com um movimento antiabolicionista desde a Revolução Industrial, em 1789 com Thomas Clarkson, expressando sua política de liberalização e ampliação dos mercados, contidas na lógica do Concerto Europeu. No Brasil, a expressão do abolicionismo esteve presente com José Bonifácio de Andrada e Silva desde 1823 na Assembleia Constituinte, que além de promulgar o fim das sesmarias, ampliando as possibilidades de obtenção das terras, declarou que a escravidão era um cancro mortal que ameaçava os fundamentos da nação, mas esta situação fora revertida com a Lei de Terras de 1850, como vimos. Em 1831, durante o governo Regente, fora inclusive aprovada uma lei que proibia o tráfico de escravos, embora nunca tenha sido implementada, sendo descartada ao fim da regência.

A partir de então, o negro passa a ser incorporado nos planos ideológicos expansionistas iluministas e liberais. Em 1833 foi abolida a escravidão na Inglaterra e logo, iniciou um movimento transnacional, que visava especialmente a expansão do mercado consumidor brasileiro. Para tanto, conforme o *Aberdeen Act* ou *Slave Trade Suppression Act*, lei instituída em 1845 pelo Ministro George Hamilton–Gordon, o *Royal Navy* deveria apreender qualquer navio negreiro que se dirigisse ao Império do Brasil, já que interpretava o ato como pirataria, portanto, passível de represálias.

Essas pressões levaram à proibição do tráfico no Brasil, pela Lei Eusébio de Queirós, em 1850, o ministro que dá nome a lei insistira para a necessidade do país em tomar por si só a decisão de colocar fim ao tráfico, sustentando sua soberania nacional. Em seguida, foi a vez da Lei do Ventre Livre de 1871 e a Lei dos Sexagenários ou Lei Saraiva Cotejipe, em 1885, até a abolição em 1888, essas últimas instituídas pela Princesa Isabel. No entanto, todas as tentativas de amenização das desigualdades e limitações econômicas e territoriais, referentes a situação socioeconômica dos negros e forros, foram abafadas pela Lei de Terras de 1850 que resgatava o sistema de sesmaria e habilitava a legitimidade da terra apenas mediante compra e venda, desprivilegiando os descapitalizados forros, libertos e escravos.

Nesses termos, o liberto de cor, em contrapartida ao escravo, podia legalmente ter propriedade, herdar, contratar, em suma ter plena capacidade civil, caso conseguisse pecúlio para tal. Mas, sofriam (os libertos) inúmeras restrições quanto a sua liberdade, a maioria de âmbito provincial. Na Bahia, por exemplo, eram obrigados a pagar uma taxa especial. Além disso, frequentemente o tratamento dado a libertos se igualava as

punições realizadas contra escravos, como açoites a ladrões de cavalos, além do enclausuramento de 30 dias, seja, forros ou cativos, punição que não era aplicada a ladrões brancos de cavalos. Esse tipo de lei contribuía para que fosse dispensável a consulta sobre a situação dos pretos, se eram cativos, libertos ou ingênuos, o que contribuía para a coextensividade entre as categorias negro e escravo. Ser negro era ser escravo e ser escravo era ser negro (CUNHA, 1985).

O negro, nesse contexto, exercia uma função de sujeito⁷⁵ parcial, por não possuir acesso ao voto e aos cargos políticos que eram proporcionais aos rendimentos financeiros dos cidadãos. Mesmo assim, por maior que fosse a fortuna dos negros, em qualquer condição política que se encontrassem, estes apenas podiam votar nas eleições primárias, não podiam ingressar em ordens religiosas, podiam eleger somente vereadores, no entanto, podiam ingressar no Exército ou na Marinha, possivelmente na Guarda Nacional, se fossem nascidos no Brasil.

Os africanos, de todos os libertos, eram os alvos de maior suspeição e sofriam restrições legais muito mais estritas, facilitadas pelo estatuto legal de estrangeiros, ou mais apropriadamente, apátridas, pois não estavam sob a proteção legal de seu país. Essa condição de *outsider* é adotada com frequência em sociedades escravistas como afirma Stanley (1988)

Desse modo, apesar do ideário universalizante as posições dos indivíduos ou dos grupos no interior da estrutura social no Brasil do século XIX não tinham como referência apenas a figura do senhor branco e do escravo negro (e marginalmente também a do índio). Eram pautadas em relações multidimensionais que levavam em

⁷⁵ Para Paul Veyne, sujeito é “um ser que dá valor à imagem que tem de si mesmo. A preocupação com essa imagem pode leva-lo a desobedecer, a revoltar-se, mas pode também, e é o que sucede mais frequentemente, leva-lo a obedecer ainda mais” (VEYNE, 1987, p. 10). Falar em sujeito pressupõe pensar o indivíduo e sua constituição, o indivíduo é um sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si, logo falar em sujeito requer a compreensão do processo de construção identitária. Alguns trabalhos da década de 1970 e 1980 procuraram reformular a figura do negro na sociedade escravocrata. Mais do que mero objeto, coisa ou mercadoria na mão do senhor, o escravo e o forro eram sujeitos, isso quer dizer que para esses trabalhos os escravos desenvolviam formas de resistência à sujeição política e ideológica. Fugas, formação de quilombos, e revoltas, eram a forma de resistência política mais reconhecida. Os escravos não se deixavam simplesmente e passivamente dominar pelos senhores, tão reais quanto a dominação por parte dos senhores eram todas as formas de resistência que a ela se apresentavam. Revoltas, quilombos, fugas, candomblés, mandingas - tudo eram formas de resistência sócio-cultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos. No entanto, dizer que o escravo é sujeito deve pressupor mais que refutar sua passividade perante relações de dominação. Menos que vítimas da consolidação de uma ordem social de todo alheia a seu campo efetivo de ação, o negro deve ser compreendido - no âmbito de um estudo sociológico - como agentes que “eram”, tanto na construção e manutenção da ordem social quanto nos processos de transformação dessa ordem. “Cada agente, quer ele saiba ou não, quer ele queira ou não, é produtor e reproduzidor de sentido objetivo” (BOURDIEU, 1983, p. 72). O sentido utilizado refere-se apenas às atribuições legais que não eram permitidas aos negros, por isso, sujeitos parciais.

consideração uma série de construções simbólicas em torno de uma grande pluralidade de figuras e tipos sociais: homens, mulheres, velhos, moços, negros, brancos, mulatos, escravos, escravos de ganho, livres, libertos, ingênuos, europeus, índios, africanos, crioulos, brasileiros, imigrantes, portugueses, fazendeiros, agregados, assalariados, sertanejos, civilizados...

Logo, não é possível identificarmos um objeto de contornos limitados, como a cor, muito menos a “raça”, com o qual os indivíduos se defrontam, e que daí origina e surge a identidade, ou o gosto estético e a expressão simbólica coletiva, como querem muitos legisladores da atualidade, pela influência naturalista na compreensão humana. Essas estruturas emocionais seriam provenientes das estruturas de relações sociais complexas, certamente influenciadas pelas relações de trabalho e produção, mas que também envolvem relações raciais, estéticas e de gênero, numa luta simbólica, política, moral e econômica.

1.1.4 – A Distribuição do Poder

A interação societal, portanto, responde a um campo de forças multidimensionais, uma rede de alianças e solidariedades eletivas, que envolvem cooperação política, reciprocidade de sentidos, competição e cooperação, além de alianças em diversos níveis, que estruturam uma configuração de indivíduos interdependentes, no qual os agentes estão inseridos e são definidos em função de suas posições, onde a desigual distribuição de poder em qualquer um dos diversos campos de ação humana dita o sistema do medo, dos gostos, dos afetos, da atenção, da motivação, dos interesses, bem como delimita a capacidade mimética e a reflexividade cognitiva de cada indivíduo. De modo, que o desequilíbrio das relações de poder produzem atores que nos sistemas sociais se beneficiam mais pelo medo, ou pela noção estética, ou ainda pela racionalidade, do que outros, que têm que driblar tais constrangimentos no palco do dia-a-dia.

Um exemplo elucidativo dessa dinâmica é um antigo costume brasileiro, ainda praticado por algumas pessoas, embora seja mais comum nas gerações passadas e em áreas rurais, de não ingerir leite de vaca com manga. Alguns historiadores associam essa crença a um boato disseminado pelos senhores de escravos que tinham como intuito o controle do consumo do leite que gerava renda para a família e deveria ser preservado para esse fim e não ingerido pelos escravos. Como a manga era abundante no Brasil

colônia e os escravos tinham livre acesso à fruta, a crença de que a mistura de ambos gerava mal estar e até a morte diminuiria a ingestão do leite por parte dos escravos. Há relatos de que para sustentarem seus argumentos, chegavam a envenenar seus escravos. Nesse caso, os ortodoxos do período, os colonos “brancos”, senhores de escravos se beneficiaram do medo da morte, para obter o controle do consumo de um bem que gerava riqueza para eles, como o leite e a própria mão de obra escrava. Enquanto os negros escravizados eram dominados pelo medo de perder sua existência tão frágil, ameaçada e marcada por privações.

No caso da estética, esse discurso ainda é mais evidente, agressivo e impositor, como podemos observar pelo depoimento de Maria Raimunda Araújo, historiadora do Maranhão (ALBERTI & PEREIRA, 2005), que encabeçou o movimento negro na década de 1980. Segundo ela, nesse período, se tornou

a primeira mulher negra a usar o cabelo assim natural (no Maranhão). Aí sim... Chamava a atenção e eu era agredida. Me davam vaia na rua: “Êh mulher, de onde saiu isso?” Bastava ter um aluno na janela ou pela porta, e me via de longe. Aí eles vinham chegando para a porta e para janela, quando eu tinha que passar na porta do colégio, já estava aquela aglomeração só para me ver e dar vaia: “Êh diabo, vai alisar esse cabelo!” “O que é isso, é o cão?”

Assim, percebemos como esse processo de incorporação das coordenadas estabelecidas para a configuração em questão, não se reduzem à experiência individual, e por isso, existe certa coesão com o grupo no qual o indivíduo está inserido. Isso porque a identidade e a memória são elementos constituintes da realidade, na medida em que são introjetadas por meio do contato, interação, ou seja, pelo diálogo com o outro, os outros, os objetos, além do ambiente e ainda florescem de uma forma única em cada indivíduo. Desse modo, como lembra Jô Gondar e Dodbebei (2005), a memória “não nos conduz a reconstituir o passado, mas sim a reconstruí-lo com base nas questões que nós fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, que do frescor dos acontecimentos passados” (p. 20).

Logo, existe uma dimensão social que não é simplesmente a dimensão do outro – mas uma dimensão calcada na “relação” com o outro e com os demais aspectos do meio externo, em que influências mútuas se potencializam e se atualizam. As afinidades eletivas entre tais realidades ainda passa pelo crivo da capacidade cibernética da subjetividade humana, que ultrapassa os limites da cognição e da objetivação da razão e da materialidade, por isso, que o conhecimento que temos não é uma cópia estrita da memória, do passado e até mesmo da realidade, embora seja atravessado por estes.

O contato com os outros sujeitos permite, a cada indivíduo, o reconhecimento do outro e, por meio disso, o autoconhecimento; assim como também o reconhecimento do outro passa pelo reconhecimento do eu, em uma dinâmica não somente dialética, mas também monista, já que existe identidade e unidade entre esses processos, isto é, eles acontecem pelo mesmo mecanismo, que parecem ser modulados pela vontade e pela motivação. Essa troca possibilita o armazenamento de conteúdo, quando nos agarramos a determinados valores, enquanto ignoramos e descartamos outros, o que possibilita o estabelecimento de interesses e de objetivos, que se renovam segundo os arbítrios miméticos volitivos, que definem o tom da criatividade, da fantasia, da imaginação e mesmo da concentração.

Desse modo, há uma probabilidade dos medos de um indivíduo serem iguais ou semelhantes, ou ainda divergirem em poucos sentidos aos de outro indivíduo localizado no mesmo tempo e espaço, impelidos sob a tutela das mesmas estruturas sociais. Sendo que essa probabilidade, nos termos de Hume, aumenta de acordo com as semelhanças individuais desses indivíduos segundo o gênero, a idade, a escolaridade, a etnia, a religião, a origem, a profissão, o estilo de vida, a renda, entre outros, sem, no entanto, responder a determinismos causais, uma vez que conseguimos admitir que uma variável ciberneticamente oscilante opera sobre as motivações e interesses individuais.

Como tenho defendido, essa dinâmica de inculcação reflete muito mais uma convergência e afinidade de sentidos em relação às diretrizes emitidas e os sentimentos e pensamentos que eles desencadeiam nos indivíduos, a partir do ativamento das conexões neuronais já existentes, que chamamos de sistema mimético, adquiridas ao longo do desenvolvimento ontogenético, do que pelo pertencimento causal a uma determinada classe ou “raça”. É nesses termos que Elias (1994) entende que a sociogênese e a psicogênese referem-se a processos recíprocos no interior dos processos históricos de longa duração, que se relacionam às mudanças nos comportamentos dos indivíduos que incorporam as mudanças dos fatos históricos e sociais, que ocorrem no interior das sociedades e vice-versa.

No entanto, o processo civilizador europeu, que tanto inspirou Elias (1994), no Brasil adquire nova roupagem. Ao invés de instituir regras e técnicas de etiqueta para controlar a agressividade, caminhando para a racionalidade instrumental, institui-se o preconceito, por uma lado, e a invisibilização, por outro, por meio de regras e técnicas de repressão, opressão, ocultação e discriminação, caminhando para a submissão,

alienação e integração, estabelecendo um falso reconhecimento e em muitos casos o não reconhecimento, nos termos de Charles Taylor (1998).

Das interações entre o ambiente psíquico do indivíduo e suas relações sociais, surgem afinidades de sentidos entre as disposições, trajetórias de vida, experiências, rotinas, signos, emoções, vivenciados e despertados a partir do contato com o mesmo universo sócio-simbólico, material, político-jurídico, religioso e econômico. Podemos atribuir esse fenômeno ao fato de a estrutura externa do grupo, ou seja, as regras, os alvos, os prêmios, os lauréis e as recompensas, as punições e as restrições, o certo, o errado, o desejado e o execrável, o que deve ser lembrado e esquecido, se emaranha à estrutura interna do indivíduo, caracterizada por uma mistura de emoções, sentimentos, experiências, saberes e pulsões.

Desse embate entre consciência coletiva e individual, entre ontologia e ideologia, é que se originam as ações e práticas cotidianas, baseadas entre o que é condicionado pelo inconsciente e o que é intencionalmente calculado, ou seja, é um balanço que oscila entre o racional, o emotivo, o subjetivo, o inconsciente e a reflexividade em todas as suas dimensões, prática, volitiva e cognitiva, até o ponto em que seus limites se confundem, se integram, se separam, se reacomodam... Assim, os anseios, as angústias, as paranoias e neuroses podem ser percebidos no quadro das interações sociais, ambiente de origem e reprodução do “sistema do medo”.

1.2 – ALTERIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS NO BRASIL

É nessa conjuntura de desvalorização étnico-racial e de reprodução das desigualdades, que conceitos como aculturação aparecem como referencial capaz de propor uma compreensão das mudanças culturais, assim como depois os conceitos de miscigenação, sincretismo, hibridismo, simbiose e democracia racial (no Brasil), vão lidar com a expectativa do fim das diferenças. A recorrência a esses tipos ideais demonstram suas habilidades ideológicas em dar conta dos processos de integração, assimilação, adaptação e desaparecimento dos grupos minoritários, em meio a perdas do “suporte cultural” responsável pela manutenção da unidade grupal.

Entretanto, como os grupos fadados ao desaparecimento mostram-se persistentes, não simplesmente existindo, mas existindo enquanto grupos diferenciados, portadores de formas organizacionais específicas, possuidores de uma identidade específica, os estudos sobre alteridade se desenvolveram. No Brasil se iniciam na

tradição colonial ancorada em modelos importados dos grandes centros europeus, que via a diferença como problema social, que devia ser superada, como nos trabalhos de Jean-Baptiste Debret (1768–1848), Lady Maria Dundas Graham Callcott (1785–1842), Johan Motiz Rugendas (1802–1858), Henry Koster (1793–1820), Daniel Parish Kidder (1815–1891) e outros. Essa visão inspirou um vasto repertório de estudos ancorados em uma perspectiva folclorista e romantizada do outro, visto como exótico, estranho e em vias de extinção, assim o culto às origens deixa de referir-se apenas ao legado Greco-romano, para permitir a infiltração de algum tipo de nativismo bárbaro, como aponta Guimarães (1995).

No início do século XIX os menestréis norte-americanos satirizavam os negros, com as performances de artistas brancos, com o rosto pintado de preto, numa forma de marcar a distinção entre os civilizados e a barbárie, sendo que após a guerra civil, em 1840, artistas negros passaram a se apresentar nesses menestréis em Paris, ironizando a si próprios. Guimarães (GUIMARÃES, 2002) advoga que essa era uma forma de os negros representarem para si mesmos “a aceitação pública de uma humanidade estúpida e animalésca, exposta, outrora, acusatoriamente, sem piedade, pelos brancos, e agora exibidos profissionalmente por eles mesmos”. No entanto, essa representação de si, sustentava a visão caricata de incivilidade e animalidade.

A folclorização do negro no Brasil, portanto, seguia uma tendência europeia, que como aponta Guimarães (1995) buscava expor sua aventura colonial na África em museus, com exposições duradouras de tribos africanas no *Jardin Zoologique d'Acclimatation*, pelas revistas do Folies Bergère, pela exposição da Vênus Hotentote pelas capitais europeias etc. Nesse momento, sustentando esse movimento de valorização, mesmo que estereotipada da negritude, insurge o processo de nacionalização do Haiti, que já havia se formado como uma nação negra, fundamentando a abolição em 1848 nas colônias francesas da América, depois em 1863 nos Estados Unidos, em 1888 no Brasil. Nesse sentido em 1896, a primeira nação independente da África se forma com a vitória de Menelick II sob os italianos na Abissínia e na Etiópia.

No caso do Brasil, como nas análises de Euclides da Cunha (2004), torna-se perceptível que na impossibilidade de exclusão ou mascaramento das referências africanas nas culturas brasileiras, dada a sua força ontológica, importância e permanência, foram constituídas estratégias diversas para dissimular traços destas culturas, com recorrência a artifícios como, por exemplo, a exotização e fetichização

das culturas afrodescendentes no contexto das culturas brasileiras, do qual o Saci Pererê se mostra como figura elucidativa. Para Gonçalves (1996, p. 22), essa busca pelo autêntico gera uma ênfase na ideia de “perda”, resultante de uma noção de história como “processo inexorável de destruição (...) sem que se levem em conta, de modo complementar os processos inversos de permanência e recriação das diferenças em outros planos”.

1.2.1 – A Discriminação e o Embranquecimento

A próxima geração de intelectuais que se volta à questão do “outro” já sentia o presságio do fim da escravidão. Figuras como Sylvio Romero (1851–1914), Euclides da Cunha (1866–1909), Alberto Torres (1865–1917) e Oliveira Viana (1883–1951), foram os primeiros a abandonar parte dessa perspectiva folclorista e histórica, para adotar a visão do negro como parte processual de uma essência étnica brasileira, sem, no entanto, ressaltar a importância ou contribuição de suas especificidades para a cultura nacional, como ressalta Schwartzman (1981).

Essa mudança de postura indica que um novo nexo surgia nessa busca permanente dos brasileiros pela consolidação de uma unidade coesa e organizada que compense a situação de submissão colonial e imperial imposta por Portugal. Seguindo esse nacionalismo, a reação dos intelectuais brancos foi elucidativa do racismo vigente. Raimundo Nina Rodrigues, um antropólogo branco que se preocupava com o destino herdado pelo Brasil, condenado à mestiçagem e fusão das “raças”, via muitos perigos da influência direta ou indireta do negro na cultura brasileira. Sugere em “Os Africanos no Brasil” (2010), portanto, o branqueamento da população, via imigração europeia, essa seria a redenção nacional e não a miscigenação com os negros.

Ao mesmo tempo, que surgia esse ideário negativista em relação à contribuição negra, outra proposta não muito divergente, mas mais positiva em relação à mistura racial e cultural, era a de Gilberto Freyre (1900–1987) em *Casa Grande e Senzala* (1998). Para ele havia a crença de que a elite branca teria pouca consciência de “raça”, haja vista, o alto grau de miscigenação do povo que se formava aqui, sendo assim, estabeleceu-se a branquitude em termos de mestiçagem como resultado da harmonia do paraíso racial. Assim, com a ajuda europeia a “raça” negra se dissolveria ao longo de sucessivas mestiçagens.

Segundo Schwartzman (1981), assim, como Nina Rodrigues (2010) e Gilberto Freyre (1998), Oscar Freyre (1882–1923), Arthur Ramos (1903–1949), seguem uma esteira semelhante, embora enfatizem a figura do negro na contribuição para a cultura nacional, o fazem numa perspectiva negativista, racialista e romântica. O negro é retratado ainda como “estranho, exótico, problemático, como não Brasil, ainda que alguns protestem o contrário” como afirma Schwatzzman (p. 57).

Nesse momento, delimitavam muito bem os contornos das “raças”: **brancos**, que eram europeus e seus descendentes em mescla; **mestiços** que após certo número de cruzamentos com a “raça” branca voltavam à mesma; **negros**, que eram africanos importados pelo tráfico e seus descendentes sem mistura, os crioulos não mesclados e mestiços que voltam à “raça” negra; **vermelhos** ou indígenas eram os brasílio-guarany selvagem das florestas dos grandes estados do oeste extremo norte, assim, como de alguns pontos de outros estados, tais como Bahia, São Paulo, Maranhão etc. (RODRIGUES, 2010).

Mesmo os intelectuais negros do período como Hemetérito dos Santos, André Rebouças (1838-1898), José do Patrocínio (1853-1905) e depois Edson Carneiro (1912-1972), embora reafirmassem a importância da contribuição dos negros para a construção nacional, forçavam uma ideia de harmonia e paraíso racial, sem qualquer indicação sobre as especificidades dos negros, na esteira de José Nabuco Filho (1813-1878). A ideologia nacionalista se faz presente com maior empenho com a “geração modernista de 1870”, ainda no clima modernizante dos últimos anos do Império, tais valores iluministas se expressavam nos ideais de progresso e civilização fundada sobre a “branquitude”.

A imigração italiana, patrocinada pelo Estado contou com o apoio de grande parte dos intelectuais da época, que buscavam solucionar a demanda por mão de obra, uma vez que a escravidão chegava ao fim. Os grandes cafezais e a nascente indústria em São Paulo, no Sudeste, eram os destinos mais frequentes desses europeus, ocorrida especialmente entre 1880 e 1930. Essa manobra confirmou a estratégia do embranquecimento via miscigenação sendo que o Estado foi o veículo primordial da formação de um mercado de trabalho fundado na exclusão dos negros e de seus descendentes.

1.2.2 – Os Modernistas, A Umbanda e o Embranquecimento

Os modernistas de 1922⁷⁶ se ampararam na razão das Luzes como instrumento de transformação da nossa formação cultural e da sociedade como um todo, sendo os primeiros a refletir sobre a necessidade de patrimonialização da cultura brasileira. Tais ideais foram expressos diante a recusa moral aos colonizadores, sendo anunciadas na construção de nexos de sentido entre “formação” e “produtividade”, em detrimento à própria constituição de uma ideia de cidadania no país, como afirma Botelho (1999).

Mário de Andrade em 1936 elabora uma proposta de implantação da política de preservação do patrimônio cultural brasileiro, a pedido de Gustavo Capanema, então Ministro de Educação e Saúde Pública. No ano seguinte é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) sendo a primeira instituição do governo brasileiro voltada para a proteção do patrimônio cultural do país, fundamentado numa perspectiva de monumentos artísticos e arqueológicos – vistos como capitais simbólicos de uma civilização, e, portanto, universalizantes e homogeneizadores, voltados para a construção e representação da identidade nacional, que via o desenvolvimento em termos de progresso.

Na mesma medida em que aguçava as aspirações de progresso, a modernização da sociedade brasileira expunha, no entanto, as próprias fraturas e ambiguidades da nossa realidade. Alguns modernistas como Jorge de Lima (1898–1953), por exemplo, resgatam a memória de infância cheia de imagens de negros escravos e engenhos e busca ampliar a abordagem do negro com denúncia das desigualdades sociais, também Cassiano Ricardo (1895–1974). Buscam resgatar um Brasil verdadeiro, como afirma Sérgio Milliet (1898 - 1966)

(...) Todo este sangue de mil
“raças”
corre em minhas veias
sou brasileiro
mas do Brasil sem colarinho
do Brasil negro
do Brasil índio (...)
(MILLIET, 1946, p. 50):

⁷⁶ Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Antônio de Alcântara Machado, Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo, Guilherme de Almeida, Tarsila do Amaral, Anita Malfatti, Menotti del Picchia, e Plínio Salgado

Essas denúncias delimitam a mestiçagem do Brasil, sustentada pelos brancos e mestiços, uma vez que os mulatos e negros raramente alcançavam a posição de produção do conhecimento, cabendo a eles aprender em silêncio “os benefícios de ser mestiço no Brasil”, como apontam Figueiredo e Grosfoguel (2007)

Com o estabelecimento dos italianos surgem no seio das discussões sobre educação, preocupações sobre as condições de vida das massas, mas sem menção à população negra ou indígena. No entanto, as exigências de educação gratuita, obrigatória e universal ficam no papel, sendo implementada uma crescente descentralização do ensino, o que só tendia a aumentar as disparidades entre brancos e negros, elite e massa, centro e periferia, litoral e sertão, urbano e rural.

A questão social explode com revoltas populares, greves e reivindicações. No seio desses acontecimentos surge, nos primórdios da Era Vargas, um movimento pioneiro da Educação – A nova escola nos termos de John Dewey – mais democrática, mais acessível, que lutava por uma metodologia de ensino menos tradicional que primasse pela aprendizagem a partir de experiências vividas pelo/a estudante. Mas, além das afirmações de cunho político relativas à educação, como a reivindicação de laicidade no ensino e de universalização do acesso à educação escolar, o Brasil com Anísio Teixeira, expoente desse movimento – expressava a primazia do referencial psicológico – “dirigir o desenvolvimento natural e integral do ser humano em cada uma das etapas do seu crescimento”, seguido da influência de Piaget no Brasil. Esse foi o momento mais democrático que o país já vivera, mas foi sucedido de autoritarismo e nacionalismo com a Ditadura de Vargas, que assumia uma máscara populista, reduzindo esse humanismo ao tecnicismo.

Nesse momento, entre 1920 e 1940, surge uma nova corrente de estudos sobre as relações raciais no Brasil, a escola paulista, com Roger Bastide (1898-1974) advindo das missões francesas no contexto de surgimento da construção da Universidade de São Paulo, que entra em contato com o modernismo brasileiro, inspirado por Mário de Andrade (1893-1945) e Sergio Milliet que orientam sua postura essencialista que visa uma cultura nacional autêntica. A partir do contato com a obra de Gilberto Freyre (1998) e Arthur Ramos (1953) e com a estética afro-brasileira do nordeste do país, juntamente com Florestan Fernandes (1965), seu aluno, consolidam a visão folclorista sobre as relações raciais no Brasil, que entende a miscigenação em termos de embranquecimento, como demonstra a Umbanda e mesmo o Candomblé.

Renato Ortiz (1991), herdeiro e discípulo dessas tradições, segue a perspectiva de Bastide e Fernandes, no entanto, retomando a miscigenação enquanto um mosaico de cultura, e não como um *melting pot* nos termos norte-americanos, como demonstra sua análise sobre o sincretismo da Umbanda. Para ele, a partir da consolidação da urbanização e industrialização em São Paulo, surge um tipo de sincretismo religioso, que reflete a própria ideologia da mestiçagem da época, que expurga a diferenciação racial do vocabulário e da política e passa a adotar apenas a diferenciação econômica, formando uma sociedade de classes, onde os indivíduos eram antes de tudo, mão de obra. Nesse movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro brasileiro integrado numa sociedade de classes com todas as contradições que esta carrega em seu bojo.

A Umbanda, por exemplo, no contexto urbano paulista, se torna uma das religiões consideradas autenticamente brasileiras, expressando a democracia racial. Ela representa um mecanismo de reencaixe urbano industrial que agrega o contingente advindo do êxodo rural, em sua maioria afrodescendentes. Tal fenômeno de canalização teria produzido, segundo Ortiz (1991), negros e “mulatos de alma branca”, uma vez que tal expressão religiosa não surge como um sincretismo espontâneo e sim refletido. Seus promotores buscam com muita leitura em vários nichos, uma síntese coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil, que inclui o Kardecismo, o Catolicismo e o Candomblé, representados pelas nações sudanesa, islâmica e banto.

A perspectiva de Ortiz é muito ilustrativa de uma dinâmica de dominação baseada nas teorias da evolução e do progresso moderno. Para ele há uma evolução reflexiva da cultura negro-africana para a cultura oficial e branca, que ao expurgar os traços primitivos e de “ignorância” das religiões africanas em favor de uma racionalidade integradora dos valores propostos pela sociedade global (Kardecista e Católica) garante sua legitimidade e perpetuação, porque passa a ser vista como suficientemente cristã para ser tolerada pela Igreja Católica, na metade do século XX.

A assimiliação de diretrizes católicas como a noção de bem e mal, contribui para a recusa de práticas negras ilegítimas, gerando a aceitação oficial dessa religião pelos católicos e brancos. Isso faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade global, esse é um processo que Roger Bastide (1975) chamou de “embranquecimento”. O que ocorre, então, é uma oposição entre Umbanda, associado à identidade brasileira, embranquecida, e o Candomblé associado à negritude e à África, enquanto Terra-mãe,

ressaltando, no entanto, que esta expressão cultural não é pura, e sim fruto de uma *bricolage* das nações sudanesa, islâmica e banto.

Mas, mesmo se inscrevendo nos códigos desse campo, cuja exigência é o embranquecimento, a Umbanda, apesar de substituir santos negros por santos católicos, mantém presente entidades como os Caboclos e Preto-velhos, aludindo a uma africanidade e indigenismo irredutíveis. Outra instância que passa a sustentar a negritude é a macumba que persiste como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade e do candomblé que quebra os laços étnicos para substituí-los por uma solidariedade de cor universal. Desse modo, segundo Ortiz (1991), o sincretismo do Candomblé funciona como uma forma de adaptação entre o enquistamento cultural da macumba e a assimilação definitiva como na Umbanda.

1.2.3 – Sofrimento, Despreparo e Democracia Racial

Bastide (1975) demonstra bem o sofrimento que esse processo de expropriação de si aliada às péssimas condições econômicas e sociais de sobrevivência geram em tais indivíduos. Apesar de relacionar a situação de marginalidade e suicídio entre negros como resultado do despreparo desses como em Florestan Fernandes (1965), sem levar em consideração que a visão e tratamento concedido ao negro tornaria qualquer um despreparado emocionalmente, intelectualmente, volitivamente e socialmente. Apesar do que falam esses autores, a falta de sucesso dessa camada de negros e afrodescendentes se relaciona e se ampara num rol ampliado de constrangimentos, que inclui ainda o preconceito e a discriminação relacionados a esse racismo ocultado, o que não ocorre no caso dos brancos pobres, descendentes de imigrantes italianos e que justificaria o despreparo da população afrodescendente.

Bastide (1975), rejeita, portanto a postura de Ruth Landes (1908-1991) e Edison Carneiro (1912-1972), que buscavam retratar a pobreza material em que estavam inseridos nas práticas religiosas do Candomblé. Enquanto Edison Carneiro (1978), baiano e negro, ao mesmo tempo em que endossa posturas de Nina Rodrigues, indicando a influência da sociedade branca sobre os costumes dos negros, por meio da imposição da língua portuguesa, demonstra a mistura de outros elementos com os traços africanos, “que os tornam privativos do Brasil” (p. 52-3). A terminologia que usa é a de

“assimilação” entre as seitas africanas, entre estas e o catolicismo, e o espiritismo (p. 53–4).

Ruth Landes (2002), antropóloga norte-americana, foi altamente perseguida por seu tom pouco poético e muito realista sobre os cultos negros e especialmente por denunciar que as relações entre branco e negro não eram tão simétricas quanto se pretendia em outras análises, como as de Bastide (1975), enfatizando que eram as mulheres e os homossexuais que encabeçavam os movimentos religiosos, o que atraiu bastante crítica, especialmente de Arthur Ramos (1948) e Melville Herskovits (1943), que eram herdeiros da escola de Nina Rodrigues que ela buscou superar, como relata Côrrea (2003), o que levou a marginalização de suas obras no campo dos estudos étnicos do Brasil.

A consolidação da sociologia ocorreu ainda com a influência da escola de Chicago com Donald Pierson (1900–1995), especialmente na Bahia, que sustentava também a democracia racial, o discurso aceito e legitimado correntemente no período. Ilusoriamente se amparava em dados obtidos em Salvador que foram generalizados para todo o país, sem levar em consideração, que essa cidade abriga a maior população negra do Brasil, numa configuração exclusiva que não coincide com nenhum outro local, tendo enfatizado em demasia a mobilidade social de poucos negros (PIERSON, 1942).

Nesses termos de crescente sincretismo e reencaixes pautados pela ideia universalizante e autoritária de democracia racial, os fenômenos de uso e ocupação da terra por grupos negros e indígenas, bem como a existência de grupos minoritários que tentavam perpetuar e preservar seu modo de vida, sua cultura, suas tradições, se existiram ou existem, estariam fadados ao desaparecimento, seriam valores, usos, costumes e hábitos atrasados e conseqüentemente condenados à supressão. Seriam formas residuais ou de sobrevivência de um modo de produção extinto e indesejado, porque poderia se tornar um entrave um obstáculo para o desenvolvimento de estruturas cognitivas universais, impedindo a autorrealização individual racional, e conseqüentemente, o progresso e o desenvolvimento.

Essa democracia racial, que se ampara no ideal de mestiçagem se desenvolve especialmente diante desse enorme desafio de inserir o Brasil no mundo livre e democrático moderno na conjuntura do Estado Novo (1937–1944). Tal ideário surge em oposição ao racismo e ao totalitarismo nazifascistas, onde era enfatizados a ideia de ação externa e social em oposição à ideia de propriedades e diferenças inatas, da ideia de plasticidade humana, que se baseava no argumento de que o Brasil teria sido

percebido historicamente como um país onde os colonos portugueses (representantes do branco) tinham uma fraca, ou quase nenhuma consciência de “raça” (FREYRE, 1998). A miscigenação era desde o período colonial disseminada e moralmente consentida, e sustentava a crença de que os mestiços, desde que bem-educados eram regularmente incorporados às elites como indicava Nina Rodrigues (1890).

1.2.4 – O Projeto UNESCO e o mito da Democracia Racial

Esse esforço e crença no paraíso racial, por outro lado, levou ao interesse internacional da UNESCO, que em sua 5ª seção da Conferência Geral em Florença, falava em “organizar no Brasil uma investigação-piloto sobre contatos entre “raças” ou grupos étnicos, com o objetivo de determinar os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos favoráveis ou desfavoráveis à existência de relações harmoniosas entre “raças” e grupos étnicos”, como uma forma de apreender lições de convivência étnica, no lugar das situações de perseguições xenofóbicas e fascistas, que ocorreram na Europa durante a II GM. (Records of The General Conference of The United Nations Educational, Scientific And Cultural Organization, 1950)

Esse esforço contou com a participação do já consolidado Roger Bastide, que tinha como sucessor Florestan Fernandes, e posteriormente Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni (1960), pela escola paulista, que contava ainda com o deslocado Oracy Nogueira (1955), que pioneirizou os estudos comparativos sobre os preconceitos de marca no Brasil e o preconceito de origem norte-americano, depois retomados por Roberto DaMatta (2001). Na escola carioca Alberto Guerreiro Ramos e Costa Pinto (1953) indicaram temas sociológicos sobre o movimento negro, além de inserir discussões sobre estratificação social, mobilidade social, impasses e obstáculos para o desenvolvimento socioeconômico. Na Bahia, Charles Wagley, Marvin Harris, Thales Azevedo (1950), demonstraram que preconceito e discriminação racial permanecem nas múltiplas formas de interação social, René Ribeiro (1956) em Recife inovou com estudo sobre as relações raciais, se valendo da aculturação como estratégia de análise. O resultado desses esforços e amadurecimentos dos estudos raciais é a constatação do mito da democracia racial. Como afirma Florestan Fernandes

Não existe democracia racial efetiva [no Brasil], onde o intercâmbio entre indivíduos pertencentes a “raças” distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências de ‘bom tom’, de um discutível ‘espírito cristão’ e da necessidade prática de ‘manter cada um em seu lugar’. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera

coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restritiva, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a acima dos princípios da ordem social democrática (FERNANDES, 1960, p. xiv).

Na opinião de Schwarcz (2001)

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

Essa realidade de democracia racial, que tinha como intuito mascarado manter o “negro” sob a sujeição do “branco”, como denunciam esses autores, portanto, não contemplavam as ilustradas aspirações de plenitude de direitos civis, sociais e políticos, porque esse discurso moderno baseava-se na ausência de barreiras legais ou violentas à mobilidade social dos “homens de cor”. Esse mascaramento da discriminação não ocorre em países como os Estados Unidos e outros países da Europa, onde a situação do racismo e do xenofobismo é escancarado, e por isso, são regulamentados por lei, seja pra preservar a segregação, como ocorreu na Itália e na Alemanha no início do século XX, com os Judeus, seja para gerar patamares igualitários de integração, como ocorre nos Estados Unidos, em relação aos negros, desde a década de 1960.

Em parte tais resultados sobre a democracia racial brasileira, frustravam os planos do Projeto UNESCO, que iludidos pelas noções de paraíso racial não enxergaram os impactos das diretrizes do arcabouço de segmentação hierárquica herdadas da escravidão e do período colonial, que continuaram a inspirar as políticas e as ações estatais no Brasil independente. Consequentemente, o Brasil, já livre do jugo colonial, continua marcado por sérios entraves à consolidação democrática e à construção de cidadania, uma vez que se inspiravam nas concepções de democracia racial, escancarada especialmente durante o período ditatorial.

Depois de denunciado o mito da democracia racial, a solução se ateve a uma visão extremamente otimista predominante, de inspiração funcionalista, como a de Florestan Fernandes (1966) e Oracy Nogueira (1955). Ambos atribuíam à escolarização um papel central no duplo processo de superação do atraso econômico, do autoritarismo e dos privilégios de classe, associados às sociedades tradicionais; e de construção de uma nova sociedade, justa meritocrática, moderna centrada na razão e nos conhecimentos científicos, democrática fundamentada na autonomia individual. No entanto, essa aspiração não funcionara, uma vez que a discriminação e o preconceito possuíam pesos maiores do que se presumia para o sucesso social dos pardos, negros e

mulatos do Brasil, especialmente no ambiente escolar. Desse modo, restou como legado ao núcleo familiar orientar essas múltiplas e divergentes diretrizes no caso do contingente negro.

Então, como esses que denunciaram a democracia racial como mito no bojo do Projeto da UNESCO, como Bastide, Costa Pinto, Fernandes e mesmo Guerreiro Ramos, modernidade e racismo não se sustentam, mas o racismo não será solucionado apenas pela imposição funcionalista do igual respeito, como advogam eles. Essa singularidade do país em matéria racial, na realidade, demonstra que o igual respeito, não se concretiza em termos da ética inarticulada iluminista. As tensões raciais advindas de mudanças sociais não trouxeram soluções promissoras para passar do paternalismo à igualdade moderna, uma vez que predomina a discriminação e o preconceito, muito mais que a cordialidade, a tolerância e o respeito mútuo, de que falam os defensores da democracia racial, especialmente no mercado de trabalho, no sistema judiciário e no âmbito escolar, como demonstraremos a seguir.

1.3 – A ESCOLA, O NEGRO E A MODERNIDADE

O racismo enquanto entrave para os ideais iluministas no Brasil ocorre porque tal arcabouço supunha que apenas por meio da escola pública e gratuita seria resolvido o problema do acesso à educação e, assim, garantiria, em princípio, a igualdade de oportunidades e acessos entre todos os cidadãos. Os indivíduos competiriam dentro do sistema de ensino, em condições iguais, e aqueles que se destacassem por seus dons individuais seriam levados, por uma questão de justiça, a avançar em suas carreiras escolares e, posteriormente, a ocupar as posições superiores na hierarquia social. A escola seria, nessa perspectiva, uma instituição neutra, que difundiria um conhecimento racional e objetivo e que selecionaria seus alunos com base em critérios racionais.

No entanto, a herança colonial, paternalista, coronelista e ruralista que predominou no Estado brasileiro dificultou o desenvolvimento pleno do Estado Moderno, ou seja, de um sistema econômico que tenha institucionalizado e dado condições efetivas de funcionamento aos direitos dos agentes econômicos (Estado Liberal), dentro dos limites compatíveis com os objetivos superiores da justiça social e da preservação da natureza (Estado Social). De modo que muitos brasileiros ainda continuam sem acesso à educação.

No caso dos negros muitos daqueles que conseguem se inserir, acabam sendo discriminados no ambiente escolar, mantendo índices de mau desempenho, como afirma Telles (2003). Além de baixa escolaridade, como indica Henriques (2001) há um diferencial de 2,3 anos de estudos entre jovens brancos e negros de 25 anos de idade, sendo que esse “elevado padrão de discriminação racial expresso pelo diferencial na escolaridade entre brancos e negros, mantém-se perversamente estável entre as gerações” (p.26). Maria Eugênia Ferrão e colaboradores (2001), também ao analisar os resultados do Sistema de Avaliação da Educação Básica (SAEB) de 1999, afirmam que “em todas as regiões, os alunos declarados de “raça”/cor preta (sic) apresentam desempenho inferior comparativamente aos demais alunos” (p. 29).

Isso porque além de restringir o acesso e preservar leis segregadoras de ações e possibilidades, a escola estabelece consensos de visões comuns da realidade, preservando crenças, autores e conteúdos clássicos e antigos; fundamentada em um positivismo que se pressupõe neutro, parcial e atemporal, patrocinou a marginalização de autores afrodescendentes como José do Patrocínio, José Rebouças, Edison Carneiro e Guerreiro Ramos no âmbito da academia; normatiza, portanto, uma determinada conduta, a branca, frente à vida e marginaliza outras, a negra, a feminina, elucidada pelo caso de Landes, por exemplo, e a indígena.

A escola, segundo Rigal (2000), produz uma hegemonia totalizante porque enquanto espaço de negociação cultural implica uma assimetria nos lugares e relações sociais, reproduzindo sentidos pela prática social. Logo, ao não incluir a possibilidade de crítica, contestação e transformação não se mostra competente para superar a alienação, a anomia, a burocratização, a exploração e a exclusão presentes nessa realidade. Em toda América latina esses ideais universalizantes se mesclaram a uma situação sócio-histórica específica marcada pela colonização ibérica, escravidão e exploração, onde a escola, então, foi elaborada para formar uma cidadania capaz de gerar o progresso social, por isso transmitia a cultura homogênea sem brechas, nem diferenças.

A escola brasileira aspirava produzir um sujeito apto a adaptar-se às exigências políticas e sociais que a classe dominante perseguia. No entanto, apenas formou um cidadão abstrato que negava as diferenças culturais, sociais, raciais e econômicas. Dessa forma, o branco, o negro, o camponês, o habitante da cidade, o nativo, o estrangeiro, o católico e o protestante eram supostamente tratados como iguais. Integração e igualação eram impostas autoritariamente.

Nessa conjuntura, a escola oferece maiores possibilidades àqueles grupos que dividem uma perspectiva e realidade semelhantes à do produtor do conhecimento, que é branco, mas por outro lado, oferecendo mais limitações àqueles indivíduos que são pouco contemplados pelo conteúdo das verdades estabelecidas, como os mulatos, os negros, os indígenas e as mulheres. Como resultado, a escola legitimava só uma bagagem cultural e deslegitimava as outras ao estabelecer um único jeito de fazer e ver as coisas. O saber e a cultura foram delimitados pelos ortodoxos, enquanto que o saber e a cultura popular foram ignorados ou negados em nome do progresso social do projeto civilizatório. Era a dicotomia civilização/barbárie, progresso/atraso, erudito/popular, cultos/não cultos, esforçados/preguiçosos, bom desempenho/mau desempenho.

Tal realidade indicaria que a evolução viria por meio do conflito mecânico de seres, forças, modos de ser e agir. A luta pela existência é determinada por uma seleção natural, uma eliminação do organismo mais imperfeito ou inadequado, sobrevivendo o mais perfeito. A crença positivista no progresso era concebida naturalisticamente, seja pelos meios ou pelo fim, direcionada somente ao bem estar material, marginalizando o bem estar social e moral, que se mostram cada vez mais uma condição *sine qua non* para o acesso ao capital econômico, cultural, e aos bens e serviços, especialmente ao mercado.

Assim, nas sociedades individualistas da modernidade como já previa Tocqueville (1987) ocorre uma ditadura da maioria, onde as “boas” leis e os “bons” costumes são aqueles que ao longo dos anos vão se repetindo e por isso são aprovados e conservados pela maioria. No entanto, esse processo não vem acompanhado pelo apelo por justiça ou equidade, como prevê o autor, afetando, portanto, a igualdade e a liberdade das minorias e daqueles com opiniões discordantes.

O fato é que historicamente os produtores desse conhecimento e os proponentes de leis e decretos, são majoritariamente masculinos, brancos e ocidentais, portanto, presos a determinadas experiências, pontos de vista e valores específicos de um tempo, contexto e grupo social, embora tidos como atemporais e universais. Como a ideia do “Descobrimento” do Brasil que marginaliza o protagonismo da população indígena e africana na construção do Brasil, apresentando a versão dos colonos portugueses sobre o fenômeno. Ou a construção da História pela perspectiva masculina que restringe a participação da mulher ao âmbito doméstico.

Desse modo, os conteúdos das diretrizes formais nacionais acabam ratificando a perspectiva de construção da realidade baseada nesse tipo específico de homem, em

detrimento de outras abordagens, necessidades e condições pluralizantes que visam discutir o papel de uma diversidade de atores no processo de construção do país. A justificativa dessa postura conservadora, como afirma Charles Taylor (1998), é o medo de se perder as reflexões e as verdades antigas, alegando então, que a história oficial já estabelecida é mais válida e legítima do que a verdade das ditas minorias.

Assim, essa busca por neutralidade e racionalidade na construção do conhecimento que compõe os livros didáticos nas escolas ou as leis jurídicas e políticas, os códigos e os decretos, camuflam os interesses investidos na produção do saber, impedindo a compreensão de que os produtores de verdades científicas, mesmo buscando neutralidade projetam suas perspectivas de mundo, suas racionalidades e seus valores no conhecimento produzido. Logo, geram uma versão da realidade presa a certos juízos e limitações que se pressupõem ser a verdade absoluta, inquestionável e universal. Desse modo, esses essencialistas conservadores detentores de uma cultura tida como legítima e superior reagem à incerteza racional e à discordância invocando as verdades atemporais, das quais inclui o preconceito e a discriminação racial, como a democracia racial.

Esses fatores, somados a outras complicações, teria levado o Estado Brasileiro a falhar em garantir imediatamente a **todas e todos** os cidadãos, especialmente os negros e as mulheres, o direito e a capacidade plena de participar dos processos decisórios do Estado. Essa desigualdade social e racial, na qual se subscreveu a transição do trabalho escravo para o assalariado; bem como a ocupação de terras, no qual se firmaram as bases da industrialização e da urbanização brasileira, inserida no contexto do ideal de nação do movimento modernista; que viam a mestiçagem como uma virtude da sociedade brasileira, agravadas com o pacto trabalhista do Estado nacional-desenvolvimentista da última ditadura, se mostraram um entrave ao direito e a capacidade plena de obter, sem prejuízo para os indivíduos e sem danos para o meio ambiente, os bens e os serviços necessários ao próprio bem-estar.

1.4 – O MERCADO DE TRABALHO, O NEGRO E A MODERNIDADE

O estabelecimento de sistemas políticos autoritários durante grande parte do século XX, como na Era Vargas (1931–1945) e na Ditadura Militar (1964–1985), agravaram a produção de sentidos necessários para a consolidação de uma cidadania civil e política plenas, impedindo as condições efetivas de exercício da liberdade de

pensamento e de expressão, mas também as condições efetivas de funcionamento à democracia e aos direitos humanos.

Para Jessé Souza (2003), a formação desse padrão especificamente periférico de cidadania e subcidadania são inauguradas pelo Estado Novo, demonstrando que as disparidades sociais brasileiras têm origem moderna, embora a produção do arcabouço social, cultural, político e econômico que estabelecem as bases para esse padrão tenham se formado desde a colonização portuguesa, como venho demonstrando.

A análise de Souza (2003), ao refletir sobre a modernidade periférica, da obra *“Integração do Negro na Sociedade de Classes”* de Florestan Fernandes (1965), é elucidativa dessa questão. Este estudo trata da situação dos negros do período de 1880 a 1960, embora tal análise tenha ocorrido apenas na cidade de São Paulo podemos refletir sobre a amplitude desse processo em outros contextos brasileiros.

Ele observa que os negros e mulatos tiveram “o pior ponto de partida” na transição da ordem escravocrata à competitiva, já que tinham como adicional o racismo e o abandono do liberto à própria sorte durante todo o processo de desagregação da ordem servil e senhorial. Isso significa, segundo o autor, que os antigos senhores, em sua maioria, o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição, jamais se interessaram pelo destino do liberto, que se viu responsável por si e seus familiares sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver na nascente economia competitiva de tipo capitalista. Fora do contexto tradicional “o negro” precisava se adaptar e tentar ascender na nova ordem.

No entanto, como demonstra a análise de Fernandes tal adaptação se esbarra na ausência dos pressupostos sociais e psicossociais essenciais para o sucesso em um ambiente concorrencial. Essas características dependem de uma pré-socialização em um sentido pré-determinado, que faltava em qualquer medida aos ex-escravos. A ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior, tornava-os especialmente vulneráveis a um tipo de comportamento reativo e ressentido em relação às demandas da nova ordem, como avalia Souza (2003).

Logo, como relata Fernandes (1965), os libertos tendiam a confundir as obrigações do contrato de trabalho e não distinguiam a venda da mão de obra da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre. Assim, era comum a recusa a certos tipos de serviço, a instabilidade no trabalho, a indisciplina contra a supervisão, o fascínio por ocupações enobrecidas, tudo conspirava para o fracasso na tentativa de ascensão da nova ordem e para a confirmação do preconceito. Essa realidade acabou os

levando ao prefigurado destino da marginalidade social e da pobreza econômica. Faltavam-lhes como afirma Fernandes (2003), vontade de se ocupar com as funções consideradas degradantes, que os recordavam do passado de servidão, peso que os imigrantes italianos, por exemplo, não possuíam.

Para os negros brasileiros que sobreviveram à escravidão restaram o déficit de políticas públicas que proporcionasse sua integração à sociedade, visto que a crença era de que foram satisfatoriamente integrados à sociedade inclusiva, e àqueles que não se adaptaram, por adotar condutas impróprias ao progresso social, deveriam de fato servir à marginalidade da sociedade meritocrática. No entanto, essa falsa realidade teve como consequências reais a restrição do acesso de bens e serviços, culminando num frágil exercício da cidadania, contribuindo para uma profunda desigualdade sócio-racial e para a “invisibilização” do negro e indígena, tanto no meio rural, quanto urbano, fato, que por sua vez, contribui com o mito da democracia racial.

1.4.1 – As comunidades negras rurais – Terras de Preto e Quilombos

Mesmo na academia, essa crença era vigente. Estudiosos como Arthur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957), por exemplo, não conseguiam enxergar a perpetuação de grupos negros organizados, entendiam que a história dos quilombos remetem a um tempo histórico passado, já que foram extintos pelas forças oficiais das colônias, com os capitães do mato, e os que remanesceram foram devidamente integrados à sociedade, ou enviados de volta a África com o incentivo estatal. Desse modo, restringem a existência de tais comunidades ao período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de caracterizar os quilombos exclusivamente como expressão da negação e do isolamento da população negra (SCHMITT, TURATTI, & CARVALHO, 2002).

Embora embasados e presos nessa concepção de quilombo como escravo fugido, do Conselho Ultramarino de 1740, tentaram ampliá-lo numa versão romantizada e essencialista. Passaram a enfatizar a condição de resistência política e cultural desses espaços, demonstradas pela reprodução do modo de vida africano no dia-a-dia do quilombo, reestabelecendo inclusive suas estruturas de poder, e também por simbolicamente resistirem contra o Estado, com o primeiro grito de independência efetuado pelo quilombo dos Palmares, na figura de Zumbi (CARNEIRO, 1957). Mas, sustentam uma visão romântica que relaciona os quilombos a uma tentativa de

perpetuação do mundo africano no Brasil, sem referência à luta contra escravidão como sistema econômico e social.

Essas metaforizações do conceito de quilombo, que veem sendo construídas desde a época da escravidão, enquanto signos, transcendem o discurso tornando-se orientadores das próprias interações da vida cotidiana, permeando as mais variadas camadas da sociedade, inclusive Kalunga, já que não se limitam a um certo número de procedimentos acadêmicos ou políticos, localizados em tal ou tal instância de um discurso aqui ou ali manifestado, mais que isso, parecem definir, antes, o próprio modo como uma subjetividade se constrói no espaço de interação que é a vida de todos os dias, a vida individual e social entendida como “processo significante” (LANDOWSKI, 1992).

Para as comunidades negras, em qualquer lugar do Brasil, qualquer associação com a escravidão e com os quilombos era nociva, mesmo após a abolição, sobretudo, por causa da falta de incentivos governamentais de integração do negro à sociedade. Admitir ser fruto da escravidão ou possuir uma descendência com negros fugidos, por um lado, expressa a associação aos gritos de resistência atribuídos à categoria, o que poderia gerar estigmas e preconceitos, por outro, significa a reafirmação da matriz colonial que simbolicamente traduz a aceitação da escravidão. Essas diretrizes inspiravam as estratégias de reprodução adotadas em tais comunidades tradicionais até 1988, quando ocorre a consolidação do campo étnico–quilombola, que politiza, complexibiliza e oficializa a comunicação dessa rede de solidariedade já existente.

1.5 – A MODERNIDADE NO BRASIL

A modernidade no Brasil é marcada pelo mesmo teor revolucionário, pelo gosto da emoção e do movimento europeu, como podemos observar com a abolição da escravatura e com a Independência da República e subsequentes movimentos modernistas e folcloristas. Essa dinâmica moderna delimita a ruptura com o pensamento clássico, de afastamento da animalidade e dos subalternos, pelo controle dos costumes e da adoção de etiquetas que marcam o processo civilizador, cuja origem retoma a cultura Greco cristã e que no Brasil, se objetiva com a escravização da mão de obra bárbara (inclusive indígena), que culmina na diáspora negra. No entanto, os interesses aristocráticos continuaram prevalecendo na reconfiguração da população brasileira diante o dilema da integração sócio-racial, já num contexto de modernidade tardia,

delimitando os termos a serem eleitos para o reencaixe das comunidades e das populações afrodescendentes.

Isso porque a diáspora africana, ao mesmo tempo, que sacramenta o processo de afastamento da barbárie, pela sua submissão, disponibiliza um ambiente de proximidade que levam ao tom revolucionário da abolição e do folclorismo, como tentativa de resguardar de forma exotizada essa animalidade, agora, vista como humana. Afinal, é preciso que enquanto partícipes dessa identidade nacional recém-formalizada e aceita por um pensamento europeu mais inclusivo, sejam criadores de civilização.

Portanto, aqueles antigos escravos e subalternos e os portadores dessas marcas (cor e outros fenótipos), que indicavam a antiga animalidade exotizada, para que fossem bem aceitos, deveriam apropriar-se do capital civilizado valorizado, enquanto expurgavam ou ocultava seus *habitus* de formação nos momentos cruciais da interação social, mesmo que o tratamento concedido a eles não o fossem historicamente e cotidianamente cortês. Passou dos açoites físicos e cárcere privado consentido, à discriminação e marginalização silenciada ou jocosa, da violência física e psicológica à violência simbólica, que reproduz e se pauta na indiferença e na discriminação, que levam a uma falta ou a um falso reconhecimento, como podemos perceber pelos altos índices de desigualdade sócio-racial no Brasil, até o século XX.

E é justamente por essa via de descredenciamento ético, estético e moral, que operam os preconceitos e a discriminação, por um lado, e por outro, por onde ocorre a violência simbólica, que levam à reprodução das posições de poder e da cultura hegemônica. Assim, a autoimagem individual e mesmo a coletiva, por ser dialogicamente construída se amparam também na visão e na opinião que os outros têm do indivíduo, do seu corpo e do seu grupo. No caso da população negra no Brasil, tais representações, então, são construídas de forma unilateral, uma vez que se realizam pelas palavras, imagens e discursos dos brancos, como o da democracia racial, realizado por Florestan Fernandes e Arthur Ramos, e depois reforçados e encabeçados pelos intelectuais negros. Esse falso reconhecimento opera diretamente no sistema volitivo individual, delimitando seus assuntos, seus medos, seus rechaques, suas preocupações e traumas, inaugurando e rotinizando todo um esquema epigenético que delimitam suas possibilidades de reflexividade, tanto cognitiva, quanto volitiva, e de ações e práticas.

Assim, o ambiente técnico-informacional e o contexto de segurança e risco no qual os indivíduos estão expostos, possuem afinidades eletivas para o desenvolvimento de suas habilidades reflexivas e para o estabelecimento de suas prioridades e ações. De

modo que é indissociável que as disposições que orientaram a organização dos negros brasileiros têm como pano de fundo a diáspora africana, marcada pela violência e a ausência de liberdade, na vida dura e sofrida de escravo, na realidade ambígua dos libertos, dos forros, dos escravos fugidos, dos filhos mestiços bastardos, dos pardos assimilados ou dos “neguinhas despreparados e preguiçosos”, dos mulatos “bem educados” ou dos “marginais empretecidos”, “da nega do cabelo duro” e “da nega do cabelo alisado”.

Por outro lado, vemos que sob a categoria negro escondem-se um número vasto de tipos sociais e personalidades, que só podemos conhecer à medida que esses indivíduos passam a gozar de estatutos individuais e formais de liberdade e igualdade. Assim, Guerreiro Ramos (1957), entre outros, por exemplo, apesar de todo o constrangimento institucional sofrido por ele na academia, passa a denunciar o isolamento moral e social dos negros, induzidos pela padronização da estética e da ciência europeia, inscritas no mito da democracia racial. Esses intelectuais buscam visualizar a contribuição dos africanos para a colonização do Brasil, uma vez que este fora construído pelo trabalho dos negros, que constituem a classe trabalhadora e a cultura popular brasileira.

De modo que, a opressão histórica percebida pelo insurgente movimento negro, sustenta o embate do negro como lugar do povo que se opõe as elites e as classes dominantes, representados pelos brancos. Esse discurso do recém-formalizado movimento negro, no entanto, tanto sustenta uma postura anticapitalista e comunista, que sustenta a dualidade negro e branco, mas que por outro lado, leva à essencialização da africanidade, enquanto indumentária exotizada e romântica da origem da humanidade; quanto sustenta o discurso da ampliação de direitos civis, da democracia liberal, baseado no mestiço da democracia racial, que sustenta, por outro lado, a valorização dos embranquecidos. Em ambos os casos, esse movimento não pôde observar como ocorre a formalização de diversas comunidades negras rurais, a partir de outras possibilidades de negociação, que envolvem a racionalização e a simbolização pelo território, sem se dissociar da afrodescendência, vejamos a seguir.

CAPÍTULO 2

CIDADANIA, NEGOCIAÇÃO, FAMÍLIA

Apesar de todo o ocultamento formal e histórico, fundado sob a crença do Brasil integrado, livre de racismos, desenvolvido, urbano e industrializado, muitos aspectos precisam ser levados em consideração em relação ao destino que os afrodescendentes tomaram, para além da história oficial. O que restou a eles, já que não figuravam na agenda política, foi um déficit de políticas públicas que impossibilitaram sua integração à sociedade. Essas situações os restringiram do acesso de bens e serviços, culminando num frágil exercício da cidadania, contribuindo para uma profunda desigualdade sócio-racial e para a “invisibilização” do negro e do indígena, tanto no meio rural, quanto urbano, que por sua vez, contribui com o mito da democracia racial.

Mas para recontar essa história, nos atentemos ao fato de que outras alternativas existiam como destino para esse contingente de afrodescendentes, que contavam com sua experiência de labor e cultivo da terra, desde os tempos de escravidão. A saída para muitas dessas famílias de negros foi também o deslocamento espacial e progressivo em direção ao interior do país, onde desenvolveram territorialidades próprias.

Isso quer dizer que o território não deve ser visto apenas na dimensão do espaço físico, que abriga comunidades, mas é um espaço que resgata fatos, histórias e práticas do cotidiano de tais comunidades.

A terra deixa de ser terra e tende a tornar-se simples solo ou suporte da territorialização e dos conteúdos sociais, um processo composto de significações elaboradas pelas práticas humanas. O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos que o “territorializa”, um produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. [...] O território não só assegura e regula a coexistência dos membros de uma mesma espécie, separando-os, mas torna possível a coexistência de um máximo de espécies diferentes num mesmo meio, especializando-os. Ao mesmo tempo em que membros de uma espécie compõem personagens rítmicos e que as espécies diversas compõem paisagens melódicas, as paisagens vão sendo povoados por personagens e estes vão pertencendo à paisagem (DELEUZE & GUATARRI, p. 128, 1997)

Como prática social o território é um campo que se constitui em simultaneidade à identidade coletiva dos moradores, que se expressam por meio de sua cultura e das possibilidades de sua condição socioeconômica. Somando-se a esse conjunto de elementos temos diversas variáveis que sinalizam um *habitus* comum, que está contido no território na mesma medida que este o contém. O *habitus* comum produto da

territorialidade, estrutura as relações culturais em um território que assenta a identidade social do grupo. Por isso, nesse capítulo trataremos de avaliar como se deu a organização social do negro, pela constituição desse *habitus*, a partir dos constrangimentos institucionais e ideológicos.

Os primeiros registros de tais ocupações territoriais se fizeram por meio do movimento agrário que se organizava já na primeira metade do século XX, especialmente por meio, das pastorais da terra. Esse pontapé inicial gerou a crença por parte dos intelectuais de que esses territórios eram ocupados por camponeses negros em regime de terras de uso comum, onde os laços solidários (sejam eles de parentesco, carismático, afetivos, religiosos) e de uma ajuda mútua informavam o conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável. Existiam diversas variações, segundo as diferentes formas de autorrepresentação e autonominação dos segmentos camponeses, tais como: Terras de Santo, Terras de Índio, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança e Terras de Preto, essas últimas compreenderiam os domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem a formalização jurídica, por famílias de escravos (ARRUTI, 2006).

Cada um desses domínios teriam uma origem diferente e específica, por exemplo, concessões pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros mais frequentes em comunidades indígenas, como os Chiquitanos localizados na fronteira com a Bolívia, ou os Wassu da aldeia Cocal em Alagoas⁷⁷; situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários permitiram a permanência das famílias de antigos escravos, ou eles próprios se miscigenaram com escravos dando origem a grupos negros com domínios legítimos sobre a terra, mas que se tornaram terras devolutas pela falta de legalização da documentação que comprovariam o domínio legítimo sobre a terra, como no caso de parte da comunidade Kalunga; e nos domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas redondezas de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos, como é o caso de outra parte da comunidade Kalunga e diversas outras comunidades remanescentes de quilombo pelo Brasil, como a

⁷⁷ Ver: PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. Identidade(s) Étnica(s) e a luta pela emancipação e reconhecimento de um povo misturado: o caso dos Wassu da Aldeia Cocal (AL). Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007.

comunidade Rio das Rãs em Bom Jesus da Lapa na Bahia⁷⁸, ou do Mocambo em Alagoas⁷⁹, entre tantas outras.

A conquista e a ocupação de terras oferecem uma longa genealogia de retomada na construção da identidade brasileira, mas há indícios, como afirma Almeida (1989), de que nesses locais o controle dos recursos básicos não era exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros, ele ocorreria por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, pelos vários grupos familiares, que compõe uma unidade social. O que indica que o uso comunal, também responde a regras e critérios específicos sobre posse, propriedade e pertencimento.

O foco no uso comum da terra, vista apenas como espaço coletivo, se torna reducionista, uma vez que pouco se sabia sobre as redes de interdependência, as construções sócio-simbólicas, tampouco, como esses indivíduos viam a si mesmos e ao mundo, nem como se organizavam a partir dessas percepções e experiências, muito menos quais regras e normas orientavam cada grupo na utilização do território e sua noção de pertencimento ao mesmo. De forma precária, a compreensão desses fenômenos, visualizados e tematizados a partir da década de 1970 com a organização do movimento negro, se tornou fundamental para a mobilização desses grupos na década seguinte.

2.1 – MOVIMENTO NEGRO

Desde o início da década de 1970 o movimento negro começa a ser formado. As principais influências inclui a criação de Jornais como *Árvore das Palavras*, *Sinba* e outros, além de entidades como o grupo de teatro Evolução, no interior de São Paulo, o grupo Palmares, no Rio Grande do Sul, o Centro de Estudos de Arte Negra (Cecan), em São Paulo, o bloco afro Ilê Ayê, em Salvador, a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba) e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), no Rio, o Centro de Estudos Brasil-África (Ceba), em São Gonçalo, no Rio, e o Centro de Estudos Afro-

⁷⁸ Ver: SILVA, Valdelio Santos. Rio das Rãs a luz da noção de Quilombo. Revista Afro-Ásia número 23, de 2000

⁷⁹ VER: ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP. Edusc, 2006

Asiáticos da Faculdade Cândido Mendes, também no Rio, entre outras, surgiram todas na década de 70.

Os pioneiros nesse movimento foram Carlos Alberto Medeiros (Rio de Janeiro), Maria Raimundo Araújo (Maranhão), Djenal Nobre Cruz (Sergipe), Yedo Ferreira (Rio de Janeiro), Flávio Jorge Rodrigues da Silva, fundador do grupo negro da PUC São Paulo em 1979, José Correia Leite (São Paulo), Eduardo de Oliveira e Oliveira (São Paulo), Henrique Cunha, Ivair Augusto Alves dos Santos, Hédio Silva Júnior de São José dos Campos, Frei David, fundador do Educafro, que participou da formação dos Agentes Pastorais Negros e do Grupo União e Consciência Negra (Grucon), fundado nos anos 80, Ivanir dos Santos, fundador do Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP), em 1989. Eles tinham como inspiração Jayme Aguiar, Odacir de Mattos, Frantz Fanon, os poemas de Agostinho Neto, Martin Luther King, Ângela Davis, além de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh, também Gilberto Gil, Tim Maia, Antônio Pompeu, Toni Tornado e Zezé Mota.

O marco fundacional foi o ato público contra o racismo, em 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a expulsão de quatro atletas negros de um clube paulista. Esse ato acabou resultando na formação, no mesmo ano de 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até hoje e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de “movimento negro”, como designação genérica para diversas entidades e ações a partir daquele momento.

Desse modo, enquanto movimento social identitário, o movimento negro brasileiro passa gradativamente a ser representado por entidades, associações, organizações não governamentais (ONGs), grupos de pesquisas e núcleo de estudos universitários, fundações, associações culturais, agentes pastorais negros (APBs), redes, blocos afros, entre outros.

A organização do movimento negro ocorre no contexto de surgimento dos Novos Movimentos sociais e adquirem visibilidade, enquanto fenômenos históricos concretos na sociedade, a partir do desenvolvimento de teorias sobre o social e ações coletivas e do deslocamento de interesse do “Estado” para a “sociedade civil”. Há o predomínio de teorias neomarxistas com Castells (1983) e Hobsbawn e o surgimento das Novas Manifestações Sociais, Tourraine (1977) trabalha com o acionalismo dos atores, Melucci (2001) trabalha com a noção de movimentos sociais, e novos movimentos sociais, identidade coletiva Offe (1985) e Cohen (1988). Os novos

movimentos sociais são apresentados por alguns autores como Gohn (1977), Della Porta e Diani (Massachusetts) como resultantes críticas da abordagem clássica marxista. A teoria neomarxista teria se desenvolvido paralelamente, no entanto, alguns autores como Offe e Castells, transitam entre esses dois modelos, tornando ínfimos os limites entre eles. As categorias básicas da vertente dos novos movimentos sociais são: ator/agência, cultura, ideologia, lutas sociais cotidianas, solidariedade e processo de identidade (coletiva e criada por grupos).

A política nesse cenário tem adquirido centralidade enquanto dimensão da vida social, tomada nas suas relações microssociais e nas suas relações com a cultura, aparecendo novas formas de fazer política e politização de novos temas. Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2004, com a criação do Plano Brasil Quilombola – PBQ, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60, como veremos.

Esse marco histórico constitucional só foi possível graças a mobilização e articulação política do movimento negro, cuja visão das comunidades negras rurais do Brasil seguiram tal perspectiva neomarxista presente em outros movimentos e administraram a disseminação da crença essencialista e neorromantizada de que para além dessa base de sustentação econômica agrícola, baseada no uso comum do território, esses locais foram constituídos a partir de manifestações de resistência, por várias etnias e que possuíam uma organização política baseada na coletividade, nas tradições, nos costumes, sustentando um teor romântico, comunista e revolucionário.

Nessa perspectiva, ainda não eram reconhecidos enquanto grupos identitários distintos, uma vez que para o movimento negro, é a ideia de “raça”, que lhes foram impostas e que os oprimem enquanto indumentária diferenciadora e hierarquizante que figura a identificação dos afrodescendentes como afirma Paul Gilroy (2001, p. 24).

2.2 – O NEGRO EM GOIÁS

Essas formas de territorialidades se constituíram especialmente durante e após o processo de abolição da escravidão, quando os contingentes de negros foram sendo absorvidos por diversas camadas, construindo cada qual, formas diversas e específicas de relações sociais, territoriais, étnicas, políticas e identitárias.

Isso porque, mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações aos negros, o que possibilitavam a eles a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria e terras, comércio, entre outros. Então, na realidade, para além de uma relação exclusivamente de opressão e submissão, entre escravos e senhores, existiam diversas formas de relação entre eles e a terra. Essas situações incluíam desde fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações, herança, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção.

Desse modo, no centro-oeste, o negro fora o principal suporte da exploração das minas de ouro, sistema que estabeleceu a colonização da província de Goyazes pelos bandeirantes e após sua decadência, continuou garantindo a atividade pecuária e agrícola no século XVIII. Como nos lembra Moura (1993) o trabalho escravo negro serviu de sustentáculo para a manutenção da estrutura colonizadora desde as primeiras lavouras de cana de açúcar até o marcante ciclo do ouro.

Os escravos exerciam atividades econômicas paralelas à servidão. Segundo Cunha (1985), no Brasil, coexistindo com a escravidão, havia três outras formas de trabalho dependente, que pode ser identificado também no Estado de Goiás: os **agregados ou moradores**, que recebiam um lote de terra e proteção em troca de pequena parcela da colheita, geralmente de sua cultura de subsistência, e de proverem serviços pessoais que incluíam a defesa do senhor, havia a variação do chamado “morador de condição” que trabalhava alguns dias por semana para o senhor; o segundo tipo era constituído pelos **assalariados e diaristas**, sendo os mais numerosos os não qualificados e sazonais, com paga diária; o terceiro tipo era constituído pelos **parceiros ou arrendatários**, que recebiam um lote de terra e às vezes as mudas para a primeira safra em troca de plantarem, cultivarem, colherem e transportarem os produtos, e pagarem metade da própria safra ao proprietário das terras. Essa última era a mais próspera e empregava certo número de escravos. Essa dependência era mais comum nas culturas de cana do que de algodão ou fumo, nas regiões do café os libertos parecem ter-se estabelecido nas vilas ou em terras de cultivo mais difícil, periféricas às grandes fazendas.

Nesses locais, ainda segundo Cunha (1985), o padrão era que desenvolvessem uma agricultura de subsistência ou de mantimentos para o abastecimento das cidades,

enquanto que as fazendas e engenhos estavam voltados para a produção de bens de exportação. Assim, no Brasil todo abastecimento das cidades dependia desses pequenos agricultores, na maioria libertos. Koster nesse período ressalta que,

Quanto à agricultura, só tenho a dizer em termos diretos que os estoques principais de farinha, de feijão e de milho com que se aprovisionam as cidades, são cultivados por pessoas livres de cor, estabelecidas por todo o país, onde o acaso ou a inclinação de melhor ou pior aparência, segundo a diligência ou a capacidade de seus donos, e a cada um desses lugares é ligado um pedaço de terra para o trabalho de um ou dois homens. As terras pertencem sobretudo aos grandes agricultores e são alugadas às classes inferiores de pessoas a baixo preço. As grandes lavouras dedicam-se ao açúcar e ao algodão e raramente cultivam mais mandioca (o pão desta terra) ou feijão do que é necessário para o consumo dos escravos (KOSTER, apud: Cunha, 1985, p.65).

As vendas desses produtos proporcionavam ao negro a obtenção de capital para compra de sua alforria. Essa alternativa no caso dos sitiantes do sertão se mostrou uma estratégia pertinente diante da decadência e da “preguiça” da cidade de Cavalcante, como relata o oficial Raimundo de Castro Matos (1836). Ao passar por essa capitania em maio de 1824, ele relata a decadência na qual ela se encontrava “(...) os cavallos quase todos não recebem ração de milho, e as galinhas fogem delle por não o conhecerem. Que misérias soffrem os moradores dos sertões de Goiaz, no meio de terras as mais ricas e fecundas de todo o Universo ! A preguiça, a infernal preguiça he quem os mata” (p. 213.) Como não plantavam nem possuíam gado, se ocupavam em criar galinhas e porcos, tudo que consumiam vinha do Sertão do Paranã, como diz ele.

Essa situação miserável que descreve o oficial ocorre porque no contexto rural do centro-oeste brasileiro, a força do capitalismo competitivo se esbarra nas dificuldades de comunicação dessa região com as demais. Em parte, por causa da pobreza da região, incapaz de obter meios eficientes para vencer as enormes distâncias que a separavam dos portos do litoral, o que acabou refletindo negativamente sobre o comércio de exportação e importação, freando qualquer possibilidade de desenvolvimento provincial.

Além dessas dificuldades, durante a colonização de Goiás é possível observarmos sérios momentos de recessões econômicas desencadeadas pela decadência do ouro. Como o mercado não absorvia escravos ou estes se tornavam um peso, os senhores passavam a considerar novas alternativas de reaver o investimento feito nessa mão de obra. Tais como o exercício de atividades econômicas paralelas à servidão,

como os escravos de ganho⁸⁰, os agregados, morador de condição, parceiros ou arrendatários, que produziam nas terras do senhor e pagavam com parte da produção ou taxas periódicas, o que já era previsto no sistema de sesmarias. Essas atividades propiciavam a esses negros formar um pecúlio, que podiam empregar na compra de sua alforria ao senhor ou mesmo investir em terras.

No caso de Cavalcante, onde se situa o Vão do Moleque e o Engenho II da comunidade Kalunga, por exemplo, desde seu surgimento em 1740, era a extração de ouro que impulsionava seu povoamento, no entanto, com a decadência desse item, não houve de imediato, um produto que a substituísse em nível de vantagem econômica. A decadência do ouro afetou a sociedade goiana, sobretudo na forma de ruralização e retorno a uma economia de subsistência (PALACIN & MORAES, 1989).

No momento da abolição, essa região experimentava a transição de uma economia agrária, fechada, de subsistência, que produzia apenas algum excedente para aquisição de gêneros essenciais (como sal, ferramentas, querosene), para um povoamento heterogêneo baseado na pecuária extensiva, que não propiciava a criação de centros urbanos significativos. Na região, onde está localizada a comunidade Kalunga, durante o século seguinte, a monocultura e a criação de gado foram as principais atividades dessa região, que ocorreram de forma heterogênea em todo o Estado.

Em Cavalcante, esse tipo de categoria de trabalho era muito exercida, visto que as principais atividades em diferentes períodos estavam voltadas à exportação, seja de ouro, monocultura ou gado, as atividades paralelas, como a produção de bens de consumo não eram significativas ou pelo menos suficientes apenas para abastecer a área urbana, o que proporcionava aos pequenos agricultores negros, obtenção de renda.

Até os dias atuais, o abastecimento de itens da roça⁸¹ em Cavalcante ocorre pela importação desses produtos de regiões vizinhas. Existem relatos de que os grãos e produtos Kalunga no passado eram comercializados e bem aceitos, especialmente a farinha⁸², no entanto, nos dias atuais há a competição com produtos industrializados, além de ter ocorrido uma queda drástica na produção devido ao aumento dos períodos

⁸⁰ Estes realizavam tarefas remuneradas, entregando ao senhor uma quota diária do pagamento recebido. As principais atividades a que se dedicavam eram as de carregadores, doceiras e pequenos consertos, alguns senhores induziam as escravas à prostituição, o que era proibido por lei. Essa atividade propiciou a esses negros formar um pecúlio, que empregava na compra de sua alforria ao senhor.

⁸¹ Hortaliças, Frutas, Vegetais, Legumes e Tubérculos, os grãos são geralmente industrializados.

⁸² Apesar de sempre serem desvalorizados economicamente, se comparados com produtos advindos de outros grupos

de seca, empobrecimento do solo, invasão das melhores terras por fazendeiros, entre outros.

Nos escritos do oficial das armas da província de Goyaz (MATOS, 1836) é possível perceber que já em 1824 essas terras encontravam-se povoadas por sítiantes pardos. Ele afirma que no passado houvera mais brancos e escravos, mas que agora há muitos pardos proprietários de sítios no sertão. Ele menciona que esses pardos são bem educados, e relata, inclusive que presenciou um casamento entre um desses fazendeiros do sertão com uma mulher branca e loira. Esse quadro em Cavalcante demonstra a diminuição dos escravos e o aumento da população de libertos e forros proprietários.

A venda do excedente da roça propiciou o aumento de alforrias e mesmo o enriquecimento de libertos no campo, que preferiam esse tipo de trabalho, ou mesmo se ater ao nível de subsistência, ao trabalho assalariado. Esses tipos de ocupação da terra ocorreram com maior frequência até a Lei de Terras de 1850, como vimos. A partir de então, passou a se estabelecer de vez, o monopólio dos proprietários sobre as terras disponíveis, restringindo o acesso de negros e imigrantes à propriedade. Essa estratégia imperial acabou reforçando o trabalho assalariado que era escasso devido à competição com imigrantes europeus, ou empurrando as comunidades para o interior do país, perto de quilombos e das grandes propriedades, onde pudessem prosseguir com sua agricultura de subsistência.

Isso porque, a condição de livre era precária e os libertos tinham consciência de sua situação, sabiam que a menos que pudessem provar sua condição eram considerados escravos. Nem o negro livre, nem o mulato eram socialmente bem aceitos. Escravos, negros e mulatos apareciam muitas vezes equipados nas expressões correntes e mesmo nos documentos oficiais, como formando a ralé da sociedade. Além disso, os laços morais entre senhores e escravos existiam e não acabavam com a alforria. Devido a essa coextensividade entre negro e escravo e aos laços morais com seus donos, os libertos continuavam próximos aos seus senhores (às vezes permaneciam no interior das fazendas ou ocupavam terras que circundavam as mesmas). Nesses locais eram reconhecidos e sua situação legal era respeitada, realizavam as mesmas funções que exerciam antes, só que agora na condição de livre e algumas vezes em seu próprio território. Em outros casos, temendo a perseguição, na ausência de laços morais, muitos forros foram se estabelecer em quilombos, ou em regiões tão periféricas quanto estes, onde poderiam trabalhar na terra pela subsistência, outros ainda, preferiram voltar para a África, retorno este que fora estimulado pelas autoridades brasileiras e não

simplesmente espontâneo, formando comunidades afro-brasileiras, como aponta Paul Gilroy (2001).

Para as autoridades, o fato de esses libertos procurarem quilombos ou terras afastadas era, simultaneamente, um alívio e uma preocupação, relacionados às duas principais funções do liberto nessa sociedade: segurança e mão de obra. Se por um lado, o “isolamento” desses negros no meio rural propiciava certa segurança para os senhores, que os consideravam “inimigos” em gradativa ascensão – haja vista a quantidade de revoltas encabeçadas por libertos, como nas insurreições baianas –, por outro, representava fuga de mão de obra, assalariada ou semi-assalariada.

2.3 – QUILOMBOS EM GOIÁS

A preocupação com a segurança é evidente em muitos dos documentos utilizados para comprovar a origem colonial e quilombola da comunidade Kalunga. Em um dos mais requisitados para tal finalidade, com data de 30 de Dezembro de 1760, em carta escrita pelo Governador João Manoel de Mello à sua Majestade Portuguesa, onde ele diz:

Eu só os pretos em que cuido são os dos Quilombos, que he huma das principaes destruições d’esta Capitania; agora me chega a noticia do bom sucesso que teve huma bandeira que mandei armar no Paranã, a qual destruiu hum quilombo de mais de duzentos pretos fogidos, que já lá tinham bananaes e roças. O rei brigou valerosamente até perder a vida, a rainha foi preza com outras pretas, e já havia algumas crias (Subsídios para a História da Capitania de Goiaz, Revista IHGB, Tomo 84)

O governador com esse relato indica a existência e o perigo de quilombolas nessa região. No entanto, esse documento não informa com precisão a localidade do quilombo, visto que o rio Paranã que é mencionado na carta tem 5.940.382 hectares de extensão incluindo Goiás e Tocantins⁸³. A probabilidade dessas duas regiões se coincidirem é remota, devido à grande extensão do rio e da ocorrência de comunidades quilombolas em todo o Estado de Goiás, inclusive às margens do rio Paranã, como o Quilombo do Magalhães em Nova Roma, por exemplo.

Outro problema acerca desse relato é o fato de o Governador ter afirmado que o quilombo que ali “existia” foi destruído pela bandeira instaurada na região. Ao interpretar esse discurso deve-se ter em vista o interesse do Governador em declarar

⁸³Fonte: (SILVA, Luciana Álvares da; SCARIOT, Aldicir t. Composição florística e estrutura da comunidade arbórea em uma floresta estacional decidual em afloramento calcário (Fazenda São José, São Domingos, GO, bacia do rio Paranã). Acta Bot. Bras. vol.17 no.2 São Paulo Apr./June 2003.)

seu sucesso ao acabar com o quilombo, já que é uma de suas funções. Ademais, a historiografia acerca dos quilombos históricos demonstra que muitas vezes esses espaços territoriais eram retomados mesmo após sua destruição.

Em outro documento histórico essa preocupação com os quilombos também é recorrente. Após chegar num Morro chamado “o Moleque”, em 1772, o Barão de Mossâmedes relata a presença de mineiros e a dificuldade de sobreviver em terras tão áridas, também apresenta indícios dos perigos de tal empreitada que deveria agir com rigor e presteza em relação a pessoas que transitavam. Ele relata ainda o sumiço de cavalos, relacionados a quilombolas (calhambolas) e sobre a abertura de estradas ligando as regiões da Província. Segundo ele,

No Morro do Chapeo foi S. Ex^a. ver o gr^{de}. bicáme por onde aquella boa soied^e. de Mineiros, levão água ao morro: lovou m^{to}. o espírito daquelles trabalhadores, animozos p^a. novos Descubertos, e os favoreceo m^{to}. Fés alli hum capitam mór das entradas com ordem de evitar damnos dos calhambolas, que tem infestado aquelle Pais. Na Madrugada do dia 3 de Setembro marchou S. Ex^a. p^a. o Arrayal do Cavalcante, e tendo caminhado 4 legoas pouzou na Atalaya das cobras. **Neste pouzo desaparecerão vários cavallos, que tudo era seco, e alli ficarão algumas pessoas procurando os, as quaes forão ter ao cavalcante depois de S.Ex^a ter lá chegado** (PINHEIRO & COELHO, 2006, p. 124) grifos meus.)

Segundo Mari Baiocchi, tanto o morro do Chapeo quanto o morro do Moleque mencionados referem-se ao Arraial de Taguatinga. No entanto, Raimundo José da Cunha Matos ao passar pela Província dos Goyazes em 1824 dá diretrizes para a localização do “Morro do Chapeó”, que teria esse nome pelo formato. O morro fica a 7 léguas do Ribeirão dos Bois com o Paranã, chamado por ele de Porto dos Bois, seguindo pela Fazenda Atalaia do Capitão José Antônio Lima, entre a Fazenda Sumidouro do Barão Felipe de Arraias. O quilombo que dá origem à comunidade Kalunga ficaria entre essas fazendas e o rio Paranã, segundo os relatos dos moradores da comunidade.

Esse mesmo morro do Chapeo aparece na fala de um morador da comunidade já falecido, na época (2006) com 84 anos, como sendo próximo ao local do quilombo, que coincide com alguns dos locais mencionados na descrição do Barão, ele diz, que “tinha uma época que existia ‘escravo’, depois eles fugiram e foram para o Ribeirão dos Bois, perto de Monte Alegre, daqui 8 léguas, para cá do Morro do Chapéu (...)” (sic - morador da Capela, 84 anos)

A cidade de Monte Alegre de Goiás, na zona Centro-Oriental, que também abriga parte da comunidade, o Vão de Almas, já foi chamada de Arraial do Calaça e

também de Santo Antônio do **Morro do Chapéu**, que coincide com a localidade indicada pelo oficial de armas. Outros moradores, também indicam o Vão de Almas como sendo o berço do Quilombo, mais especificamente o povoado de sucuri, localizado do lado norte do rio Paranã, onde ainda é possível encontrar ruínas das construções.

Embora o oficial de Armas de Goiás (MATOS, 1836) não se pronuncie sobre a existência ou não de quilombos, uma vez que ele se ateu a percorrer as estradas, ele nos descreve a situação dos moradores dessa localidade àquela época. Ele relata que ao redor das estradas é bastante deserto, porque a maior parte dos moradores evitam de propósito a “vizinhaça de lugares frequentados por passageiros, e querem ter as suas plantações em valles fornecidos de matas e água bastante para o seu trabalho nos monjillos”.

Importante notar que os registros oficiais referem-se apenas àqueles quilombos que foram atacados pelas forças militares ou por capitães do mato contratados. Isso significa dizer que os quilombos que resistiram e se perpetuaram possivelmente não foram destruídos ou atacados, ou mesmo encontrados pelo poder público, e se foram, podem ter sido reconstruídos e retomados posteriormente, o que explicaria a ausência de registros de diversas comunidades quilombolas da atualidade.

Essa ausência de documentação oficial pode demonstrar também que muitos desses grupos de fato não têm referência com a formação de quilombos ou negros fugidos. Nesse caso, a formação desses grupos estaria relacionada a uma diversidade de relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros se apropriaram da terra, que devem ser levadas em consideração, e que geralmente a história oficial inspirada pelo conceito de quilombo da época da escravidão ignora.

Então, além do arrendamento e aluguel de terras de senhores de escravos, ou a atividade de escravos de ganho e da formação de quilombos, havia, por exemplo, a possibilidade de grupos negros permanecerem nas grandes propriedades devido à miscigenação com os proprietários, ou seja, laços consanguíneos com o senhor de escravos que orientavam a permanência nas terras, mesmo que não fosse legitimada pelo senhor. Esses filhos de senhores e escravas, muitas vezes eram alforriados durante os batizados, outras vezes permaneciam escravos o resto da vida. O próprio José do Patrocínio se tornou liberto desse modo, embora seu pai fosse um vigário dos Campos dos Goytacazes e orador sacro de reputação na Capela Imperial.

2.4 – AS ORIGENS DAS FAMÍLIAS KALUNGA E A TERRITORIALIDADE

No caso do Vão do Moleque, a miscigenação parece ter sido um dos facilitadores da posse territorial. Segundo alguns moradores, integrantes da família Santos Rosa, moradores desse Vão, ao lembrarem de seus antepassados, me ajudaram a reconstruir sua filiação, via relatos orais, até um senhor que teria vivido, aproximadamente, no período de 1850, chamado Luciano Alves Moreira, indicado como sendo branco e proprietário da Fazenda Curriola. Muitos deles orientam sua permanência e posse legítima (nos termos da Lei de Terras de 1850) nessas terras devido à descendência com esse senhor de escravos.

A partir desses relatos, empreendi uma pesquisa Histórica no Fórum de Cavalcante, nos cartórios de terra e civil a documentação estava incompleta e desordenada, varias páginas haviam sido destruídas pelo tempo ou simplesmente sumido, os registros iniciam no ano de 1880; e na Paróquia de Cavalcante, onde analisei registros de casamento, estes em ótimo estado de conservação e organização, mas constavam somente a partir de 1919 (MARINHO, 2008).

Segundo os relatos haviam duas possibilidades de miscigenação desse senhor com negros, o que justificaria a cor e permanência desses descendentes nas terras de Luciano até os dias atuais:

A filha de Luciano, de nome desconhecido (usarei o nome Silvia para referir-me a ela), teria engravidado de um dos escravos da fazenda. Ao saber da notícia, Luciano enfurecido mandara matar o negro que desonrara sua filha. O negro, no entanto, havia sido avisado por algum escravo da Casa Grande, que aproveitou para fugir antes que as ordens do senhor fossem executadas. Luciano mandou outros negros, escravos seus, atrás do negro fujão, alguns dizem que os negros o deixaram fugir, outros dizem que ele pulou da garganta do Morro São Félix também conhecido por **Morro do Cantagalo**, lugar que é improvável a sobrevivência; outros ficam em dúvida quanto ao desfecho da história, mas todos afirmam que Luciano havia criado o neto bastardo, como legítimo, e que ele seria o vínculo com os negros na atualidade.

A outra possibilidade é de que Luciano havia tido duas mulheres, uma branca chamada Joanna, e outra negra de nome Rosa. A filha que engravidara do negro (Silvia) seria fruto do casamento com Joana, mas ninguém soube informar seu nome ou o da criança. Mas, identificaram o nome de outra filha desse matrimônio, Luiza Alves Moreira, que teria se casado com Vidal Santos Rosa (negro) e tido Paulo Santos Rosa,

que constitui um lado do tronco familiar dessas pessoas. Devemos considerar como possibilidade que Silvia e Luiza podem ser a mesma pessoa, o fato de Luiza ter se casado com Vidal pode ter suscitado os mitos relacionados à Silvia.

Com Rosa, Luciano teria tido Ingracinha, ela era muito rica, dizem que ainda é possível encontrar gado seu espalhado por ai, teria morrido “moça” (virgem) e por não possuir pecado, foi declarada “santa”. Existem alguns mitos a seu respeito, inclusive que fora enterrada no Cemitério Bento e que muitos anos depois, ao enterrar outra pessoa no mesmo lugar, encontraram a mulher intacta, com a perna encolhida e sangrando, esse seria o motivo de não reciclarem covas mais.

Rosa, também teria tido outro marido e dessa união nasceu Risolina, enteada de Luciano e irmã de Ingracinha. Nos relatos orais Risolina é identificada como mãe de Venceslau, ou Venção⁸⁴, como era conhecido, fundador de outro tronco familiar constituinte das famílias do Vão do Moleque. Durante a investigação histórica não consegui achar nenhum tipo de documento que comprovasse a existência desses personagens, a não ser de Risolina, que aparece como mãe de Venceslau que é avô ou bisavô da maioria dos entrevistados, também encontrei registros de Paulino ou Paulo⁸⁵ Santos Rosa, embora não tenha conseguido identificar quem são seus pais.

Os Kalunga que se identificam como descendentes de Luciano alegam que seu nome aparecia no Inventário de Paulino Santos Rosa, seu genro e avô dos depoentes, mas o inventário teria desaparecido quando da criação do Projeto Kalunga⁸⁶. No

⁸⁴ No inventário nº 707 do cartório de Terras do Fórum de Cavalcante que data de 04 de junho de 1976, encontrei Venceslau Soares de Souza, cor morena, lavrador, que faleceu aos 82 anos no Vão do Moleque, filho de Rosalina Velaz e Feliciano Soares de Souza. Na casa paroquial encontrei também o registro de Casamento de Venção, na página 12 do livro de 1919-1931 no dia 11 de setembro de 1928 aconteceu o matrimônio de Venceslau Soares de 24 anos, filho de Risolinda de Souza e Feliciano Soares com Eugênia dos Santos de 31 anos, filha de Paulo dos Santos e Anna Rosa Nery de Sampaio. Esse Paulo dos Santos, ora citado como Paulino Santos Rosa, seria filho de Vidal Santos Rosa e Luiza Alves Moreira, citados acima, essa última filha de Luciano.

⁸⁵ Não só os bastardos ou as concubinas não usavam sobrenome. Segundo Dias (1995), muitas filhas e filhos de famílias regulares, para usar a terminologia da demografia histórica, também não usavam sobrenome, bem como homens e mulheres mesmo casados no religioso. Como é o caso de Ingracinha, Joana e Rosa que não são identificadas pelo sobrenome, apenas pelo nome ou apelido. Há ainda o caso do “véio Paulino” seu nome é Paulo dos Santos Rosa, mas é muitas vezes identificado apenas como Paulino por ser um prenome em evidência para eles.

⁸⁶ Nesse período, contam os Kalunga, todo mundo que tinha documento em casa relativos à legitimidade da posse da terra os apresentava ao Idago, com o intuito de comprovar a posse legítima da terra. Muitos documentos se perderam no processo, a maioria deles já havia perdido seu caráter legal por defasagem. Algumas terras legítimas se tornaram terras devolutas por falta de atualização da documentação. Para a Herança ser legitimada é necessário o atestado de óbito para a confecção de um Inventário, onde é contabilizado os bens e repartido entre os herdeiros, se esse procedimento não é feito e se nenhum credor reivindicá-la, a terra passa a ser devoluta

entanto, por meio da História Oral foi possível traçar a genealogia⁸⁷ da Família de Luciano até os dias atuais, a filiação mais próxima dele que encontrei nos documentos oficiais, foi uma mulher indicada, via relatos orais, como sendo enteada de Luciano, filha de Rosa, chamada Risolina, veja nos anexos.

Essa história mítica de Luciano elucida por um lado o fim do domínio branco sobre essas terras, uma vez conhecidas por Fazenda Corriolla, como relata o oficial de armas de Goyaz. Ele comenta que não se sabe sobre os motivos e contexto de desaparecimento dessa localidade, mas ele menciona que já em 1824 ela estava abandonada, assim como Calhamares, sendo que ninguém sabia o porquê de seu fim. Ele afirma que devido a descrição errônea de Inglês Mawe, que a indicava enquanto um *burg* ou *town*, ninguém sabia se fora um sítio ou uma fazenda (MAWE, 1978).

Então, embora o vínculo com o legítimo proprietário de terras seja o que orienta a permanência e domínio desses molequeiros no território, bem como a autoestima desses indivíduos, o que o mito e os dados transparecem é a transição do domínio do território de brancos para negros e mulatos, que desde então delimitaram um modo próprio de ser e agir, à revelia das demandas de mercado, embora inscrita no contexto de desarticulação produtiva pelo qual passava a economia goiana.

Assim, a posse territorial e a permanência desses indivíduos no que hoje é conhecido por comunidade Kalunga, são atravessadas pelas dinâmicas e diretrizes definidas para os negros e “afrodescendentes” do Brasil, que passaram a orientar suas opções de vida e inserção no mercado. No entanto, sua cotidianidade e seu modo de

⁸⁷ Inicialmente, as tentativas de organizar os dados demográficos seguiram o método Fleury-Henry (1988) de reconstituição familiar a partir do sobrenome de Luciano, ou seja, Alves Moreira. No entanto, tal método se mostrou inútil, como nos afirma, Maria Norberta Amorim (1991, p.23): “De fato, é comum nos registros portugueses que o mesmo indivíduo oscile de apelidos [sobrenomes] de um registro para outro, em função de ligações familiares mais fortes no momento, ao critério do redator paroquial”. Isso quer dizer que o sobrenome na cultura luso-brasileira não possui regularidade como no modelo Francês. Essa situação acontece muito comumente com as mulheres, que muitas vezes chegam a ser registradas com um sobrenome em cada batizado de filho. No entanto, o fato também acontece com muitos homens, sobretudo entre as classes populares. Esse fato pode ser observado, por exemplo, no caso de Risolina. No inventário de seu filho seu nome aparece como Dona Rosalina Velaz, no registro de casamento de seu filho ela aparece como Risolinda de Souza, usando um dos sobrenomes do marido, mas se trata da mesma pessoa por ser mãe de Venceslau (em outros registros esse nome é escrito com W). Os sobrenomes também não seguiam uma lógica padronizada, em alguns casos, utilizava-se o último nome, outras vezes o nome do meio, outras vezes ainda o nome do marido. Podemos justificar essa variação pelo não formalismo do sistema de registros do passado, muitas vezes o nome era transmitido via oral, não sendo necessário a apresentação de documentos, o nome era escrito de acordo com o que se compreendia. Há ainda, casos em que os registros oficiais informam uma coisa e a tradição oral diz outra. Vários nomes são modificados pela oralidade por exemplo: Agenina Santos Rosa diversas vezes aparece como Eugênia, ou Risolina que aparece como Risolinda ou Rosalina, ou ainda Paulo Santos Rosa que aparece como Paulino, ou Alfa Santos Rosa, que aparece como Arfa ou Afra, Valeriana aparece como Valéria, entre outros.

vida particular fora construída à revelia da noção de “raça”, ou seja, enquanto estratégia de manutenção do território passaram a se afastar desse ícone enquanto origem identitária, sendo suas ações e práticas orientadas pelas disposições adquiridas tradicionalmente enquanto agricultores do sertão de Goiás. Logo, o arcabouço definido para os negros e afrodescendentes do Brasil, condicionavam o *habitus* negro, na medida em que os obrigava a selecionar alvos e prêmios que os afastavam de tal origem identitária, gerando uma busca por um estilo de vida que fosse aceito enquanto legítimo, no caso das comunidades negras rurais, voltavam-se ao modo de cultivo da terra.

2.5 – PROPRIETÁRIOS, DONOS DA TERRA E “NEGROS DE VERDADE”~

Nessa árdua busca em se legitimar enquanto proprietários, os molequeiros, buscavam se diferenciar dos moradores do Vão de Almas, que seriam os “negros de verdade”, como relata um morador da Capela do Vão do Moleque “esses que são Kalunga, eu e o povo daqui é de outra filiação, somos os ‘donos da terra’, sempre estivemos aqui, e pronto” (morador da Capela, 84 anos). Nessa perspectiva, apesar da aparente homogeneidade em termos de renda, educação, afazeres, religião os molequeiros seriam estabelecidos no território de forma diversa da de outros domínios familiares, segundo a versão dos moradores. O fato de o território ter sido herdado de um legítimo⁸⁸ proprietário de terras informaria aos moradores da região que seu *status* é superior aos que não possuem tal domínio e orientaria a noção de “legítimo” permeada na comunidade.

⁸⁸ As terras do Brasil foram colonizadas a partir do sistema de sesmaria, herdada de Portugal. A ocupação da terra era baseada em um suporte mercantil lucrativo para atrair os recursos disponíveis, já que a Coroa não possuía meios de investir na colonização, consumando-se como forma de solucionar as dificuldades e promover a inserção do Brasil no antigo Sistema Colonial. Isso quer dizer, que àqueles que possuísem capital para investimento, era concedida uma sesmaria dentro da capitania, para aproveitar a terra por meio do cultivo. A única forma legal de posse da terra nesse período era por meio de doações, assim, as terras arrendadas por sesmeiros à posseiros, que embora cultivassem a terra (uma das exigências) não se constituía como ato legal. Em 1822, com o fim do sistema de sesmaria os posseiros foram beneficiados, mas a noção que orientou a definição de terras legítimas continuou enfatizando que estas seriam de domínio particular havidas por sesmarias e outras concessões do governo, após tal lei a legitimidade só ocorreria via compra de Terras devolutas do Estado ou de algum particular legitimado por esta lei.. Ver: LIMA, Ruy Cirne. *Pequena História territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991. Assim Luciano Alves Moreira, indicado como bisavô tataravô dos atuais quilombolas da região do Curriola, Capela, Taboca e Maiadinha, entre outros, era legítimo proprietário porque se enquadrava nesses termos. Nesse sentido, sua cor era fundamental para tal legitimidade, já que as sesmarias não foram doadas a negros, para legitimar a posse sob esses termos é preciso uma associação com um branco proprietário.

A noção de Terra legítima entre os Kalunga herdou, tanto, a noção de status social que a terra possuía antes da Lei de Terras, quanto, a noção de status de mercadoria inaugurada pela lei. A posse da terra legítima, nesse sentido, justificada via parentesco com algum proprietário **legítimo** nos preceitos da Lei de Terras, é o que os tornam “donos da terra”, que geralmente são também criadores de gado, além de cultivarem a roça, como os agricultores, que por sua vez se sustentam apenas por essa atividade, o que limita sua atuação e posição social.

Em diversos discursos sobre a posse e o domínio da terra e sobre o uso coletivo da mesma é possível perceber essa noção. Um morador do Curriola de 50 anos, embora não tenha o título de sua terra devidamente atualizado e regularizado, considera seu território de domínio particular, garantido por herança desde seu tataravô Luciano. Essa noção de propriedade individual, no entanto, tomou forma de terras de uso comum ao longo dos anos. Isso porque embora algumas famílias sejam herdeiras legítimas da terra, graças a descendência com proprietários, muitos documentos não foram atualizados ou oficializados. Sob essa posse oral, portanto, criavam domínios territoriais onde o clã usufruía da terra sem cercar, dividir ou delimitar o território. Os casamentos entre primos cruzados⁸⁹ propiciaram o surgimento e a expansão desses domínios territoriais. Assim, a terra é de uso comum da família extensa, do clã, que tinha livre acesso de ocupação e uso daquele espaço de terra. Nesse sentido, era propriedade da família e apenas o parentesco os habilitavam ao usufruto.

A distribuição da comunidade em povoados coincide com essa lógica, cada povoado estaria sob o domínio de um ou mais clãs, mas não existe exatidão nessa marcação, mesmo porque outras ocupações e movimentações ocorreram ao longo do tempo, flexibilizando as fronteiras entre os povoados. Assim, os moradores desses domínios ou povoados se relacionam entre si pela mobilidade territorial interna propiciada pelos festejos, casamentos, laços de compadrio e mesmo migrações.

Mesmo que a porção de terra utilizada no cultivo, moradia e criação de gado por cada família seja inferior às terras disponíveis e não sejam demarcadas por cercas, cada Kalunga conhece os limites territoriais de cada “propriedade” ou domínio, sabem identificar os donos das terras onde estão passando e quais lugares podem ocupar. Esse fator demonstra que existe a noção de propriedade em relação ao território que ocupam no Vão do Moleque, mesmo que embasada nos preceitos coloniais, pois sabem

⁸⁹ Preferidos em um primeiro momento justamente para garantir a integridade desses domínios.

identificar a origem de cada posse, em sua maioria adquirida via herança, em menor quantidade via compra. A terra então adquire uma função social, econômica e política, delimitando o uso racional–legal e utilitarista dessa posse.

O critério de “legitimidade” da posse territorial via herança, no entanto, é recrutado apenas em situações em que os Kalunga do Moleque precisam se distanciar da figura do “negro/escravo fugido” (conceito colonial de quilombo) associado a toda comunidade, mas que eles associam ao Vão de Almas, apenas. Isso quer dizer que a dicotomia de pertencimento e identificação encontrada na comunidade só é imputada aos negros que formaram o quilombo, associado a todo o Vão de Almas. A necessidade de diferenciação ocorre em relação a origem negra, seguindo uma lógica funcional de ocupação do território, demonstrando o peso que o racismo e o funcionalismo tem sobre a autoimagem dos indivíduos e sobre sua formas de classificação.

No entanto, como ocorreu a miscigenação também entre os moradores do Vão de Almas, os molequeiros, embora busquem se diferenciar dos “negros de verdade”, mantêm relações comerciais, maritais e de compadrio com esses moradores. Alguns ainda negam que os casamentos ocorra entre os moradores dessas regiões, mas eu encontrei diversos matrimônios⁹⁰ entre os moradores dessas localidades, também observei que eles mantêm contato entre eles, especialmente durante os festejos. Assim, os criadores de gado do Vão do Moleque buscam se distanciar do ícone negro, bem como das condições possíveis para os negros de ocupação do território, como os quilombos, uma vez que absorveram as diretrizes racistas que dificultavam a posse do território caso esta se desse por negros. Desse modo, em relação às famílias “agricultoras” que moram no Vão do Moleque e mesmo no Vão de Almas, a dicotomia só é utilizada quando necessitam se diferenciar, ou seja, validar sua posse territorial.

⁹⁰ Eu encontrei diversos casos que fogem a essa regra ditada pelos molequeiros. Joca da Costa Serafim, de seus 74 anos original da região do Vão de Almas próximo ao Rio Bezerra, do lado norte do Paraná, casado com Bernardina Santos Rosa, do Vão do Moleque na região da Taboca, onde residem. A irmã de Joca, Teresa da Costa Serafim também se casou com Magalhães Santos Rosa, morador da Taboca (irmão de Bernardina). Um outro homem de 44 anos, Rogério, nascido e criado também no Vão de Almas, casado com uma mulher do Vão do Moleque, da região da Curriola, Arlinda, filha de Seu Bertolino e residem na Fazenda Boa Sorte, por fim, uma mulher de 25 anos também dessa região casada com um homem da Curriola no Vão do Moleque, (neto de Seu Bertolino) atualmente residem na região da Capela.

2.6 – OS QUALIFICADOS E OS NEGROS DE VERDADE: RACISMO E EMBRANQUECIMENTO NOS KALUNGA

A noção racista de posse territorial, também orienta a auto-imagem desses indivíduos. Existem algumas ressalvas entre os moradores que se consideram mais claros e os que são considerados “pretos”. Os primeiros, geralmente, criadores de gado, se autointitulam “mais qualificados”, pelo menos em termos estéticos, do que os “pretos”, também indicando uma visão funcionalista em relação à tonalidade da pele e a outros fenótipos indicativos de racialidade como as características dos cabelos, formato do nariz e da boca, entre outros.

Esse tipo de configuração relembra a situação estabelecidos–*outsiders*, de que trata Norbert Elias e John Scotson (2000) quando estudou a comunidade de operários industriais ingleses em Winston Parva. No entanto, a motivação da diferenciação não é o entrosamento ou o pioneirismo no local e sim atributos físicos relacionados a fenótipos embranquecidos, que se tornavam extensivos de atributos como posse legítima, asseio, disposição para o trabalho, organização, tino para negócios, características da personalidade, entre outras possibilidades, sendo a fofoca, o meio que melhor contribui para a manutenção das reputações e efetivo controle social, assim como em Elias e Scotson.

Desse modo, podemos encontrar diversos depoimentos sobre esse conflito, por exemplo, uma moradora da Capela de 53 anos, comentava sobre as crises no casamento de uma família da região “Também foi casar com essas muié branca, dá nisso, agora não dá conta de segurar e agradar a muié em casa, não sei para que esses home fica querendo essas muié dengosa assim, só para dá trabalho.”

Assim, como avalia Frankenber (1995) os racismos baseados na “branquitude” são “conjuntos de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas [...], um processo, não uma ‘coisa’”. No Brasil, é uma patologia social, segundo Guerreiro Ramos (1957), uma espécie de “identidade–modelo das elites nacionais” (Sodré, 1999, p. 32), “uma categoria cognitiva herdada da história da colonização, embora nossa percepção da diferença se encontre no campo do visível” (Munanga, 2001, p. 21). A branquitude parece servir de muleta para a subjetivação, como afirma Frenette (2001, p. 21). Todas as definições apontam para a vinculação do conceito ao contexto mais evidente do que é comum, para um conceito construído em processos históricos.

Em outra família de criadores de gado e de tonalidade da pele mais clara é frequente o atrito entre as quatro cunhadas casadas com irmãos da mesma família e que moram com certa proximidade. Uma delas, a mais preta em certa ocasião quando discutíamos pertencimento e cor, desabafou que suas cunhadas a discriminavam por ser “mais escura”. Em sua opinião, “só porque (uma pessoa) é um pouco mais claro, não quer dizer que não é preto, as pessoas têm que assumir o que são, deixar de ser metidas”. Em contrapartida, as mulheres que discriminavam a “mais” preta, se identificam mesmo como “mais brancas” e “mais qualificadas” (no sentido estético, a partir da noção de estereótipo–fetiche de BHABHA, 1994), mas que se tornam extensivos de outras qualidades e atributos, como ser “dengosa” ou mais “qualificado”. Em contrapartida, como afirma Moreira (2011), a negritude feminina foi historicamente construída como referência dos dotes sexuais e culinários, servindo aos propósitos machistas e racistas de toda uma sociedade.

Mas quando questionadas sobre quais seriam então os requisitos para pertencer àquele lugar, enquanto território, nenhuma das Kalunga utilizou a categoria cor como critério de pertencimento à terra, ou seja, os mais negros não seriam proprietários mais legítimos que os brancos pela vinculação ao quilombo, pelo contrário, os mais brancos se sentem mais proprietários que os que ocuparam a terra por meio dos quilombos, associados a cor negra, já que geralmente, os mais brancos adquiriram a terra via compra ou herança. Desse modo, a negritude só implica em deslegitimação da posse, se estiver associada a ocupação via quilombo, ou outro tipo que não seja herança ou compra.

A posse territorial não se vincula a cor ou “raça” (como prefere alguns), e sim à forma considerada legítima de ocupação territorial, demonstrando um funcionalismo do pertencimento, por um lado. Por outro lado, tal sentimento de pertencimento é informado também pela permanência elusiva no território, o que permite aos mais pretos o pertencimento, especialmente, se miscigenam com legítimos proprietários. Essa ocupação ininterrupta da terra possibilita a ligação entre o sentimento de comunidade, caráter corporativo e emergência de um projeto comum, e a existência de formas próprias de comunicação, aderindo a um tipo de pensamento mais pulsional e substancial. A pertença seria a noção de que o indivíduo é parte do todo, coopera para uma finalidade comum com os demais membros, apresentando um caráter corporativo, um sentimento de comunidade e um projeto comum. A territorialidade ampara o lócus

da comunidade possibilitando a permanência, que é condição essencial para o estabelecimento das relações sociais (ALMEIDA, 1989).

No entanto, quando indagadas sobre a identidade Kalunga, “as brancas” associaram o pertencimento dessa categoria à cor negra, assim como delimita a legislação. Uma delas quando indagada se era Kalunga foi taxativa de uma formação reativa, nos termos de Freud: “Eu não sou Kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho para ter nome. O nome pode ser do lugar, mas não meu”. Essa reação, no entanto, se relaciona com a dicotomia de pertencimento e identificação entre os “donos da terra” e “os negros de verdade”, como ato de performatividade e negação da cor negra, enquanto o embranquecimento⁹¹ se configura como uma forma de compensação em relação à ausência ou ao falso reconhecimento concedido aos negros e demais afrodescendentes, que se autointitulam pardos, mulatos, morenos.

No entanto, esses sentimentos e discursos são ocultados nos momentos de contato étnico e quase não apareciam nos primeiros contatos comigo, quando ainda me viam apenas como *outsider*. Quando era eu quem indagava sobre essa questão o desconforto e afetação eram nítidos:

Antes de criarem essa besteirada de Kalunga não tinha essa danação de gente querendo entrar nas terras não, não tinha cerca nenhuma, nem briga, era tudo terra comum, ninguém bulia nas nossas terras, esse negócio de escravidão nem acontecia por aqui. (...) O véio Paulino⁹² contava umas histórias de escravidão, diz que daqui 12 léguas em Monte Alegre ainda tem um muro de pedra feita por escravo. Mas, nós não, nós é daqui e pronto!

Assim, a escravidão nunca era associada ao Molequeiro, mesmo no discurso daqueles que veem com bons olhos o “Projeto Kalunga”. Outros depoentes quando não associam negro e escravidão ao Vão de Almas referenciam outro lugar. No entanto, quando contavam histórias sobre seu passado, nos tempos de juventude e de criança, muitos indicavam que os pais reprimiam as histórias relacionadas a preconceitos, a discriminação, a sofrimento, a opressão, a escravidão e sobre a cultura negro-africana, especialmente quando estavam em contato com quem pudesse discriminá-los e colocar em risco a ocupação de seu território ou sua integridade social. Alguns mencionavam que os pais não deixavam os filhos e a mulher ir até a cidade, ou dançar Sussa em

⁹¹ Essa não é uma expressão êmica, a noção de “embranquecimento” pode ser percebida por uma maior valorização em termos estéticos ocorrida entre os indivíduos considerados “mais claros”, traduzidas em algumas falas que demonstram preferência marital por indivíduos “mais claros” e de “cabelo bom”. O “embranquecimento” da população do Moleque propiciada pela descendência com algum branco foi e ainda é (embora de forma latente) cultivada como herança do período escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais.

⁹² Veio Paulino é Paulo Santos Rosa avô de Dona Valeriana.

qualquer local, por que corriam o risco de serem “pegas no laço”, contam com muito humor.

Mas na rotina de suas casas e residências, na vida em comunidade, nas roças e nos festejos, nos rituais, nas prosas, nas brincadeiras essa gaveta é frequentemente acessada e visitada, por isso, apesar da proibição, tradições como a Sussa e o Boilé persistiram até os dias de hoje. Ao mesmo tempo em que invisibilizavam essa expressão cultural adotando as representações religiosas católicas, que tem como núncios santos católicos portugueses da idade média como São Gonçalo, Nossa Senhora da Abadia, Nossa Senhora do Livramento, mas que são celebrados ao estilo Kalunga, com novenas em tom de “ladainha”, com o mastro sendo erguido sob a luz de lamparinas de cera de abelha, cachaça, foguetes e sussa, tudo sob a coordenação e organização da família do Imperador ‘surteado’ a cada ano.



Figura 22 - "Rezadores" aos pés do altar durante a novena de Nossa Senhora do Livramento



Figura 23 - Santos da Capela do Moleque



Figura 25 - Subida do Mastro de São Gonçalo



Figura 24 - Sussa aos pés do mastro

Tal recalque em relação à negritude e ao etnônimo Kalunga relaciona-se com a antiga estratégia de conservação onde se nega a identidade negro/africano por um lado, e por outro, se distancia do ícone negro/quilombola, que não conferia legítima posse da terra. Desse modo, a exclusão e a estigmatização dos pretos pelo grupo estabelecido enquanto legítimos proprietários pardos se tornam ao longo do século XIX e XX, armas poderosas para que este último preservasse seu *status* social e o domínio territorial, afirmando sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar, assim como Elias e Scotson relatam no caso de Winston Parva, salvaguardo as diferenças, já comentadas (2000). Essa sublimação da identidade negra não é, no entanto, a estratégia oficial do grupo exercida pelas lideranças atualmente, já que seguem as diretrizes de reconhecimento adotadas a partir da CFB de 1988, logo, é provável que seja abandonada em breve.

Para além da condição de escravo fugido, ou ex-escravo, constituinte ou não de um quilombo, é em certa medida, a afrodescendência e o tratamento conferido a essa categoria, que propiciava aos indivíduos que nela se enquadrava formas relativamente comuns de sociabilidade, de percepção da realidade social, de organização da vida material e simbólica, de percepção de si e dos outros, mesmo que o caminho escolhido seja o da sua negação, como fazem “os donos da terra”, em sua maioria criadores de gado. Assim, essa disposição biológica e fenotípica enceta um *habitus*, na medida em que é tratada como um atributo moral, social e agora cultural, rejeitado, inicialmente, seguindo as diretrizes do embranquecimento e da democracia racial, e agora em tempos de reconhecimento, adotado enquanto estratégia de ampliação de direitos e cidadania.

Podemos observar que a história dos negros no Brasil marcada pela escravidão, perseguição e exploração permite atribuímos a categoria quilombola, recém-credenciada dentro do campo, o ônus de que os Kalunga possuem uma série de atributos relacionados a disposições específicas de pensar e agir, e possibilidades ou restrições efetivas à sua conduta em sociedade, que refletem uma identidade, interesses e estratégias próprias. Cada grupo seguiu seu próprio caminho de subjetivação, mas todos orientados pelos condicionamentos de uma sociedade racista.

Percebemos que a noção de legitimidade da terra herdada do período colonial orienta apenas as relações do negro com a origem quilombola. Indicando que não é uma questão de distinção ou antagonismo entre as “classes Kalunga” ou sobre o pertencimento identitário e territorial, até porque estes não reivindicam as terras quilombolas, associadas aos “negros de verdade” ou aos agricultores, tampouco negam

possuir costumes diferenciados, é um cálculo funcional, mais do que uma classificação. Suas estratégias buscam na realidade criar argumentos para legitimar seu próprio domínio estético, social e territorial. Da mesma forma, a relação entre as duas “classes”, criadores de gado e agricultores, para além do cálculo em relação a negritude e a posse territorial, é de solidariedade e não de exploração utilitarista. Embora, existam situações em que uma das classes contrate a outra como mão de obra, o que mais acontece é a troca de serviços e a ajuda mútua, laços estabelecidos pelo convívio comum, a partir das relações práticas e cotidianas travadas.

O distanciamento da matriz colonial, simbolizada pela negação da origem quilombola, pode ser interpretado como uma forma estratégica de se desvincular do conflito direto, do confronto, da emergência de identidade que tal matriz implica, como já dito, e uma forma de romper com o sistema escravocrata, se tornando proprietários. Mas, sem dúvida é uma tentativa de ascensão social, em busca de *status* e poder, pela propriedade da terra, propiciada pela aproximação com uma figura “branca”, via miscigenação.

Um morador do Vaquejador, de 58 anos, se gabando de sua aparência, afirmou nas vésperas do Festejo de Nossa Senhora do Livramento:

Ixi, lá no Festejo você vai ver Kalunga de todo tipo, mas os mais qualificados são o povo daqui do Moleque, sempre foi assim, a gente tem uma postura, assim, mais bonita, o povo é alto, claro, e o cabelo é mais bom, tipo eu. (risos) O povo de lá do Paranã, é diferente, são mais preto, lá que tem os negros de verdade, é preto mesmo.

O “embranquecimento” da população do Moleque propiciada pela descendência com algum branco⁹³ e mesmo com indígenas, é uma noção herdada do período escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais, que como vimos era atribuído de acordo com a composição socioeconômica do indivíduo, que poderia inclusive anular os efeitos, vistos como nocivos por tal sociedade racista, que a afrodescendência acarretava a alguém. Roberto DaMatta (2001) foi taxativo ao indicar que no Brasil vivemos um preconceito de marca, só se é preto quem possui as duas características relacionadas a essa categoria, pobreza e

⁹³ A população do Vão do Moleque é majoritariamente negra, a descendência com brancos e índios propiciou o “clareamento” da pele e mudança nos fenótipos, mas a afrodescendência pode ser percebida à primeira vista. Em relação à população do Vão de Almas é perceptível a diferença de cor, “os negros de verdade” têm uma tonalidade mais escura na pele e fenótipos visivelmente africanos, nas palavras dos molequeiros “são mais pretos”. Internamente, pode haver distinção baseada na tonalidade de pele, como ocorre com os Kalunga do Moelque que se consideram “mais claros”, “mais qualificados” (esteticamente) do que os outros Kalunga, mas externamente a negritude é imposta homogeneamente aos dois casos.

afrodescendência, caso contrário, se o negro for bem educado, e adquirir patrimônios é bem aceito pela sociedade, enquanto que nos Estados Unidos da América, por exemplo, o preconceito é de sangue, se até a oitava geração possuir um afrodescendente como antepassado, o indivíduo é considerado afrodescendente e não branco.

A heterogeneidade da categoria negro no período escravista, segundo Cunha (1985) tinha como inspiração fundamental de distinção: a cor, a nacionalidade e a condição legal, como vimos. A abolição diminuiu as possibilidades de distinção entre o negro, a condição legal foi abandonada de vez, no entanto, as distinções pela cor continuaram a ser empregadas de maneira indireta, além dos pardos e negros, apareceram outras categorias importantes como o mulato.

Na comunidade Kalunga, alguns critérios de distinção tomaram nova forma, mas ainda preservam o teor racista que era aplicado aos escravos e africanos, pelos libertos, ingênuos e brasileiros, como demonstrados anteriormente. O critério de legitimidade que os molequeiros adotam, estão inspirados especialmente nas diferenciações de *status*, direitos e possibilidades que o branco, negro liberto e o negro/escravo possuíam no período da escravidão e que agora eram expressos pela cor mais clara, pela posse legítima da terra e pela posição que ocupam, pelo menos internamente.

A descendência “branca” e consequente proximidade com estes, teriam transmitido e informado aos Kalunga do Moleque ao longo do tempo quais estratégias adotar para manter ou melhorar a posição desse grupo social na estrutura de classes. Esse fato explicaria o *status* e a condição ‘abastada’ das famílias do Moleque que se consideram “donos da terra”, em relação às outras famílias da região, que se restringem a atividade de agricultura. Os molequeiros exercem as funções de lideranças, nas associações e na política local, ocupam os cargos públicos, como agente de saúde, professoras, diretoras, merendeiras, logo, a situação de embranquecimento explícita como ocorre o monopólio dos capitais econômicos, cultural e simbólicos por essas famílias. Essa situação de “riqueza”, no entanto, se resumem na verdade a poucas cabeças de gado, galinhas, uma caminhoneta antiga, uma casa, uma ou duas roças, alguns burros. Os agricultores, geralmente, não possuem gado nem automóveis, alguns mantêm outro tipo de criação, como porcos e cabras, podem possuir motocicletas, ou carros de pequeno porte.

O “branco” estaria associado à posse legítima, liberdade, *status*, poder e aos dominantes, enquanto que o “negro” estava associado à escravidão, luta, resistência,

conflito e aos dominados. Essa dominação é acima de tudo simbólica, nos termos de Bourdieu (1989), uma vez que os dominantes são detentores de um saber específico, de títulos, privilégios, além da possibilidade em definir e estabelecer as regras, nexos e diretrizes que fundamentam os assuntos relacionados a temas étnico-raciais recorrentes ao mundo prático da vida cotidiana.

Esse campo tem sido permeado pela ideologia racista do embranquecimento que fundamenta uma sociedade mestiça de classes, sustenta uma memória coletiva brasileira voltada ao esquecimento da escravidão e da negritude, sendo todos os afrodescendentes, se bem educados, convertidos em pardos brasileiros, caso contrário, figurariam a classe da marginalidade e do inadequado. Por isso, são perceptíveis os esforços de algumas famílias Kalunga dessa região do Moleque, em enviar seus filhos para as escolas da cidade. Essa iniciativa já existia nas gerações anteriores, os mais velhos, por exemplo, relataram que os primeiros contatos com a cidade se deu na adolescência quando foram enviados à Cavalcante para os estudos.

No ambiente escolar e familiar a teia de conhecimentos, planos, receitas, regras e instruções inculcados por meio do contato com outros agentes irão plantar os padrões de comportamento cultural de cada coletividade, em cada novo membro que emerge em um mundo sócio-histórico específico, possibilitando a reprodução das desigualdades de posição e das ideologias totais (*doxa*), como a do embranquecimento, que é descomprometida com uma ética moral sobre as identidades culturais dos indivíduos.

Essa classificação da memória, realizada em termos racistas e hegemônicos, dita os rumos do que lembrar e do que esquecer, portanto, o embranquecimento passa a ser socialmente aceito e dividido. Nesse momento histórico, delimita não só como se reconhecer (donos da terra, qualificados, pardos), como também os limites e possibilidades materiais, simbólicas, estéticas, intelectuais, econômica etc. A motivação para esses negros do sertão goiano em jogar o jogo do embranquecimento é a posse, a permanência na terra e o direito de viver sua vida como bem entendem. Então, nessa ética inarticulada o caminho da subjetivação e do bem viver, se dá pela invisibilização de sua própria identidade e de sua própria cidadania, delimitando o caráter periférico da modernidade que se instaura no Brasil durante o século XX, uma vez que abre mão da dignidade e da autonomia humana, em prol do igual respeito do liberalismo.

Assim, uma série de constrangimentos morais, institucionais, simbólicos e de condutas, como vimos, é exercida nesse sentido de estruturar as estratégias que serão adotadas e escolhidas em plano individual e grupal. De modo, que o embranquecimento

se torna a linguagem própria de solução dos problemas relativos a esse campo de atuação da vida e a forma como se distribui os frutos e lucros obtidos, de acordo com as posições ocupadas por cada membro do grupo.

As diversas representações sociais da comunidade, tais como os rituais religiosos, os festejos, as formas de comunicação e organização, as técnicas de plantio, as escolhas dos bens consumidos, que são traduzidos nos gostos, nas relações maritais e redes sociais de interação, bem como o grau de envolvimento de cada membro em cada atividade, compõe a organização social. Esta ordem, no entanto, é estabelecida em prol dos constrangimentos que a estrutura que lhes circundam impõem, ao mesmo tempo, que é ressignificada e redistribuída segundo os arbítrios da criatividade e da imaginação, que a plasticidade simbólica, material e intelectual que a sua cultura lhe possibilita.

O resultado dessas escolhas e possibilidades de práticas cotidianas é apreendido por meio da aproximação com a categoria “branco”, que credenciaria esse grupo a tudo que estava associado a ela. Tal distinção orienta uma dicotomia de pertencimento e identificação entre os que se consideram “donos da terra” e os que deram origem ao quilombo histórico, “os negros de verdade”, que fundaram o Vão de Almas.

Na região do Vão de Almas as histórias se multiplicam. A maioria simplesmente alega que algum antepassado sempre estivera por ali, mesmo que tenha surgido um casamento com pessoas de fora, o que ocorre com certa frequência, como mencionara Matos (1836). Muitos garimpeiros e tropeiros passavam por aquela região, muitos arrumavam esposas, muitos as abandonavam, mas muitos permaneciam nas terras e se adaptavam ao estilo de vida local. Outras famílias da comunidade Kalunga relatam outras origens de ocupação daquelas terras, como compra, doação, herança e a ocupação secular e familiar.

Muitos moradores via relatos orais, associam as terras da região do Vão de Almas, no município de Monte Alegre, como sendo a Fazenda Sumidouro pertencente ao Barão Felipe de Arraias. O levantamento bibliográfico desse personagem foi bastante produtivo. Seu nome era Felipe Antônio Cardoso (Barão Felipe Cardoso), de Cavalcante (Julgado de Arraias), Goiás em 1773. Era proprietário da Fazenda Sumidouro no atual Município de Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu), próximo a região do Engenho do Brejão, de propriedade de João Serafim, cabo de Esquadra de Dragões, casado com Ana, a irmã de Felipe, nos arredores do córrego Santo Antônio. Felipe era também proprietário da Fazenda Mosquito e sua irmã da Fazenda Olhos

D'Água, como relata Matos ao passar por essas propriedades. Johann Emanuel Pohl, também passou por ela em 1818, como descrito em seu livro “Viagem no Interior do Brasil” e também Raimundo José Da Cunha Matos, oficial do ordem imperial do Cruzeiro e também Governador das Armas da Província de Goiaz em 1825. O quilombo se encontraria nos limites dessas fazendas.

2.7 – DO ISOLAMENTO AO CONTROLE DO CONTATO À INVIZIBILIZAÇÃO

As informações sobre as origens dos povoados da comunidade Kalunga comprovam, que mesmo na qualidade de quilombo, a comunidade Kalunga não vivia isolada, nem mesmo antes da abolição da escravidão, pois, além do contato social entre seus membros e com indígenas⁹⁴, o território que ocupavam era vizinho de grandes fazendas de gado. Os “Kalungueiros” são velhos conhecidos das regiões vizinhas, desde a época da escravidão e frequentavam os municípios de São Domingos, Alto Paraíso (antigo Veadeiros), sobretudo as cidades de Cavalcante, Araias (hoje Tocantins) e Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu) e terras da Bahia, aonde viajavam de mula para vender polvilho, farinha de mandioca, arroz, feijão, rapadura, melado de cana, fumo, entre outros itens. Segundo Silva (2003) esses produtos eram disputados pela população, em razão do asseio com que eram preparados.

Nessas idas às cidades aproveitavam para comprar e trocar seus produtos por outros que não dispunham e/ou não fabricavam como sal, cachaça, querosene, roupas, utensílios domésticos, entre outros. Embora tenham passado por períodos de isolamento, os Kalunga sempre foram conhecidos onde vivem, como afirmam os moradores do Vão do Moleque. Nem sempre a denominação Kalunga é recrutada para indicá-los, mas outros nomes fazem referências a eles como: o povo do sertão, do Vão, os molequeiros, os preto da chapada, os Kalungueiros.

Esse fato seria devido à mobilidade territorial interna intensa praticada cotidianamente, especialmente entre os homens Kalunga criadores de gado, que estão sempre ‘campeando’ atrás deles, uma vez que em muitas fazendas o gado é criado solto, sem cercas. Além disso, existem alguns momentos da vida Kalunga que promovem a mobilidade, conseqüentemente o fluxo de informações e contato. São eles

⁹⁴ Ver: PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível* : a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX. Goiânia : UCG, 1994. 127 p.

os festejos e as “ruínas” (morte e doença). Nessas ocasiões, os Kalunga se mobilizam de qualquer região, utilizando-se de qualquer meio para chegar ao local do “evento”. As viagens para realizar negócios também proporcionam a fluidez das informações e do contato.

Os festejos que, geralmente, têm data e local fixos são frequentados por moradores de diversas partes do Sítio, segundo depoimentos, desde o período da escravidão, até os dias atuais. Cada região tem um festejo típico, por exemplo, no Vão de Almas existe o festejo de Nossa Senhora da Abadia comemorado dia 15 de Agosto, onde ocorrem os casamentos, enquanto que no Vão do Moleque esse festejo não é comemorado, e os casamentos ocorrem no Festejo de Nossa Senhora do Livramento no dia 17 de Setembro, os dois festejos atraem pessoas de toda a redondeza, Kalunga ou não. Esses festejos simbolizam o fechamento de um ciclo, acaba a seca e inicia as chuvas, conseqüentemente, o plantio. É o momento de realizar negócios com os de fora e também rever os parentes de regiões distantes e/ou que migraram para as cidades.

Na capela de São Gonçalo, no Vão do Moleque onde é comemorado o festejo de Nossa Senhora do Livramento, existe um sino com data de 1841, indicando que desde essa época já existia uma Capela e o Festejo. Os Kalunga, ainda, afirmam que o Festejo já existia antes da construção da Capela e chegada do sino. A miscigenação com os brancos também se valeu desses contatos, especialmente na região do Vão do Moleque. Ademais, pude perceber na reconstrução das trajetórias de vida dos mais idosos, que muitos viajaram pelo país como tropeiros, peões, e outras funções, especialmente para Bahia e Tocantins. Alguns desses viajantes retornaram com mulheres de fora, outros arrumaram casamento no Vão, alguns permaneceram solteiros e outros nunca retornaram.

Silva (2003), embora não apresente as fontes de seus dados e não declare que tenha feito algum tipo de pesquisa de campo para a coleta dos mesmos, afirma em seu livro “Quilombos do Brasil Central” que,

(...) sendo todo o passo-a-passo de sua vida (Kalunga), em mais de 250 anos, uma forte interestimulação de contatos transmissores de ideias, valores, atitudes, cheios de significações, começando pelo aperto de mão, o sinal de cabeça, o assobio e o piscar de olhos, característicos da percepção sensitiva; os contatos indiretos com o passado, transmitindo herança cultural no intercâmbio das gerações pelo princípio da oralidade. Aliás, a vida arredia e solitária, dos que vivem em vãos de serras, fugindo de injustiças, não significa isolamento, em nenhum sentido. Trata-se de estratégia. Autodefesa (SILVA, 2003, p. 381).

O equívoco do isolamento se funda na origem relacionada à categoria Terra de Preto que já incorpora a ideia de “quilombo histórico” e a ideia de “isolamento”, desse modo, levou diversos estudiosos, que ainda se inspiravam num arcabouço teórico e conceitual elitista, a acreditar que a comunidade Kalunga viveu isolada durante toda sua existência o que retoma ao período colonial. O isolamento é relacionado com preservação cultural e sobrevivência desse grupo (BAIOCCHI, 2005), além de estar na crença de várias outras pessoas e ser divulgada na mídia com frequência.

No entanto, pelos relatos de moradores de Cavalcante e dos povoados Kalunga pesquisados é possível perceber que essa comunidade rural negra resistiu em suas terras até os dias atuais não porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seu território (SCHMITT, TURATTI, & CARVALHO, 2002).

Sem um Estado que os reconhecessem e pudesse corroborar sua autonomia política, econômica, civil e social, o que afirmaria as bases de uma sociedade igual, livre e justa, restou para o núcleo familiar, para a ética comunitária, para a experiência subjetiva a tarefa de assegurar a continuidade entre passado, presente e futuro; e garantir a integridade psíquica, bem como o mínimo de segurança ontológica que permite enfrentar o contexto de risco e a sensação de insegurança que caracterizam o mundo atual desabitado das certezas da modernidade e do sagrado.

Como vimos na primeira seção, diante das lacunas apresentadas pelas estruturas sociais e materiais, a criatividade, a imaginação e a fantasia passam a comandar as ações e pensamentos, delimitando a cognição. Daí que surgem práticas não esperadas ou compreendidas pelas estruturas, como a reivindicação identitária de grupos ditos minoritários, ou a adoção de estratégias de embranquecimento por parte dos molequeiros, que ao mesmo tempo, assumem a identidade quilombola na atualidade, por outro.

Para tais comunidades negras rurais, como a comunidade Kalunga, a “invisibilização” ocorre, por um lado e, sobretudo, pela participação restrita, em alguns casos, inexistente ou insuficiente no mercado de trabalho; na economia de mercado; no sistema educacional e de saúde⁹⁵; agravados pela falta de conhecimento produzido sobre

⁹⁵ A realidade desses cidadãos, de modo geral, é marcada por deficiências no sistema educacional, resultando em baixo nível de escolaridade e alto índice de analfabetismo; falta de documentação pessoal, dificuldades em obter aposentadoria, condições financeiras abaixo do nível da pobreza; debilidade da

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

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

Na comunidade Kalunga, tais estratégias de invisibilidade somada à estratégia do “embranquecimento” contribuiu tanto para a “invisibilização” do negro, que reforça o mito da democracia racial, quanto para o mito do isolamento, relacionado com preservação cultural e sobrevivência desse grupo, remontando ao período colonial e à formação de quilombos. Tais disposições estão na crença de várias pessoas, e são divulgadas na mídia com frequência, e também são o que teria possibilitado a perpetuação da comunidade Kalunga até os dias atuais e a preservação do seu modo de vida.

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

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

brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seu território (SCHMITT, TURATTI, & CARVALHO, 2002).

O aparente isolamento da comunidade Kalunga, ao que tudo indica, é na realidade uma estratégia de invisibilidade, já que eram os próprios Kalunga que decidiam quando e onde se mostrar, faziam um controle do contato, usando de muita criatividade para isso. Foi me relatado, por exemplo, por diversos depoentes, que os Kalunga em determinados momentos de crise, abandonavam suas casas e passavam o dia “entocados no mato”, escondidos, só cozinhavam à noite, para que a fumaça não chamasse a atenção dos que ameaçavam a paz da comunidade.

Um desses períodos foi relatado por uma moradora da Capela:

Os revoltosos roubavam tudo e matavam todos que viam pela frente, diz que foi quando um presidente perdeu pro outro, ai ele soltou 10 mil revoltosos para fazer terror e eles vieram parar aqui, a gente ficava o dia inteiro entocado no mato, só cozinhava de noite, causo que a fumaça mostrava para eles onde a gente tava. (86 anos).

O depoente afirmou ser criança nesse período, o que me levou à época de meados de 1930, no período da Coluna Prestes⁹⁶, que ocorreu a partir de 1925, percorrendo 12 estados, por cerca de 36 mil Quilômetros. Sob a liderança de Luís Carlos Prestes⁹⁷ e Miguel Costa, eles saqueavam, roubavam, matavam, todos que se opusessem a eles. Outro depoimento, acerca, desse controle do contato, foi feito por um senhor da região da Taboca, segundo ele, seu avô contava que a Capela da comunidade em períodos antigos era construída antes do festejo e após o término deste, era desconstruída para que sua localização fosse preservada. As casas Kalunga são estrategicamente construídas em locais de difícil acesso, distantes das principais rodagens, além disso, possuem buracos que permitem a observação da movimentação do lado de fora, dizem que não possuem portas pra facilitar fugas, entre outros.

Ao que tudo indica, eram os próprios Kalunga que decidiam quando e onde se mostrar, faziam um controle do contato. Como não existiam estradas até meados da década de 1980, apenas trilhas conhecidas somente pelos Kalunga, ou por pessoas mais ligadas à comunidade e que conheciam a região. O controle do contato com a comunidade inclusiva era feito pelos Kalunga, eles decidiam quando, aonde e quem ia à

⁹⁶ A coluna Prestes era um movimento conhecido como um dos “movimentos tenentistas”, de grupos oligárquicos de outros estados que contestavam a hegemonia da política do café com leite, saíram pelo país buscando aliados. Saqueavam, roubavam e matavam quem não os quisesse seguir.

⁹⁷ Ironicamente um neto de Prestes se casou e teve um filho, com uma Kalunga moradora do Engenho II, que atualmente é gerente da Superintendência de Políticas Públicas de Igualdade Racial do Estado de Goiás.

cidade. As viagens eram (e ainda são, mas não exclusivamente) feitas de burro ou mula, cortando as serras circundantes, caminhos árduos que não são executados por pessoas sem experiência com os animais e com as trilhas, desse modo eles tinham acesso a diversos elementos e elegiam entre estes quais seriam interessantes para a apropriação, de acordo com a lógica e interesses próprios, específicos e estratégicos de sobrevivência do grupo.

Segundo alguns depoentes mais idosos, as idas à cidade não eram muito frequentes, mas ocorriam. Uma moradora do Curriola de 74 anos, afirmou que foi a cidade a primeira vez para extrair um dente, já era moça, pelas vésperas de seu casamento. Mas, os homens iam com maior frequência, pois precisavam negociar o gado e os excedentes da roça, fazer compras de bens básicos que a comunidade não produzia, além de roupas, querosene e sal. O contato se dava pelo investimento na educação, que só era oferecida na cidade.

Esse controle exclusivo dos contatos realizado pelos Kalunga foi sendo gradativamente expandido para outras categorias de pessoas de acordo com a expansão capitalista e consequente desenvolvimento da região. As estradas marcam o fim do controle dos contatos exclusivos, mas ainda permanece em menor grau, isso porque, mesmo nas regiões que possuem estrada de acesso, estas se encontram em situações precárias, esburacadas e cruzam diversos rios da região, cuja travessia por automóveis pequenos é improvável, existem algumas regiões que as estradas e o acesso é ainda mais reduzido, como a região do Vão de Almas, sendo o controle do contato, ainda possível em algumas localidades. No entanto, a garimpagem, a venda por biscates, mesmo o refúgio de fugitivos da lei que procuram o Vão para se esconder, além do crescente turismo e visitas de diversos estudiosos, políticos e funcionários públicos propiciam o fim desse controle exclusivo Kalunga, mesmo em localidades que não possuem estradas.

A região do Vão de Almas parece possuir menos contato com as regiões citadinas que a região do Vão do Moleque. A falta de estradas na região pode demonstrar esse maior isolamento e indicar que a região é menos explorada, mais um indício de que pode ter existido um quilombo naquela região como descrito nos depoimentos dos Kalunga.

A forma como são distribuídas as casas da comunidade demonstram essa estratégia de invisibilidade, que Matos (1836) observara como um costume no sertão goiano já em 1824. Ao se chegar a qualquer um dos povoados da comunidade é difícil

de avistar as casas. Elas não formam vilas ou aldeamentos, geralmente estão localizadas ao pé de alguma das inúmeras serras da região, camufladas pelo cerrado e afastadas umas das outras, às vezes por quilômetros. Tudo o que se vê são inúmeras trilhas, cujo destino é incerto para os desconhecidos. As casas mais próximas umas das outras, geralmente, pertencem a pessoas da mesma família (extensa). Até os dias atuais, esse critério de invisibilidade é utilizado, embora, seja possível avistar algumas casas na beira da Estrada que corta o Vão do Moleque, mas que, no entanto, foi aberta em meados da década de 1980, pelo Prefeito Eduardo.

2.8 – NOVAS ESTRATÉGIAS PARA OS NEGROS – A ESSENCIALIZAÇÃO DO AFRODESCENDENTE

Nesse momento da história, quando já era impossível negar a existência das mais de três mil comunidades negras rurais brasileiras. O movimento negro que vinha se consolidando, na década de 1980, já organizado passa a ter maior notoriedade frente ao Estado, exercendo pressão e influência (ARRUTI, 2006). Diferente do Estado tomam conhecimento dessas comunidades negras rurais há tanto tempo estabelecidas em seus territórios e buscam consolidar e disseminar uma História que inclua as manifestações negro-africanas. Apesar dessas iniciativas, esse movimento marcado por seu caráter urbano, possui conhecimento restrito das dinâmicas de organização das comunidades negras rurais, que na atualidade contabilizam, mais de 3.000 comunidades, como indicam dados do governo Federal.

O segmento de intelectuais, como Manuela Carneiro da Cunha, Octavio Ianni, Kátia de Queirós Mattoso, João José Reis, Eduardo Silva, Roberto DaMatta, entre outros⁹⁸ acompanham essa tendência e passaram a resgatar a figura do negro na sociedade escravocrata. Observaram que mais do que mero objeto, coisa ou mercadoria na mão do senhor, o escravo e o forro eram sujeitos, isso quer dizer que para esses trabalhos os escravos desenvolviam formas de resistência à sujeição política e ideológica.

⁹⁸ Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985; IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988 (1961); IANNI, Octavio. “O Estudo da Situação Racial Brasileira”, in O. Ianni. “raças” e Classes Sociais no Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966; MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990 (1982); DAMATTA, R. A fábula das três “raças”. in *Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.

As fugas, a formação de quilombos e as revoltas, eram as formas de resistência política mais reconhecidas. Desse modo, os negros escravizados não se deixavam simplesmente e passivamente se dominar pelos senhores, tão reais quanto a dominação por parte dos senhores eram todas as formas de resistência que a ela se apresentavam. Revoltas, quilombos, fugas, candomblés, mandingas, ‘malandragem’ – eram vistas como formas de resistência sociocultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos.

João José Reis e Eduardo Silva, em *Negociação e conflito* afirmam: “Os escravos fugiam pelos mais variados motivos: abusos físicos, separação de entes queridos por vendas ou transferências inaceitáveis ou o simples namoro [sic] com a liberdade. Conhecedores [sic] das malhas finas do sistema, escapavam muitas vezes já com a intenção de voltar depois de pregar um susto no senhor e assim marcar o espaço de negociação e conflito.” (REIS & SILVA, 1989, p. 19). No cerne da reflexão de João José Reis e Eduardo Silva encontra-se a ideia de que havia espaços de “negociação”, “acomodação” e “autonomia” para o trabalhador escravizado no interior do sistema escravista.

Existiam diversas formas de resistência, justamente, por meio de uma performatividade da linguagem, apreendidos pelo caráter constitutivo das construções discursivas, que também tomam forma por meio da existência dos corpos materiais e de sua possibilidade de serem apreendidos e legitimados (BUTLER, 1993). Para Kátia de Queirós Mattoso, essa resistência se faz com boa dose de “malandragem”. “Para o escravo, submissão e aceitação são táticas, fazem parte de toda uma dialética na qual o cativo encontra sua resposta aos problemas da sua vida dupla, a dupla estrutura em que se insere” (MATTOSO, 1982, p. 214). João José Reis trataria essa resistência como “a arte de manipular a psicologia do paternalismo, a própria sabedoria crioula em ação” (REIS & SILVA, 1989, p. 46).

Essa noção de performatividade, que Eduardo Silva (1989, p. 19) chama de negociação, sugere mais que resistência. Inclui todo o esforço cotidiano, os embates físicos e simbólicos, a “micropolítica” por meio da qual os escravos buscavam autonomia e reconhecimento social, e, principalmente, a maestria com que alguns indivíduos desenvolveram essas técnicas, tudo isso faz crer que os escravos e libertos eram parte integrada no sistema de produção simbólica e concorriam para a determinação da estrutura social, assim, não eram simplesmente dominados, que recebiam incondicionalmente as diretrizes delimitadas pelos “brancos”, eram sim,

agentes e sujeitos de um campo social que concorrem pelo poder em ditar as regras e os saberes relacionados à dimensão étnico-racial. Buscavam inclusive brechas para transformá-la a seu favor, o que justifica as inúmeras estratégias dos dominantes em conter tais atos subversivos.

Ao negociarem o preço e as condições de sua alforria; ao buscarem uma maior mobilidade no espaço das cidades, ao garantirem sua possibilidade de ganho e pecúlio; ao arriscarem meios jurídicos para a resolução de contendas com senhores; ao constituírem redes de solidariedade, escravos e forros buscavam reformular suas regras, no interior do jogo social, no sentido de garantir melhores condições de nele atuar. Tais performatividades podem ser consideradas como formas de resistência que atuavam dentro do sistema, sem procurar rompê-lo, como significava as fugas, as rebeliões e os suicídios. O próprio embranquecimento pela negação da negritude e da escravidão, como ocorre entre os molequeiros, já num ambiente de abolição, demonstram a negociação e a subversão de sua condição fragilizada pelos preconceitos e discriminação, que perdurou no mito da democracia racial, o que permitiu a esses grupos ascender na estrutura social e ainda garantir a posse territorial, por meio da agricultura de subsistência e da criação de gado.

Essas expressões autênticas de identidade, no entanto, por seu caráter oculto e mascarado ajudaram a construir o cenário da invisibilização das diferenças étnicas no Brasil. Sustentando o pouco enfoque dado a essa questão, já que a velha concepção evolucionista de que tais fenômenos de ocupação territorial estariam fadados ao desaparecimento, vigorava e era compartilhada pelo Estado e pela academia (ARRUTI, 2006). Essas formas de uso da terra seriam atrasadas e conseqüentemente condenadas ao desaparecimento, seriam formas residuais ou de sobrevivência de um modo de produção extinto, logo, não haviam investimentos em relação à essas comunidades tradicionais, nem por parte dos intelectuais nem por parte do Estado, levando esses grupos a construírem seu próprio caminho de subjetivação, expressão identitária, cultural e ocupação territorial.

O próprio advento dos grupos remanescentes de quilombos a partir da década de 1980, e a persistência das comunidades indígenas, até os dias atuais, em se perpetuarem sob esse ícone de ocupação da terra demonstram que tal forma de territorialidade, não só persiste, como se converteu em objeto de luta e mobilização política, conseqüentemente, também como objeto de investigação. Isso porque essa situação de invisibilização e ocultamento formal, também possibilitou a permanência elusiva desses

negros em seus territórios, onde produziram e cultivaram um modo próprio de ser, sentir, de sobreviver, de se comunicar, de celebrar à margem da cultura hegemônica, universal, mas inscrita no seu âmago.

A partir da década de 1980, já era irredutível que essas comunidades negras rurais tinham se perpetuado apenas pelo descaso estatal e de que havia um protagonismo do “ser negro” conduzindo as opções de vida e permanência em seu território, mesmo num ambiente de intensos constrangimentos, inclusive a ameaça de suas propriedades por grileiros e fazendeiros, além de projetos de usinas hidrelétricas, de mineração, de exploração turística, como nas áreas litorâneas e outros tipos de atividades econômicas sempre relacionadas ao valor da terra ou de seus recursos naturais, como nas comunidades ribeirinhas.

No clima de comemoração do centenário da Abolição da Escravidão, surge uma proposta intelectual denominada “quilombismo”, que incluía a manifestação dessas comunidades negras, que buscavam como no passado uma revolução não violenta dos negros brasileiros, onde “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980, p. 263). Esses estudos sustentavam duas ações, como afirma Arruti (2006): a primeira ligada à contemporaneidade do quilombo com a proposta do “quilombismo” e “quilombos contemporâneos”; e a segunda ligada à historicidade dos quilombos, por meio da associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e do Estado, que consagram o quilombo como Patrimônio Histórico e Cultural Brasileiro, formalizando sua importância numa tentativa de preservação e reparação histórica em forma de reconhecimento constitucional.

A definição de “quilombos contemporâneos” irá inspirar o artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Transitórios da Constituição Federal Brasileira de 1988, que estabelece o reconhecimento dos remanescentes de quilombos e declara o direito à posse das terras que ocupam, como veremos melhor na próxima seção. Tal conceituação de “quilombos contemporâneos” abarca as diferentes formas de relações e ocupação de terras e parece mais adequada que o antecessor Terras de Preto porque subentende a ideia de resgate e de atualização da experiência das comunidades que não são formações estáticas, mas que se sustentam de forma declarada sob o ícone da resistência negra, o que fundamentaria a especificidade e a diferença de tais grupos. Tal denominação passou a dar uma forma humanista à experiência quilombola como sendo

um movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, beneficentes, esportivas etc. (ARRUTI, 2006, p. 76).

Desse modo, as comunidades negras tradicionais da atualidade passaram a adquirir status de patrimônio, porque simbolizavam alternativas intencionais de subjetivação identitária negra diante dos constrangimentos estruturais impostos pelo arcabouço racista e universalizante.

2.9 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 2

A forma de tratamento concedida ao negro, identificado inicialmente com a origem africana, e posteriormente por fenótipos como tom de pele, textura dos cabelos, formato do nariz e da boca, desde a diáspora africana se orientou pela ausência de reconhecimento de sua identidade. Essa diretriz foi administrada sob uma dura rotina de privações, subjugação, submissão, violência, difamações e autoritarismo que prejudicou a formação de sujeitos autônomos e emancipados, levando-os a ocupar as piores posições na escala social, quando se aventuravam à integração à sociedade inclusiva, quando ainda eram forros e libertos. Mesmo os indivíduos que se organizavam em prol de melhores condições de existência para os afrodescendentes, como os abolicionistas, são afetados pelo falso reconhecimento, na transposição das estratégias de embranquecimento do Império, para as estratégias de miscigenação e sincretismo da democracia racial, já que tinham dificuldades em visualizar o racismo enquanto um entrave às condições de vida das populações afrodescendentes.

O racismo perdura na configuração da psicogênese dos indivíduos identificados dentro dos quadros sociais e fenotípicos definidos como a “raça” negra. A discriminação é uma realidade constante, marcando eventos sucessivos protagonizados tanto por brancos como entre os ditos negros e mulatos, sujeitos em intensa e contínua interdependência entre si e, portanto, o racismo é uma instância constituída por agentes que se pressionam mutuamente no jogo simbólico da socialização. Logo, o contato com tais diretrizes se dão em tenras idades, ativando uma vontade inconsciente de repressão da afrodescendência, que em muitos casos não se explicita para a consciência, devido ao recalque originário. Esse longo exercício de controle e autorregulação relativas a

auto-imagem propicia a produção de características distintivas e constitui a consciência da identidade-nós dos grupos de afrodescendentes, pela alteridade e pelo diálogo.

Para a maioria dos grupos de negros, a inclusão à sociedade capitalista se deu de forma periférica, seja quando adotavam estratégias de embranquecimento, seja quando adotavam estratégias de invisibilização. Isso porque além da discrepância no acesso aos recursos necessários ao desenvolvimento humano, é também evidente os fatores somatoformes advindos do falso reconhecimento ou da ausência de reconhecimento, que levam a maiores dificuldades para a autonomia e a reflexividade dos indivíduos que buscam se afastar das características que os colocam sob o jugo do racismo, prejudicando portanto a auto-percepção. O traço em comum é, portanto, a negação da negritude por grande parte dos afrodescendentes, que se satisfaz no mito da democracia racial, uma vez que o falso reconhecimento leva tais indivíduos sob esse crivo de discriminação “racial” a formarem uma auto-imagem deturpada de si mesmos como reflexo dos alicerces racistas da sociedade que os circundam, reforçando as discriminações e os preconceitos, especialmente em relação àqueles que não conseguiam expurgar a intrasponível afrodescendência, escancarada pelos seus fenótipos e situação sócio-econômica.

Mesmo nesse cenário de desvalorização identitária, no entanto, diversos grupos buscaram um caminho próprio de subjetivação, às margens da cultura dominante, mas em seu âmago. Para a perpetuação de seu modo de vida particular, usavam de estratégias criativas que envolviam além do embranquecimento e da invisibilização, um controle do contato, possibilitado pelo conhecimento do território onde vivem, pela maestria em manter sua subsistência com um mínimo de bens e produtos possíveis, sustentando-se sob a agricultura e a criação de animais, e mantendo uma estrutura de parentesco endógena, criando domínios territoriais estáveis, o que lhes permitiram a ocupação elusiva do território onde vivem.

A consolidação do movimento negro, que visava reafirmar a negritude, revertendo esse quadro social de inclusão periférica dos afrodescendentes, foi fundamental para a ampliação do debate acerca do reconhecimento identitário de comunidades negras tradicionais no Brasil. Sua atuação foi responsável pela inserção de políticas de integração e de valorização cultural para os grupos de afrodescendentes, tanto no meio urbano quanto no rural. No entanto, tal movimento se inspirava num arcabouço, muitas vezes de cunho marxista e racionalista, cuja prerrogativa era a essencialização da resistência racial, que encetaria contornos culturais específicos,

fundamentando a necessidade de reconhecimento e patrimonialização dos grupos que preservavam a autenticidade da negritude, numa perspectiva essencialista da subjetividade.

Por esse motivo, tais iniciativas de valorização cultural se afastavam drasticamente da realidade histórica de organização social e identitária de tais comunidades que visavam contemplar, já que muitos destes grupos de negros, como parte da comunidade Kalunga, por exemplo, ao realizarem o cálculo da sobrevivência e da posse territorial, utilizavam estratégias de afastamento da matriz identitária fundada na “raça”, especialmente, àquelas vinculadas a formação de quilombos, já que a identidade é na realidade um construto social, mediado pelo diálogo, que nesse caso se pautava em diretrizes racistas. A urgência em produzir políticas e reflexões sobre as comunidades negras acabou levando à essencialização desses grupos enquanto ícones de resistência vinculados à noção de quilombo, enquanto redutos subversivos de resistência, negociação e autenticidade, gerando confusão, controvérsias e prerrogativas para a oposição ao reconhecimento. Os opositores, em suma, os ruralistas e outros com interesses patrimoniais ao não encontrarem tais características essenciais entre as comunidades negras rurais, declaram a fraude da reivindicação identitária pautada nesse ícone quilombola, como veremos a seguir.

A generalização do termo quilombo indica, portanto, a dificuldade de estudiosos e historiadores em ver a dimensão política e identitária constituída a partir da variada formação social desse fenômeno de perpetuação de comunidades negras rurais e urbanas. O termo quilombo tomado em sua acepção colonial, que inclui apenas àqueles redutos de escravos fugidos, exclui grande parte das comunidades de negros formadas a partir dos embates entre a sociedade escravocrata e suas diretrizes. Mesmo a metaforização do termo, feita pelo movimento negro na década de 1980, que amplia a noção para o que foi chamado de “quilombismo” e “quilombos contemporâneos”, foca na questão da resistência negra, enquanto traço fundamental da alteridade, da organização política, da coletividade, das tradições, dos costumes, embora não se reduzisse apenas à base de sustentação econômica (agrícola) dos negros.

Apesar de ignorar o vasto repertório de possibilidades de organização social e racial, gerando a essencialização, de fato, são esses elementos, como a “raça”, a cor, a alteridade, que vieram a constituir a identidade de tais comunidades negras, já que suas origens são inauguradas e perpetuadas por meio das variadas redes sociais formadas, a partir da própria escravização dos africanos, posteriormente, pelo descaso e a forma

como o governo estruturou o fim desse sistema produtivo tão cruel, pautado no embranquecimento e na democracia racial. No entanto, embora a constituição dos quilombos tenha sido a forma mais apontada de resistência cultural, se quisermos contemplar a realidade prática desse grupos, ela não pode se tornar o único destino de autenticidade e legitimidade desses grupos, uma vez que as estratégias adotadas de sobrevivência e de perpetuação foram múltiplas e sempre marcadas por um caminho de discriminação e dificuldades.

Mesmo assim, como afirma Clóvis Moura (1981) a singularidade dos quilombos decorrente da capacidade organizativa dos grupos negros, se torna o tipo ideal de comunidade negra, na visão desses intelectuais e políticos essencialistas e mesmo do movimento negro, que ignoravam formas de subjetivação que adotaram estratégias de embranquecimento e/ou negação da negritude. Tais movimentos sociais, ao que tudo indica, não levaram em consideração o poder da estrutura da democracia racial, que forçava a miscigenação e o embranquecimento, como formas de ocultar a discriminação e os preconceitos advindos do racismo não-oficial brasileiro.

A realidade é que um abismo de sentido entre a realidade identitária das comunidades tradicionais negras, que eram os alvos das tentativas de ampliação dos espaços de vocalidade, e as diretrizes delimitadas para o reconhecimento delas fora criado. Esse abismo é na atualidade uma das maiores dificuldades para o reconhecimento e para a ampliação dos direitos de tais comunidades, que se objetivam no plano político e jurídico, ao tentarem regulamentar o artigo 68, que deixa em aberto os critérios e os meios, para definir quais grupos serão contemplados por esse reconhecimento constitucional.

SEÇÃO 3 – LINGUAGEM – CAMPO ÉTNICO QUILOMBOLA

Ao buscar reforçar uma essência cultural, na matriz quilombola, estabelecendo a validade jurídica para o reconhecimento com base no argumento da especificidade da cultura afrodescendente, o movimento negro amplia o sistema simbólico Kalunga e permite a percepção de uma rede da qual estavam excluídos, habilitando novas possibilidades de estratégias de subjetivação, o que fundamentou a etnogênese Kalunga. A partir dessa nova rede, novas configurações são elaboradas, como a reivindicação étnica e territorial de ser Kalunga, detentor de um modo próprio de ser e de se organizar, delimitando a nova estratégia de sobrevivência do grupo, a etnicização (MARINHO, 2008)

Assim, esse novo momento que insere o direito à memória, ao acesso à cultura e à liberdade de criar, bem como o reconhecimento de que produzir e consumir cultura são fatores fundamentais para o desenvolvimento da personalidade e da sociabilidade, vieram contribuir para que o enfoque da questão do patrimônio cultural fosse ampliado para além da questão do que é “nacional” (FONSECA, 2003), estruturado primordialmente pelas crenças na democracia racial. Agora, a perpetuação do grupo depende da memória negro-africana, mesmo que forçado e forjado à primeira vista, como denunciam os críticos do reconhecimento, incomodados com as questões territoriais, que envolvem tais dinâmicas de reconhecimento.

O que os críticos têm dificuldades de visualizar é que não se trata de forjar a identidade estabelecida historicamente pela negação da africanidade, mas de reverter os seus sinais, tornando-os positivos, transformando um estigma ocultado, em emblema identitário plausível de visibilidade. O espaço de vocalização abre possibilidades para o diálogo e leva a ampliação da autopercepção desses indivíduos, que agora têm a oportunidade de transmitir para a linguagem seu inconsciente reprimido, tornando-se uma consciência elaborada, traduzindo memórias implícitas em explícitas. Assim, a origem negra marginalizada e negada pelos Kalunga, passa agora a ser aceita e utilizada como estratégia de sobrevivência e reprodução do grupo, nos termos de Bourdieu (1983). As vantagens da origem quilombola começam a surgir e disseminar gradativamente a noção do “embraquecimento” e de “legitimidade” antes cultivadas

para ressaltar o *status* de quem possuísse tais características. Aos poucos a etnicização se estabelece enquanto uma disposição desejada e necessária para a autonomia dos indivíduos do grupo, constituindo a *illusio* dos Kalunga.

Por isso, a crítica de Peixoto (2004, p. 183) de que os processos de patrimonialização “sustentam-se de uma retórica que deifica a noção de identidade” e buscam ressuscitar bens que perderam a sua funcionalidade e deixaram de se integrar a práticas econômicas e sociais cotidianas, parece unilateral. Na sua perspectiva a identidade e o patrimônio são compatíveis apenas quando se assume que o “patrimônio funciona como uma espécie de luto em que o louvor do que morreu permite aos indivíduos constatar e tornar suportáveis as mudanças a que as identidades estão sujeitas” (p. 202).

Mas, o reconhecimento quilombola promovido por sua patrimonialização também permitiu transformar os sinais dos estigmas externamente imputados e alterar o quadro de forças atuantes nesse determinado meio social, como que numa cura psicanalítica, pela resolução dos traumas e recalques que acompanham o falso reconhecimento da identidade racial, que enquanto construto social se torna parte da identidade individual. Essa é uma operação, mormente, política e representa o princípio das etnogêneses, presente tanto na proposta de Sider (1994) que a associa a retomada da autonomia histórica, quanto na de Barth (1976) ao formular a cultura como um dos meios instrumentais através do qual os grupos se redefinem frente a outras forças sociais. Mas, fundamentalmente, tal proposta de reconhecimento identitário visa superar o falso reconhecimento ou a ausência dele, que leva os indivíduos a produzir uma autoimagem deformada de si mesmos, impedindo a produção de sua autonomia e a satisfação de sua dignidade, como propõe Charles Taylor (1998) ao discutir a necessidade de ampliação das políticas do igual respeito, que devem contemplar também as identidades coletivas dos indivíduos, adotando uma postura comunitarista sobre o multiculturalismo.

Portanto, mais que patrimonializar os bens intangíveis, é imprescindível assegurar a sua proteção que, consoante Fonseca (2003), deve ser antecedida pela identificação e documentação e seguida pela promoção e difusão, as quais viabilizam a reapropriação simbólica, econômica e funcional destes bens. E é justamente nessa burocracia que os dilemas do reconhecimento quilombola se colocam, já que os critérios para tal empreendimento, embasados na africanidade, se mostram irrealizáveis de forma imediata, já que essa noção essencialista de identidade é

falaciosa, se admitirmos como os processos epigenéticos modulam a agência humana, as identidades e a reflexividade dos indivíduos. Desse modo, é preciso aceitar que as estratégias de reprodução dos grupos foram construídas mediante a internalização de disposições duradouras apreendidas de forma mimética da estrutura social brasileira, cujo foco estava no embranquecimento, perpetuado no mito da democracia racial.

A lição dos dilemas postos pela postura essencialista, é que para subverter a tendência hegemônica da patrimonialização de comunidades étnicas, é preciso superar a expectativa racialista da identidade e dos costumes de tais grupos negros, e admitir que a população local necessita ser capacitada para perceber que os saberes seculares que detêm, o território onde vivem e trabalham, as casas que habitam, os utensílios que utilizam e as datas que festejam são importantes e únicos, muito mais do que a afirmação da “branquitude” ou mesmo da “negritude”. E por essa autenticidade de seu modo de vida, os povos devem ter orgulho, mediante o reconhecimento de sua importância, de ser quem são, de fazer o que fazem e de saber o que sabem.

A prerrogativa do reconhecimento não-essencialista, que habilita a autonomia dos ditos diferentes, é de que há uma possibilidade de a patrimonialização ampliar a geração de renda e simultaneamente a cidadania e a satisfação de dignidade, ao atender o respeito à identidade única de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, às suas atividades, às suas práticas e ao seu modo de ver o mundo que são objeto de uma valorização singular inseparáveis dos grupos em desvantagem (TAYLOR, 1998).

Para tanto, dentro dessa lógica, o sentido da identidade étnica deve ser despertado, reconhecido e estimulado entre os moradores, que devem contribuir para o processo de patrimonialização de uma forma dialógica, elencando e utilizando seu saber tão próprio e tão exclusivo nessa objetivação simbólica de reconhecimento. Afinal, para além de uma prerrogativa economicista, a patrimonialização imaterial ao gerar reconhecimento e valorização cultural, proporciona tanto a proteção dos direitos básicos dos indivíduos, já garantidos pela identidade nacional, quanto a proteção das necessidades particulares dos indivíduos que pertencem a grupos culturais específicos, garantindo dignidade humana, que no caso quilombola, requer uma reavaliação das circunstâncias que levaram ao esquecimento da afrodescendência.

Por isso, numa tentativa de resposta às forças concorrentes de regulação do reconhecimento, a identidade Kalunga pode ser percebida por meio de dois mitos, o primeiro, universal, relacionado ao período da escravidão e a formação dos quilombos no Brasil, especificamente o quilombo Histórico Kalunga, já demonstrado; e o segundo

que é localmente localizado, ou seja, pode variar de acordo com a região dentro do Sítio Histórico a ser pesquisada, no caso do Vão do Moleque seria a descendência com antepassados brancos, na maioria deles relacionado com Luciano Alves Moreira, em outras localidades seria a referência ao quilombo, como no Vão de Almas; no caso do povoado do Engenho II em Cavalcante e de Diadema em Teresina, o mito gira em torno do movimento migratório, advindo dos vãos.

Apesar desses mitos de origem, podemos citar um terceiro mito “a etnicização”, propiciada pelo reconhecimento constitucional em 1988, inaugurada pelo artigo 68 e consolidada pelo que a comunidade chama de “Projeto Kalunga” encabeçado por Mari Baiocchi, que é o momento em que a comunidade passa a receber conhecimento externo e a ser conhecida como “Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga”, em 1991, que culmina anos mais tarde na escolha desse grupo como plano piloto da regularização fundiária no governo do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva em 2004.

Os dois primeiros mitos podem ser antagônicos, como no caso de alguns povoados do Vão do Moleque, que associam sua legitimidade da terra a uma descendência branca, embora as circunstâncias que os levaram a ocupar de forma elusiva àquele território se baseiem nas opções oferecidas (baseadas no embranquecimento e na democracia racial) aos afrodescendentes após a abolição. Mas esse antagonismo perde sua utilidade com o surgimento do terceiro mito, inaugurado pelo artigo 68, mas sacramentado pelo Decreto 4.887 de 23 de novembro de 2003, que confere reconhecimento à autonomia de cada grupo em reivindicar sua própria identidade, mesmo que oferecendo constrangimentos institucionais baseados na negritude, por meio do ícone quilombola.

A inspiração desse decreto ministerial, que adota a autoatribuição como critério primordial para o reconhecimento, se baseia na formação histórico-brasileira, nas noções sobre “raça” e racismo no Brasil, visando gerar maior liberdade aos elementos agregadores, relacionados a uma identidade étnica, corrigindo os abismos das posturas essencialistas. O intuito desse arcabouço, portanto, é superar a heterogeneidade referente à origem e a ocupação do território por parte das comunidades negras tradicionais, o foco recai nesse momento no modo de vida desse povo, apesar das pressões culturalistas e essencialistas dos neorromânticos, que se focavam na resistência cultural negra, como origem para os atuais remanescentes de quilombos.

Até a formalização desse decreto as ações em prol do reconhecimento quilombola, giravam em torno das reminiscências de resistência e negritude. O

envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi (branca) na comunidade Kalunga é elucidativo dessa dinâmica. Ela chega à comunidade Kalunga em 1982, desde então, luta pelo reconhecimento dos direitos dessas comunidades contra a invasão de grileiros, fazendeiros, contra a construção de usinas hidrelétricas em seu território, em favor de melhores escolas e de uma educação que respeite suas origens étnicas. No entanto, adota uma postura culturalista, ao defender a diferença desse grupo com base em diacríticos que retomavam a africanidade, por isso, defendia uma educação bilíngue, o que a fez alvo de diversas represálias, especialmente por parte do movimento negro, que reivindicava para si esse protagonismo. A aristocracia goiana também a atacou, uma vez que visavam proteger seus interesses patrimoniais e territoriais, para além de se comprometer numa jornada de preservação identitária, mesmo alguns Kalunga contaminados por esses dois grupos e por seus pensamentos, passaram a hostilizar sua presença, já que viam o retorno à identidade negra como um entrave ao progresso e a riqueza, naquele momento.

Em 1991, inspirada pela abertura do Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC), mediante a Lei nº 8313, com a finalidade de promover a captação e a canalização de recursos e, entre outros objetivos, fomentar a preservação dos bens culturais materiais e imateriais, Baiocchi idealiza e cria o “Projeto Kalunga: Povo da Terra – Subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos” ligado à Universidade Federal de Goiás, que fundamenta a lei Estadual nº 11.409/91 que formaliza o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. Esse fato oficializa a longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade. O Projeto Kalunga tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992, foi adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e decretou inicialmente 241,3 mil hectares de terra da comunidade Kalunga.

Esse reconhecimento étnico da comunidade Kalunga em 1991 é reflexo das mudanças de diretrizes que seguem os estudos étnico-raciais no Brasil, especialmente, pela consolidação do movimento negro⁹⁹, que inspirados pelas noções de quilombos contemporâneos e quilombismo discutidas especialmente durante a 1ª Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizado em Brasília, nos dias 26 e 27 de agosto

⁹⁹ Sobre o Fortalecimento da organização política dos grupos negros e a incorporação da questão quilombola ao seu rol de reivindicações, ver GOMES (1996). GOMES, F. S.. "Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil" In: REIS, E. et alii.(orgs.) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*, São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996.

de 1986, convocado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), apresentam na Constituinte de 1987, a proposta de uma norma que garantisse os direitos das comunidades negras rurais do Brasil.

Como deputados Constituintes ligados a esse movimento, podemos citar Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) e Benedita da Silva (PT/RJ), que inspirados pelas comemorações pelo centenário da abolição da escravidão pressionam a formulação do artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios da Constituição Federal do Brasil de 1988. O texto aprovado pela Constituinte é o seguinte: **Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.**

Este artigo inaugura a edificação de todo um aparato universal de comunicação entre os agentes envolvidos na questão étnico-racial, formalizando os termos e inaugurando as diretrizes do que denomino de subcampo étnico-quilombola, um fórum de comunicação, discussão e solidariedade de teor multicultural que visa a regulação política, jurídica, social, cultural, identitária e territorial de comunidades tradicionais de camponeses negros (MARINHO, 2008).

Essa seção busca apresentar tanto a estrutura ideológica por trás do reconhecimento Kalunga, por meio da análise das diretrizes políticas e jurídicas governamentais, por uma lado, quanto a organização social e identitária adotada pelos agentes a partir do envolvimento com esses nexos atuais. Apresento o cenário de articulação das diretrizes do recém-consolidado campo-étnico quilombola, verificando a atuação dos diversos atores desse campo, bem como a postura político-ideológica adotada por cada um desses agentes nos primeiros vinte e cinco anos do campo, inaugurado pelo artigo 68, da Constituição Federal Brasileira de 1988. Também busco analisar a atuação governamental, em nível federal e estadual, e também a atuação da academia nas comunidades visando compreender as redes de interdependência estabelecidas a partir das dinâmicas de reconhecimento. Por fim, pretendo descortinar as redes de consumo Kalunga, a partir da repercussão da etnicização.

CAPÍTULO 1 - O CAMPO ÉTNICO–QUILOMBOLA

A oficialização do recém-formalizado campo étnico–quilombola marca mais uma etapa de tratamento concedido à diferença. Esse novo momento demonstra que a estratégia para lidar com a diversidade cultural no Brasil abandona tanto sua origem na segregação e na submissão durante a colonização portuguesa, quanto o momento de assimilação à cultura dominante camuflada sob uma política do igual respeito, baseada na democracia racial, que na prática se traduzia na distinção hierárquica entre cultura popular e cultura da elite, durante a construção do estado nação no Brasil independente. O abandono dessas estratégias para lidar com a diversidade cultural parte da assunção de que para os afrodescendentes, tais empreendimentos se expressavam especialmente nos momentos de manifestação moral, seja no mercado, na política, na escola e especialmente em questões judiciais, onde a cor se mostra um indicativo da precaridade e subcidadania, como reflexo da ética inarticulada dessa modernidade. Como consequência, tal situação levou aos altos índices de desigualdade racial no país.

Agora, a estratégia se baseia em premissas multiculturais, que reconhece e aceita certa diversidade cultural e étnica, abrindo espaço para uma reorganização e articulação ética e moral. Essa nova diretriz busca superar tanto a segregação quanto a assimilação que servem a propósitos etnocêntricos, cuja imposição de valores predominantes visava gerar uma unidade com o resto da população, a catequização e a evangelização foram essenciais para tais processos de aculturação. Mas que se mostraram como verdadeiros entraves à satisfação da dignidade e da autonomia de grande parte da população brasileira.

Desse modo, não prevalece mais a concepção de superioridade racial ou cultural, que distinguiam os valores aceitáveis e execráveis, dos que não eram. Os nexos e os ideais seguidos por essa nova arregimentação político social seguem os passos de outros países latino–americanos. Como aponta Donna Van Cott (2000), tais países adotaram nas suas reformas constitucionais pós–ditaduras, o multiculturalismo e apresentam as seguintes características:

- 1) reconhecimento formal da natureza multicultural de suas sociedades e da existência de povos indígenas como coletividades sociais e subestatais distintas;

- 2) reconhecimento das leis consuetudinárias dos povos indígenas como leis públicas e oficiais;
- 3) direito à propriedade coletiva com restrição à alienação ou divisão de terras comunitárias;
- 4) *status* oficial para línguas indígenas em unidades territoriais de residência; e
- 5) garantia à educação bilíngue.

No caso brasileiro, precisaríamos acrescentar um sexto elemento ao modelo, o reconhecimento do racismo como um problema nacional, a partir da organização do movimento negro, bem como das denúncias dos intelectuais engajados na avaliação da democracia racial como parte do Projeto Unesco em 1950. Foi justamente essa assunção que patrocinou o alargamento dos espaços de vocalização de diferentes interesses e que impulsionou a elaboração do artigo 68 e subsequentes políticas culturais, compensatórias e distributivas a grupos identitários minoritários. Tais políticas de reconhecimento se consolidam a partir do recente processo de redemocratização do Brasil, com a elaboração da Constituição de 1988.

A institucionalização de um arcabouço de reconhecimento identitário quilombola demonstra que no Brasil a ideia de diversidade cultural ultrapassou a arena acadêmica e comunitária, ganhando respaldo também no campo político. No entanto, em um primeiro momento, as iniciativas em prol do reconhecimento e da ampliação de cidadania não se concretizaram formalmente, uma vez que as ações eram isoladas e dependiam da articulação das lideranças locais, que por sua vez, em muitos casos, fora mobilizada pela influência de antropólogos, como no caso da Comunidade Kalunga, ou pela influência do movimento negro, como em São Paulo, ou pela atuação de organizações não governamentais como em Belo Horizonte. Assim, apenas as comunidades que tomaram conhecimento da rede instaurada pelo reconhecimento formalizaram a reivindicação étnica.

Esse capítulo visa compreender as diretrizes formuladas para gerir a cotidianidade prática e ideológica dos moradores das comunidades quilombolas, especialmente a Kalunga, localizada no nordeste de Goiás.

1.1 – QUEM REGULAMENTA O CAMPO

Esse campo étnico–quilombola, recém-oficializado, é uma subdivisão de outro maior, o campo étnico, que é composto também pelo subcampo étnico–índigena, que se mostra em algumas instâncias mais organizado e articulado, tanto pelo protagonismo das lideranças indígenas, quanto pela representação da Fundação Nacional do Índio desde 1967, pela lei 5.371. Esses campos interagem com outros campos o cultural, o político, o econômico, o jurídico, o ambiental etc.

O campo étnico compreende as instâncias de poder responsáveis pelas demandas dos grupos étnicos raciais, quilombolas, terreiros e indígenas, pelas ações afirmativas, pelas políticas de erradicação de pobreza e de desigualdades sociais e raciais, o movimento negro, o movimento quilombola, o movimento indígena, o movimento agrário, as comunidades quilombolas e indígenas e outros grupos da sociedade civil que exercem poder dentro do campo, como a mídia e a academia. Desde sua constituição envolvem organismos internacionais e nacionais, estatais, não governamentais, privado e filantrópico, que exercem interesses e poder nas arrematadas que delimitam as ações dos integrantes desses grupos étnicos.

À medida que o tempo passa, novas instituições são formadas ou reelaboradas para atender a demanda dos participantes desse campo, como demonstro a seguir. Isso porque, como nas acepções do estruturalismo construtivista de Pierre Bourdieu (1989), a estrutura do campo é dada pelas relações de força entre os agentes (indivíduos e grupos) e as instituições que lutam pela hegemonia no interior do campo, isto é, pelo monopólio da autoridade que outorga o poder de ditar as regras, de repartir o capital específico de cada campo, no entanto, envolve também redes de solidariedade e alianças, além da competição e reprodução, que dão forma ao capital disputado e distribuído nesse espaço social.

Em um primeiro momento, para coordenar a administração desse recém-oficializado campo social, foi criado a partir do movimento negro a Fundação Cultural Palmares em 1988, sob a gestão de Carlos Alves Moura (1988–1990). Apenas no terceiro mandato, com Joel Rufino dos Santos (1994–1996), houve uma aproximação maior com as comunidades remanescentes de quilombo.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA também recebe atribuições referentes às necessidades da nova lei. O INCRA, no entanto, emitiu o primeiro título referente a terras quilombolas em 1995, para a comunidade de Boa

Vista, emitiu duas titulações por ano até 1998. Só volta a atuar após 2003, com o estabelecimento do Decreto 4.887/03. Ao todo atuou na titulação de 28 comunidades, até 2011. A FCP por sua vez atua nessas titulações antes de 2003, tendo participado de 3 titulações em 1999, sendo uma em parceria com a ITERBA e a outra com a CDA, como perde essa função em 2003, não possui mais participações em titulações (Veja tabela abaixo).

Segundo entrevista na Fundação Cultural Palmares, em abril e março, de 2009, com a diretora substituta da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-brasileiro, Mirian Caetana de Souza Ferreira, a alteração nos procedimentos em 2003, buscavam formalizar melhor o processo, contendo o “boom” quilombola, uma vez que a instituição sempre contou com um número reduzido de pessoal e verba. Em 2009 eram apenas 7 funcionários para certificar e fiscalizar o reconhecimento das mais de três mil comunidades quilombolas e das centenas de comunidades religiosas de matriz africana em todo território brasileiro.

Tabela 5 – Titulação de Áreas Quilombolas

	1995/8	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	Total
INCRA	7	0	0	0	0	0	2	0	3**	2*	2**	4	7	1	28
ITERBA	0	1*	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
ITERPA	1	1	3	1	10	4	0	3	3	1	11	4	4	0	46
INTERPI	0	0	0	0	0	0	0	0	2**	1*	2**	0	0	0	5
ITERMA	0	3	0	0	1	0	0	4	11	0	3	1	0	0	23
ITESP	0	0	0	3	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	6
IDATERRA	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
SPU	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	2
SEHAF	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
FCP	0	3**	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3
CDA	0	1*	12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13
TOTAL	8	8	15	4	11	6	2	7	19	5	16	9	11	1	121/129

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária; **ITERPA** – Instituto de Terras do Pará; **ITERBA** – Instituto de Terras da Bahia; **FCP**: Fundação Cultural Palmares; **SEHAF**: Secretaria de Estado de Habitação e Assuntos Fundiários-RJ; **ITERMA**: Instituto de Colonização e Terras do Maranhão; **CDA**: Coordenação de Desenvolvimento Agrário-BA; **ITESP**: Instituto de Terras do Estado de São Paulo; **IDATERRA**: Instituto de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul; **SPU**: Secretaria de Patrimônio da União; **INTERPI**: Instituto de Terras do Piauí.

Os organismos estatais responsáveis pelas questões agrárias, fundiárias e de habitação participaram com maior protagonismo na titulação de terras quilombolas até 2003, do que os organismos federais, especialmente na Bahia, Maranhão, Pará, Rio de Janeiro, São Paulo, Piauí e Mato Grosso do Sul. No caso da comunidade Kalunga, foi o extinto IDAGO o responsável pela certificação do território enquanto Sítio Histórico e Patrimônio Nacional, ainda em 1991.

1.2 – O QUE É REMANESCENTE DE QUILOMBO MESMO?

As dificuldades em implementar o artigo constitucional, ou seja, garantir o direito à terra àqueles quilombolas que as ocupam, engendradas pelo campo étnico–quilombola, demonstram a necessidade de preparação para lidar com a questão por parte dos organismos estatais. Esse despreparo por parte dos órgãos estatais refletem o caráter de inovação ética e moral do artigo 68. Tal advento, além de possibilitar uma ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos por esse reconhecimento estatal, acirrou a produção dos novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”.

Por meio do canal de diálogo comum, inaugurado pelo artigo 68, iniciou-se uma etapa de negociação, construção e afirmação da categoria “remanescente de quilombo” enquanto símbolo identitário de um vasto¹⁰⁰ grupo de cidadãos, distribuídos ao longo de todo território brasileiro, que até então eram “invisibilizados” por uma legislação que privilegiava e legitimava um determinado tipo de cultura hegemônica. O artigo 68 implicou numa inovação ideológica e teórica no imaginário político e social no que concerne a grupos negros, étnicos e camponeses no Brasil. Atingiu o direito fundiário, as políticas sociais, distributivas e compensatórias, a historiografia, os estudos antropológicos e sociológicos, no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem esses grupos, também demandou certo preparo por parte dos políticos, legisladores, pesquisadores, movimento negro, dos próprios “quilombolas” e dos demais agentes sociais envolvidos.

Toda essa novidade poderia justificar as dificuldades de interpretação do texto aprovado pela Constituinte de 1988, sua precariedade¹⁰¹ suscita dúvidas acerca de quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo 68, gerando dentro do campo étnico–quilombola muita especulação, leituras e metaforizações, que acabou promovendo discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre esses grupos e sua estrutura de saberes. Essa dificuldade inicial é o que teria impedido melhores resultados para o reconhecimento de tais

¹⁰⁰ Segundo dados obtidos no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA), da Universidade de Brasília, até 2005 foram constatadas a existência de 2.228 comunidades remanescentes de quilombos, das quais apenas 42 haviam sido reconhecidas e só 19 tinham sido tituladas. O governo atualmente fala em cerca de 3.524 comunidades como aparece no PPA 2008-2011.

¹⁰¹ A precariedade do texto aprovado pela Constituinte de 1988 do artigo 68 é atribuída à pressa e imediatismo em incluir na Constituição Brasileira um artigo que reconhecesse, regulasse e reparasse a herança da escravidão Colonial, simbolizando a retomada do protagonismo do negro nos rumos de sua história em comemoração pelo Centenário da Abolição.

comunidades como podemos observar na tabela 1. Até 2003 a titulação ocorreu de forma isolada, a partir de iniciativas locais, especialmente na Bahia e no Pará.

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

A utilização do termo “remanescente” é certamente, uma tentativa de tornar essas comunidades negras nomeáveis, adjetivando–as para que se fizessem visíveis e aceitáveis, numa fórmula que funciona como solução classificatória, por meio da qual se admite a presencialidade do estado de negro/escravo nos atuais quilombolas (ARRUTI, 2006). No entanto, a identificação com uma origem quilombola reforça uma historicidade que remete ao par memória/direito, calcada em reminiscências (documentos, cartas, restos de senzalas, locais emblemáticos) de antigos quilombos, ofuscando a organização social e as relações que se estabelecem nessas comunidades “que estejam ocupando suas terras”, como diz o artigo 68.

Desse modo, ao que tudo indica, apesar das questões étnico–raciais no Brasil adquirirem um *status* mais privilegiado na década de 1980 e 1990, o arcabouço acadêmico–júridico não conseguiu acompanhar as novas descobertas dos estudos sobre etnicidade, que vinham sendo formuladas na Europa desde o fim da II Guerra Mundial, inicialmente a partir do processo de descolonização das antigas colônias europeias, tanto na África quanto na Ásia, como afirma Liv Sovik (2007).

1.3 – TEORIAS DA ETNICIDADE E LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

Na década de 1960, no entanto, esse fenômeno já era intenso, com o que Wieviorka (2003) chama de lógica da produção da diferença, observada mundialmente, quando houve a emergência de confrontações culturais novas ou renovadas que

demandam, em diversos domínios, o reconhecimento de sua identidade. Muitos movimentos antes suprimidos, como lembra Wieviorka (2003), agora, aparecem ou reaparecem reivindicando seu lugar em um mundo multicultural, onde alguns “*comienzan – si me permiten esta expresión provocadora – etnizarse, a devenir visibles en el espacio público*” (p.19).

Nas duas últimas décadas, o conceito de etnicidade se transformou numa espécie de fio condutor na redefinição teórica e metodológica dos fenômenos da diferença, como pode ser verificado nas resenhas de Cohen (1974) e Williams (1989), ou em trabalhos como os de Cohen (1974), Glazer & Moynihan (1975), Despres (1975) Aronson (1976). Nas diversas formas de conceitualização, a etnicidade tanto pode ser definida como caráter ou qualidade do grupo étnico, como fenômeno situacional, ou de natureza política ou econômica, remetendo a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns ou da competição por recursos. Etnicidade, ainda pode ser definida como uma série de dicotomizações de inclusividade e exclusividade, num processo ao mesmo tempo objetivo e subjetivo que associa pessoas a grupos específicos, o que remete à formulação inicial de Barth (1969), acerca do papel central da identidade étnica na constituição de limites grupais.

Fredrik Barth (1969) e Abner Cohen (1974), portanto, abandonam o paradigma tribal, produzindo um corte epistemológico dentro das ciências sociais, deslocando a discussão e terminologia para o paradigma étnico. Que por sua vez, questiona a compreensão das unidades culturais, a partir do conteúdo cultural, que nessa visão diz respeito a um conjunto de traços objetivos, observados de fora, dobrado sobre si mesmo funcionando em regime fechado, em isolamento.

Essa concepção tribal já superada nas ciências sociais na década de 1960, no entanto, é o que fundamenta muitas interpretações do artigo 68 da CFB. Os intelectuais brasileiros voltados à questão das Terras de Preto, buscam estabelecer um marco “fundacional” desses grupos, que é transferido da escravidão para os quilombos, sendo essa origem o que estabeleceu, num primeiro momento, os limites e possibilidades de acesso aos direitos instituídos pelo artigo constitucional, sustentando o embate entre opositores e simpatizantes da causa. Essa tensão baseia-se nas discussões acerca do fenômeno “quilombo” desde o período da escravidão, que como vimos, era interpretado inicialmente como um reduto de escravos fugidos, extintos com a abolição, e posteriormente, adquire novas roupagens, até a concepção de quilombos contemporâneos sintetizada pelo movimento negro.

Essas metaforizações do conceito de quilombo elucidaram algumas concepções que pretendiam resolver as dificuldades do artigo 68 em definir quais grupos negros seriam contemplados pelo arcabouço jurídico. Tendo essa preocupação, a Fundação Cultural Palmares, no ano de 1990, criou a seguinte conceituação: “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (ISTOÉ, 1990). Podemos perceber que a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico ainda predomina, uma vez que remonta à herança material e aos bens culturais, estes últimos eleitos pela sua estética e importância histórica, vinculando-os às figuras do pai e da pátria, respectivamente, como reflexo da predominância de tal figura na construção simbólica da estrutura social.

Barth (1969) critica tais “definições de tipo ideal” de grupo étnico, ou seja, o inventário indutivo de uma série de conteúdos culturais como territórios, línguas, costumes ou valores comuns. Esta visão pressupõe, primeiro, uma equação errônea (uma “raça” = uma cultura = uma linguagem = uma sociedade); segundo, supõe que essa formação discreta seja o “sujeito” ou o “ator” social, responsável por aceitar, recusar ou discriminar outras formações similares, ocultando a autonomia individual e coletiva dos grupos.

O argumento barthiano contrapõe o tribal, ao sustentar a autonomia cultural dos grupos, uma vez que estes não podem ser apreendidos por meio de um conjunto de traços culturais, já que a diversidade étnica pode existir na ausência de traços comuns, como demonstra as dicotomias de pertencimento da comunidade Kalunga. Ademais, o conteúdo cultural se modifica no tempo e no espaço, variando de acordo com ajustamentos ecológicos e demográficos, como refletem as distinções entre donos da terra e negros de verdade. Do primeiro, retoma-se a noção de um meio no qual prima o contato — ou a franca competição — entre grupos étnicos; do segundo, a ideia de que existe um “trânsito” ou uma “osmose” através de seus limites.

Esses autores passam a considerar então que a recorrência de grupos étnicos, não pressupõe unidades sociais preexistentes a se vincular posteriormente umas às outras, uma vez que é a própria relação que as constitui como tal: “Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação e reconhecimento social; pelo contrário, geralmente estas são o próprio fundamento sobre o qual estão construídos os sistemas sociais que tais distinções contêm” (1969, p.10), assim, como

podemos verificar pelo processo de formação da comunidade Kalunga, fundada sob o falso reconhecimento que levou ao “embranquecimento” dessa população. Logo, a análise deve ser “gerativa” e tem de procurar esclarecer a dinâmica incessante de conformação e reestruturação dos mesmos (*op. cit.*, p.11). Por isso, é importante ultrapassar a noção de isolamento, refletindo sobre a importância das dinâmicas de controle do contato e de invisibilização.

No entanto, à medida que a versão oficial romantizada de quilombolas, inspirada no conceito de quilombo colonial, como escravos fugidos, ou como espaços de resistência da cultura africana, se popularizou, atraíram turistas, acadêmicos, pesquisadores, políticos, jornalistas, fotógrafos, cineastas. Visitantes de toda parte, de âmbito nacional e internacional, mas pouco conscientes sobre a realidade de constituição de tais comunidades étnicas, devido ao caráter extra-oficial do preconceito no Brasil. Muitos esperam encontrar comunidades atualizadas dos antigos quilombos, presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, misticismos, geralmente relacionados à cultura africana, associando tais comunidades a um símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra.

Essas pressões, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática de identidade fosse adotada, onde a aparente conservação da cultura de origem daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência, e os traços culturais exaltariam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer que no imaginário de toda a sociedade, quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles teriam (ARRUTI, 2006). A realidade desses grupos, no entanto, demonstra que é no argumento territorial que seus interesses se firmam. Buscam, primordialmente, a resolução de conflitos fundiários em que sempre estiveram envolvidos, mesmo antes do reconhecimento pela Constituição de 1988, e não o desejo de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do “mundo africano entre nós”, que são associados aos quilombos.

As palavras do quilombola Ivo Fonseca no Seminário Técnico de Mapeamento da Fundação Palmares em 1994, é elucidativa dessa dinâmica:

Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga ‘eu sou quilombola’. Só quando há autoconhecimento, autodiscussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base – aí, sim você vai encontrar, mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo. [...] Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um

trabalho do movimento negro com pesquisas e documentos. Conseguimos documentos desde 1792 e eles explicam para a gente que naquela época existiam quilombos naquelas localidades. Vimos, então, que ali existiu um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos nós fôssemos do fazendeiro, alguém era revolucionário e a minha família era revolucionária porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola (FONSECA, apud: ARRUTI, 2006).

Isso quer dizer que as comunidades remanescentes de quilombos criam e recriam sua condição para poderem se amparar na constituição de 1988 e assim terem garantidos seus direitos. Logo, no caso Kalunga, de forma semelhante ao avaliado por Barth, no contexto europeu, as formas de interação com esse arcabouço legislativo “externo” à sua organização social, que no caso Kalunga envolve a estrutura social brasileira historicamente constituída, orienta as escolhas e as performances cotidianas.

Historicamente, tais grupos que se ampararam em estratégias de embranquecimento, rejeitavam termos étnicos a eles associados. No caso da comunidade Kalunga, não aceitavam o termo Kalungueiro, que era utilizado de forma jocosa e ofensiva pela maioria dos cidadãos mais velhos, para referir-se aos moradores dessas regiões. Quando indagados sobre quem seriam esses Kalungueiros, muitos disseram que os “Kalungueiros” eram todos da região, mas ninguém gostava de ser chamado assim. Uma anedota na comunidade sobre a localização dos Kalunga explicita a irritação:

Um viajante que procurava os Kalunga chegou ao Vão de Almas, e quis ter certeza de que estava no local correto. – Aqui que é a comunidade Kalunga? Indagou a um morador da região, que respondeu: – Ix.... neh não, os Kalunga fica do outro lado do Paranã, lá no Vão do Muleque! Lá chegando, o viajante, fez a mesma pergunta a um morador dessa região, e surpreendentemente obteve como resposta: – Ix... Os Kalunga, fica do outro lado do Paranã, voltando na direção que você veio, lá no Vão de Almas....

Entretanto, mesmo fugindo do conflito identitário, mesmo antes do reconhecimento, os Kalunga sabiam identificar quem eram os intrusos (grileiros, posseiros, fazendeiros, garimpeiros, comerciantes, biscates) e quem pertencia àquelas terras, independente da crença em uma origem ou nome em comum. Embora reconheça o aspecto territorial das fronteiras, Barth (1969) admite que elas sejam prioritariamente sociais, e é por seu meio que se expressam e se validam as diferenças entre os grupos em interação, pois é no processo de relações interétnicas, e não de isolamento, que as fronteiras são mantidas.

Desse modo, na maioria dos casos, como na comunidade Kalunga, tal luta por visibilidade se iniciou por meio dos direitos a terra, mas devemos considerar que as querelas territoriais não esgotam o processo de identificação Kalunga, que existe e

persiste enquanto grupo étnico ao longo de sua história como um grupo organizacional, que carece de reconhecimento verdadeiro em relação ao seu modo de vida baseado na agricultura de autossustentação e à sua filiação racial que retoma um passado de desvantagens e desprivilégios, que contribuiu para ausência de cidadania entre os habitantes desse grupo (MARINHO, 2008).

Logo, o abismo entre a noção tomada em seu aspecto de patrimônio histórico e as demandas apresentadas pelos grupos atuais se tornou insustentável, por isso, em 1994 a FCP oficializou outra proposta, muito divergente da anterior, onde os remanescentes de quilombos seriam: comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos [que] vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA G. , 1994).

Essa concepção, embora desloque o interesse analítico dos próprios grupos étnicos para a criação e a persistência de suas interfaces, suas fronteiras, suas relações, como Barth (1969), comporta ao mesmo tempo um teor substancialista e idealizado com um teor pragmático de identidade, respondendo apenas à necessidade de conciliar as demandas dos agrupamentos negros e o ideário político do movimento social. Mas, mesmo assim, ainda apresentando uma visão mais tradicional no teor de suas concepções, sem abdicar a “afinidade eletiva” com a cultura, converte de reminiscência histórica em afirmação étnica.

Para Frederik Barth, no entanto, a análise dos grupos étnicos deve abandonar a preocupação com a cultura e deve focalizar “a investigação empírica do caráter dos limites étnicos” (Barth, 1969, p.9), ou seja, a forma como a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida. Logo, a análise deve apreender os critérios de pertencimento e exclusão, ou seja, a forma como o grupo estabelece as suas fronteiras e normatiza a interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora.

Afinal, nesta concepção a homogeneidade cultural seria uma resultante, desse processo de criação coletiva e da constituição de um sujeito coletivo, fator que é determinante no estabelecimento de um grupo étnico, não a causa, a condição ou, menos ainda, a explicação da etnicidade. Os grupos étnicos seriam categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”. Tais contrastes se “ativam” ou não segundo os requisitos do contexto, já que não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influi para que, em

um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica. “Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias ideias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (BARTH, 1969, p.13–14). Como ocorre, por exemplo, com os donos da terra, os negros de verdade e os agricultores da comunidade Kalunga.

Nessa perspectiva de etnicidade, essa heterogeneidade encontrada não é suficiente para descaracterizar o grupo enquanto comunidade, pois não supera a solidariedade referente ao parentesco e ao compadrio, nem o sentido de unidade grupal, percebido pelo sentimento de pertencimento, reconhecido na confrontação da solidariedade étnica com elementos externos de onde decorre o embate entre o ‘nós’ e os ‘outros’. A etnicidade, nas acepções barthinianas, consegue assegurar uma unidade grupal devido seu caráter organizacional, que por sua vez encontra-se ligada aos processos de identificação étnica, e estes processos de identificação não derivam da psicologia dos indivíduos, não são por si só conscientes ou inconscientes, mas da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo”.

Por isso, quando falamos de reconhecimento quilombola entre os Kalunga, estamos falando de um momento histórico específico¹⁰², de abertura para as demandas identitárias observadas mundialmente. O que justifica a associação de outros atores sempre a esses movimentos identitários, como no caso do envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi na conformação da etnogênese Kalunga, ou da ONG Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes), em Minas Gerais, que desde 1985 atua em prol dos direitos rurais, inclusive de comunidades tradicionais, fundamentando a Fundação N’Golo, em 2005.

No entanto, além de outros atores e representantes da academia, especialmente de antropólogos, mas não exclusivamente, as comunidades remanescentes de quilombo, contaram com o apoio do MNU – Movimento Negro Unificado, que organizou, por exemplo, a Marcha Zumbi dos Palmares em celebração dos 300 anos de sua morte, contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, em novembro de 1995, em Brasília, que reuniu cerca de 30 mil pessoas, gerando a possibilidade de articulação de diversos

¹⁰² Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2002, com a entrada do governo Lula, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60.

projetos institucionais, e logo em seguida, contou com a articulação do movimento quilombola.

1.4 – MOVIMENTO QUILOMBOLA

O movimento quilombola havia começado a se tornar expressivo, diante dos conflitos fundiários que se explicitam a partir da década de 1980 em vários estados como em Goiás, com os Kalunga, Mandacaru dos Pretos, Piracatinga, no Maranhão e em outros estados. Por isso, já existiam propostas como o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará, formado em 1982, que atuou na região norte e centro-oeste e visava as comunidades tradicionais e também o Projeto Vida de Negro (PVN), da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) e do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA), que data de 1988, identificando 443 comunidades no Maranhão e o Projeto Kalunga: Povo da Terra de 1991, do IDAGO e da UFG, em Goiás, que delimitou o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, entre outros.

Esse movimento social ganha visibilidade especialmente dentro dos sindicatos onde travavam infundáveis batalhas judiciais “sob o rótulo genérico de posseiros ou trabalhadores rurais”, como afirma Arruti (2006), mas realimentados por uma nova política atual, formada a partir da influência do discurso negro urbano, como no caso do Rio de Janeiro, que gerou demandas de reconhecimento para quilombolas urbanos, como Pedra do Sal e Sacopã, sem participação do movimento negro, no movimento rural.

Em Goiás os Agentes Pastorais Negros (APN/GO), atuantes desde 1983¹⁰³, ao lado de representantes da comunidade Kalunga, que lutavam contra a implantação de uma Usina Hidrelétrica em suas terras, no ano seguinte à Marcha de Zumbi, em 12 de maio de 1996, participam ao lado de representantes dos quilombos de Frechal/MA, Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEQ-MA), Rio das Rãs, Lages dos Negros e Rio de Contas/BA, Conceição das Crioulas e Castainho/PE, Mimbó/PI, Mocambu/SE, Campinho da Independência/RJ, Ivaporunduva/SP, Furnas do Dioniso e Furnas da Boa Sorte/MS e as entidades CCN/MA, SMDH, Grupo de Trabalho e Estudos Zumbi (TEZ/MS), Comissão Pastoral da Terra (CPT/BA), Grupo

¹⁰³ **Fontes de Pesquisas do Texto:** Relatórios de atividades da CONAQ do período de novembro de 1995 a fevereiro de 2002 e relatórios do CCN-MA/SMDH/Projeto Vida de Negro (PVN), (Ivan Costa e Maurício Paixão – Técnicos de Pesquisas de Campo do CCN/PVN), São Luís/MA, setembro de 2006.

Cultural Niger Okám—Organização Negra da Bahia, dos Agentes Pastoral Negros (APN's/GO), Grupo Cultural Afro Coisa de Nego/PI, Movimento Negro Unificado—MNU dos Estados da BA, GO, PE, RJ e DF, da criação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em Bom Jesus da Lapa (BA), como afirma Costa (2011).

Atuantes em 22 estados da Federação, a CONAQ organiza reuniões nacionais de articulação e mobilização dos quilombos brasileiros, além de fiscalizar e pressionar os órgãos federais como o Gabinete da Casa Civil, Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, INCRA nacional e Ministério da Justiça, constituindo-se como um dos principais órgãos de diálogo entre os representantes governamentais e as comunidades quilombolas, que passam a lutar pelos seus direitos, a partir desse ícone identitário negro rural, contrariando as estratégias de embranquecimento e a própria ideia de democracia racial.

Assim, os critérios de reconhecimento podem mudar e, com frequência, o próprio grupo pode mudar. No entanto, o fato formal da distinção entre membros e não membros subsistem. A autoinclusão e a inclusão por parte dos outros são os elementos fundamentais. Não se decifra um catálogo de diferenças objetivas, “mas somente aquelas que os próprios atores consideram significativas” em cada contexto específico (BARTH, 1969, p.15). No caso dos Kalunga, para algumas famílias o embranquecimento parecia uma estratégia mais vantajosa para a sobrevivência e perpetuação do grupo, logo, quando indagados sobre questões raciais, se posicionam dentro dessa diretriz, reproduzindo o arcabouço produzido pela estrutura social e histórica.

No entanto, assim que essa estratégia não se mostra mais vantajosa, outras atitudes, pensamentos e ações são adotadas, até que encontrem aquelas estratégias que lhes garantam meios adequados de sobrevivência, seja reproduzindo, seja subvertendo as diretrizes oficiais do campo, alterando sua posição dentro do campo. Para que se obtenha reconhecimento e legitimidade é preciso que se adote um consenso e regularidade das estratégias, mas estas com frequência se alteram. Por isso, não se deve procurar uma lista imutável de traços culturais ou se pode dizer quais as características que serão sublinhadas e quais não o serão: algumas serão utilizadas como sinais e emblemas de diferença, seja como “diacríticos” manifestos (indumentária, linguagem etc.) ou como “orientações de valores básicos” (normas de moralidade e excelência pelas quais se julga a ação).

1.5 – AS LIDERANÇAS E A ETNICIZAÇÃO

Nesse processo de ressignificação identitária a escola, a família e as lideranças quilombolas ocupam lugar primordial, pois são eles os meios mais eficazes de inculcamento da estrutura social e de suas estratégias de reprodução. Ao adotá-las, legitimam-na enquanto premissa reguladora do campo, contribuindo para sua conservação. Alguns autores como Bourdieu (1989), Taylor (1998) e Habermas salientam a importância dessas instituições na regulação da vida social.

Na comunidade Kalunga, tal processo pode ser vislumbrado a partir da participação de Santino Santos Rosa¹⁰⁴ na inclusão do Vão do Moleque no Projeto Kalunga em 1991, seguida de outros integrantes como Florentino Xavier, Benício Santos Rosa, Magalhães Santos Rosa, Ismael Santos Rosa, Luciano Santos Rosa entre outros. Todos são descendentes de Luciano Alves Moreira, senhor de escravos branco do século XIX, dono da antiga Fazenda Curriola.

Cada região possui seus próprios líderes comunitários no Engenho II seu Cirilo, Evangelha, Mazinho, Bel, Sionilio, Boto, Lucilene, Dalila aparecem como figuras fundamentais, na Maiadinha seu Mochila, Alaídes, no Curriola, Ismael, na Capela, Amiran e Florentino, Luciano na Taboca, em Ema Dona Ester, em Diadema Jura e Jânes, Vão de Almas Dona Procópio, Apolinário, Zezinho, Valdemar, Anísio, entre outros atores. Tais líderes têm participação na consolidação e na continuidade da comunidade como remanescente de quilombo, acompanhando as tendências do novo arcabouço jurídico-social e continuam atuando na sua conservação, procurando sempre enfatizar o teor étnico de suas representações sociais para os outros membros do grupo e para “os outros”, assim como imposto pela legislação e nos fóruns de discussão de diretrizes para o reconhecimento.

A criação da Associação em Cavalcante em 2005, já é um indicativo de mudança na estratégia, e demonstra a organização das lideranças. Por meio dela é possível angariar recursos e projetos junto às Universidades, Organizações não governamentais e órgãos estatais. Diversos¹⁰⁵ projetos na área de desenvolvimento sustentável e de

104 Santino é do Vão do Moleque, seu local de habitação atual é desconhecido, uma vez que possui pendências judiciais, não atua mais como líder da comunidade, mas à época do reconhecimento pelo Estado de Goiás, participou ativamente na inclusão do Vão do Moleque na etnogênese Kalunga.

105 O último projeto em vista que pude presenciar é a criação de uma rádio comunitária na região, para gerar um espaço de informação, conscientização, serviço e conveniência, mas que ainda aguarda verbas. Voltaram a confeccionar potes de barro e investiram em um projeto de reinserção do gado curraleiro em

promoção da identidade Kalunga estão sendo implementados graças à mediação da Associação e dos líderes da comunidade, que encabeçam muitos dos projetos, como o Memorial Kalunga, na Ema por Dona Ester, o Kalunga Sustentável, por seu Cirilo e Bel, também O time de futebol do Vão de Almas “raça” Kalunga, treinado por Valdemar, seu Jovino do Engenho II que é professor de música tradicional, o Encontro Kalunga, organizado por Lucilene do Engenho II, entre outros.

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

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

A partir de então, é possível notar uma mudança de ênfase da identidade Kalunga, estimuladas pelo reconhecimento constitucional e percebidas na forma de incorporação pelos indivíduos Kalunga da estrutura produzida pelo novo arcabouço jurídico/sociológico do campo étnico–quilombola. Tais diretrizes desse campo passam a integrar o *habitus* dos moradores dessa comunidade Kalunga, e passam a ser exteriorizados ou objetivados pela comunidade, nas ações e práticas individuais. Agora enfatizam elementos como cultura, etnia, “raça”, identidade e território. A adoção do etnônimo Kalunga é a ação mais simbólica desse processo, marca uma tentativa de homogeneização de identificação com o ícone quilombola, e a partir de então, buscam salientar e preservar o conteúdo cultural e simbólico de suas tradições, evocando-as e

parceria com a Universidade Federal de Goiás, onde procura-se promover junto ao mercado local e cidadão, a carne como sendo proveniente de um gado étnico.

inserindo-as em sua cotidianidade como alegorias da herança negra e da luta pela sobrevivência contra a opressão sofrida ao longo da história.

Então, agora encontramos na comunidade Kalunga discursos reflexivos sobre o que eles chamam de “projeto Kalunga” em referência ao projeto de Mari Baiocchi,

Antes era muito difícil a vida aqui. Não tinha recurso nenhum, se o Projeto Kalunga não tivesse acontecido não ia ter mais ninguém morando nessas terras. (...) Só depois desse projeto, que se pode chamar o povo daqui de Kalunga, antes não, não tinha nome, todo mundo sempre viveu aqui mesmo, na terra. Quando eu era pequeno era costume chamar os outros de Kalungueiro, mas o povo não gostava não, nem o povo daqui, nem do outro lado do Paranã, ficavam bravos mesmo, acho que era porque era os escravos, né!?

Essas dinâmicas propiciaram o que denomino de politização ou “eticização”, a nova estratégia de reprodução em uso na comunidade da identidade Kalunga (MARINHO, 2008). Os indivíduos Kalunga passaram a se identificar sob o ícone étnico quilombola, para fazer jus ao arcabouço político-jurídico que vem sendo desenvolvido, aproximando-se da matriz colonial que associa esses negros a existência de um quilombo. E de repente, as pessoas começam a se lembrar e a fabular:

“depois do Projeto Kalunga¹⁰⁶ até se pode chamá o povo do Muleque de Kalunga, antes não podia não, dava briga, o povo chamava Kalunga para indicá o povo de lá, eles que era os Kalungueiro, mas eles também não achava bom não. (...) diz que tem um corrégo lá perto do sucuri que chama Kalunga, mas tem a planta também, (...) a planta é para tirar frieira das pernas de menino, para cura dor no estômago, ai tem gente que toma muito, diz que é por isso que eles eram chamado de Kalunga. [sic] (criador de gado da taboca, 65 anos, apud: Marinho, 2008).

Novas dinâmicas foram desencadeadas a partir dessa autoatribuição, intensificando a alteridade, o embate entre o “nós” e os “outros”, entre os “daqui” e os “de fora”. A comunidade passou a se autodefinir, estabelecendo suas fronteiras e os meios de diferenciação tanto interna como externamente que definem a atual organização social do grupo, que está ligada às estratégias dos processos de identificação étnica que derivam da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” e com a estrutura social, definidas pela dinâmica do campo étnico-quilombola.

¹⁰⁶ Os Kalunga dessa região do Vão do Moleque fazem menção a esse termo para indicar o “Projeto Kalunga - Povo da Terra”, que é subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade, ao qual se baseia a lei estadual nº11.409/91, descrita na nota anterior. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992.

O surgimento de um aparato comum de diálogo dentro desse campo, que busca regulamentar o reconhecimento, delineando possibilidades e limites de acesso aos instrumentos do campo, por meio de leis, diretrizes, decretos e políticas que estabelecem critérios e categorias, possibilitou a formação da montagem de esquemas de percepção miméticos, que articulam meios de transmissão e aprendizado dessa estrutura de saberes produzida pelo arranjo de forças e pelo embate de poder dentro do campo. Essa estrutura de saber norteia as estratégias de reprodução e a identificação do grupo, orientando como se dá a conservação dessas comunidades, como elas se mantêm, em termos de opções de processos organizativos e culturais, e como se dá a elaboração da identidade étnica desses grupos sob o impacto da expansão capitalista e da globalização, e sob o alvoroço causado pela inauguração do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira em 1988.

1.6 – REDES INTERNACIONAIS

A concepção de etnicidade ganha fôlego no Brasil, a partir do movimento negro e quilombola, gerando a ampliação do debate sobre desigualdade racial, que impulsionou a discussão sobre as políticas afirmativas brasileiras, a partir do interesse de participação do Brasil na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata promovida pela ONU em 2001, na cidade de Durban, África do Sul. *A Declaração e o Programa de Ação de Durban propõem medidas concretas e abrangentes para combater o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e demais formas relacionadas de intolerância.*

Nessa conferência as pessoas de ascendência africana são reconhecidas como um grupo de “vítimas específicas que continuam sofrendo discriminação” enquanto herança histórica da diáspora negra que ocorreu em função da exploração e escravização dos africanos. A ONU estima que cerca de 200 milhões de afrodescendentes residem nas Américas, o que justifica a necessidade de promoção e salvaguarda dos direitos humanos desse grupo específico da sociedade.

Durante os debates do Grupo de Trabalho de Peritos sobre Pessoas de Ascendência Africana, concluiu-se que a maior dificuldade dessa população “diz respeito à representação, e tratamento, na administração da justiça e no seu acesso à educação, emprego, saúde e habitação, muitas vezes devido à discriminação estrutural que está incorporada dentro das sociedades”. Desse modo, em muitos países como no

Brasil, as pessoas de ascendência africana recebem sentenças mais severas e configuram a maior parte da população carcerária. O enquadramento racial, que resulta na sistemática perseguição de pessoas de ascendência africana por policiais, criou e perpetuou grave estigmatização e estereótipos dos afrodescendentes como dotados de uma propensão à criminalidade, conforme relatório da ONU.

No caso do Brasil, como aponta o PPA 2012–2015

em 2009, segundo PNAD, a taxa de desocupação para população negra de 16 anos ou mais era de 9,1%, sendo que para os brancos era de 7,1%. Com relação à remuneração, dados da pesquisa revelaram que pretos ou pardos recebiam 56,6% do rendimento auferido pelos brancos. Na questão da educação, a média de anos de estudo da população negra de 15 anos ou mais era de 6,7 anos, sendo de 8,4 anos para a população branca; e a frequência líquida ao ensino superior para a população negra de 18 a 24 anos era de 8,3% e para a população branca, de 21,3%. No mesmo sentido, os dados preliminares do Censo de 2010 indicam que quase 71% da população residente em domicílios particulares permanentes em extrema pobreza é negra. As diferenças mais marcantes, no entanto, revelam-se quando se trata dos números da violência. O Mapa da Violência de 2010 apontou que, de 2002 a 2008, o número de vítimas brancas caiu 22,3% (de 18.852 para 14.650), enquanto o número de vítimas negras teve um crescimento de 20,2% (de 26.915 para 32.349). No ano de 2009, com base nos dados do Datasus, dos 51.434 homicídios observados, 91,6% eram do sexo masculino, 54,1% estavam na faixa de 15 a 29 anos e 65,2% eram negros.

Plano Mais Brasil – PPA 2012–2015. Retirado de: http://www.planejamento.gov.br/secretarias/upload/Arquivos/spi/PPA/2012/mensagem_presidencial_ppa.pdf acessado dia 24 de maio de 2012.

Na mesma esteira da situação brasileira, em muitos países os afrodescendentes tem menos acesso à educação de qualidade em todos os níveis, sendo que as evidências mostram que, quando as pessoas de ascendência africana têm maior acesso à educação, encontram-se em melhores condições de participar de aspectos políticos, econômicos e culturais da sociedade e defender seus próprios interesses.

Com base nesses resultados e soluções, no Brasil foram fomentadas uma série de eventos no biênio 2000–2001, o que recolocou a temática racial na agenda nacional ainda do governo de Fernando Henrique Cardoso, que iniciou discussões sobre a questão da política de cotas, contrariando o mito da democracia racial, que ele ajudara enquanto cientista social a denunciar na década de 1950 pelo Projeto UNESCO. Nesse evento registrou-se um vigoroso debate acerca da oportunidade, necessidade e tipologia de políticas públicas de promoção da igualdade racial na sociedade brasileira.

Nesse período, como reflexo dessa discussão surge o Projeto “Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil” (MEC, 2001) e (OLIVEIRA R. d., 2003). Sua primeira iniciativa foi desenvolver material didático (livro–texto, encarte para o professor e caderno de atividades), além de uma exposição

itinerante sobre a comunidade Kalunga e a formação continuada de professores que trabalhassem com alunos quilombolas, incluindo uma oficina com participação de moradores e professores locais, atendendo ao subprojeto “Uma História do Povo Kalunga”, como forma de complementar a história oficial no que diz respeito a história dessa comunidade, como iniciativa do Ministério da Educação e coordenado pelo Departamento de Desenvolvimento dos Sistemas de Ensino Fundamental – Secretaria de Ensino Fundamental (MEC, 2001) e (OLIVEIRA R. d., 2003).

No entanto, o conteúdo desses livros apesar de reforçarem a noção de diversidade cultural, como quer os organismos internacionais, elucidam uma perspectiva voltada para a folclorização ou reificação dos grupos e de suas práticas, uma vez que as concebem como meros resquícios da escravidão, seguindo a postura essencialista inaugurada pelo movimento negro brasileiro, como vimos, que acompanha a legislação nesse momento.

1.7 – PATRIMONIALIZAÇÃO E MULTICULTURALISMO

Além do enfoque étnico, já no ano de 2000, como reflexo da constatação da diversidade cultural brasileira e de seu valor para a identidade nacional, é desenvolvido o instrumento técnico de Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), com sua metodologia voltada para a produção de conhecimento sobre bens culturais, visando subsidiar a formulação de políticas patrimoniais. Também é instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), mediante o Decreto nº 3551, de 4 de agosto desse mesmo ano. Institucionalizadas tais medidas, passa a existir uma maior preocupação e legitimação com a preservação dos bens culturais.

Essas práticas de reconhecimento associadas à velocidade e à aceleração da urbanização permitiram a construção de formas de sociabilidades, cada vez mais heterogêneas, sobrepostas e articuladas, que expressam tempos e modos diferenciados de viver. A atividade humana em toda sua amplitude passa a ser contemplada pela ideia de patrimonialização, já que a explosão cultural, apontada por Jameson (1996), demonstra a centralidade e a presença da cultura em tempos de globalização. Desse modo, para o mercado e a “sociedade global não interessa o universalismo simbólico das culturas” (TRIGUEIRO, 2005, p. 4), e sim os localismos e regionalismos, que se

reorganizam pela valorização cultural e identitária, que venho chamando de etnicização.

Essa é uma reação à ampliação dos mercados culturais em nível mundial, somada à expansão dos fluxos simbólicos nessa mesma escala, que produziram a sensação generalizada de que o mundo estaria passando por um processo acelerado de homogeneização e padronização cultural (MATTELART, 2005, p. 89), baseado no monopólio da produção e da exportação de bens simbólicos pela indústria cultural norte-americana, que tinha na América Latina, na África e na Ásia um mercado importador fiel (ALVES, 2010).

Tal situação intensificou e contribuiu para a sensação de perda do passado, da tradição, da memória, da identidade cultural, da importância da diferença e da diversidade. Nessa medida, a ideia de patrimônio possibilitou a valorização dos aspectos diacríticos da cultura de um povo: as línguas, os instrumentos de comunicação, as relações sociais, os ritos, as cerimônias, os comportamentos coletivos, os sistemas de valores e crenças passaram a ser vistos como referências culturais dos grupos humanos, verdadeiros signos definidores das culturas e que necessitam salvaguarda.

Não é à toa que o discurso patrimonial ocidental abandona aquela perspectiva de patrimonialização embasada nos grandes monumentos artísticos e históricos, presente na perspectiva modernista e adquire uma roupagem diversificada, orientada aos bens culturais condizentes às identidades coletivas, passando a agregar múltiplas paisagens, arquiteturas, tradições, gastronomias, expressões de arte, documentos e sítios arqueológicos (ZANIRATO e RIBEIRO, 2006), como a referência a contribuição dos afrodescendentes. Um verdadeiro aparato jurídico-institucional de âmbito local, estadual, nacional e internacional passou a gerir o reconhecimento e a valorização desses bens.

A cultura e a tradição configuram papel central nesse cenário de modernidade eletiva, onde predomina um acirrado debate sobre as formas de gestão da cultura e do patrimônio cultural. Afinal, como questiona Ortiz (1994) quem estaria habilitado a delinear a identidade e a memória nacional? Quais grupos são os portadores históricos desse patrimônio? Quais interesses estão investidos nessa patrimonialização cultural? Quem são os agentes que exercem forças nessa regulação? E ainda: Qual é o papel da comunidade local? Como eles se inserem nas discussões e nas práticas patrimoniais?

Como a patrimonialização é estruturada pelas dinâmicas locais? Como ela afeta e se insere na organização social, cultural, política e econômica local?

O fato é que o processo de construção da identidade nacional se fundamenta sempre em uma interpretação e os mediadores seriam os agentes que “descolam as manifestações culturais de sua esfera particular e as articulam a uma totalidade que as transcende” (ORTIZ, 1994, p. 142). A cultura estabeleceria o diálogo que está sempre aberto à interpretação, mas, em última instância, são os interesses que definem os grupos sociais que decidem sobre o sentido da reelaboração simbólica desta ou daquela manifestação. Sendo assim, os agentes culturais se fazem centrais nesse processo de mediação e construção simbólica cada vez mais fragmentada, ou seja, que refletem valores, permutações correspondentes à mistura de todos os pontos de referência.

Há pelo menos duas vertentes político-filosóficas que se interpõem nesse debate, como afirma Charles Taylor (1998): a corrente comunitarista e a liberal. Tanto a perspectiva comunitarista quanto a liberal, dizem respeito, à autonomia da pessoa e às possibilidades e limites da formação moral. Eles fazem parte de uma reflexão a respeito da relação entre identidade pessoal, conduta e contexto social, enquanto, os liberais supõem inicialmente o indivíduo como pessoa autônoma, livre e racional para regulamentar a sociedade e estabelecer as prioridades políticas e administrativas, os comunitaristas admitem a natureza sociocultural da identidade pessoal e a dimensão coletiva como eixo da ação reguladora do poder público. Essa diferença produz concepções diversas de Constituição, cidadania e educação comum, que interferem nas práticas cotidianas.

No entanto, no caso da perspectiva comunitarista brasileira, ainda existe o apelo ao ideal naturalista moderno de constituição do sujeito, uma vez que no caso quilombola, desconsidera-se o caráter dialógico de construção da identidade. De modo que nesse novo quadro paradoxal, entre o particularismo e o universalismo, a busca por autenticidade passa a nortear a noção de identidade e patrimônio. Essa perspectiva essencialista, como a do movimento negro, que viabiliza o projeto de Estado para o reconhecimento étnico-racial, delimita como critério de reconhecimento a associação espontânea a uma matriz identitária e cultural, cujo referente legitimador é a “raça” negra, que sustenta o vínculo cultural com os quilombos.

Nessa linha o reconhecimento igualitário requer assumir e adotar o particularismo enquanto princípio universal, adotando a preservação e a patrimonialização das identidades específicas e das culturas como objetivo comum de

uma sociedade. No entanto, os critérios dessa espontaneidade cultural passam a ser delimitados segundo os arbítrios do modelo ideal de identidade particular.

Por isso, como observamos pelo arcabouço político–jurídico referente à regulação das comunidades remanescentes de quilombos até esse momento, a necessidade de proteção dos patrimônios imateriais está baseada em ideias de preservação e conservação, o que desencadeia uma exigência de imutabilidade e originalidade, como critica Peixoto (2004), que retorna a noção rousseauiana de autenticidade inspirada na matriz quilombola do reconhecimento identitário das comunidades negras tradicionais do Brasil. Essa busca pela autenticidade africana heroicamente sobrevivente de uma realidade histórica opressora e de aculturação, inspira a expectativa romântica de muitos interessados em estar em contato com a “verdadeira” tradição brasileira, ainda não afetada pela velocidade imposta pelo ritmo de vida contemporâneo.

Para Gonçalves (1996, p. 22), essa busca pelo autêntico gera uma ênfase na ideia de “perda”, resultante de uma noção de história como “processo inexorável de destruição (...) sem que se levem em conta, de modo complementar os processos inversos de permanência e recriação das diferenças em outros planos”, como as estratégias de embranquecimento, a representação da religiosidade por meio da interpretação da matriz católica e as demais soluções criativas para a ausência de recursos materiais e simbólicos, próprios à inclusão periférica na cidadania brasileira.

Portanto, a delimitação da identidade em termos morais parece se constituir em bases dialógicas e sociais, como admite o comunitarismo de Taylor (1998), e não o praticado pelo movimento negro, o que nos permite admitir que a cultura seja o resultado e o produto das práticas sociais, sendo também dinâmica e espontânea, por isso muda de acordo com elementos endógenos e exógenos, numa dialética ininterrupta que envolve tempo e espaço, como indica as teorias da etnicidade a partir da década de 1960.

De modo que a assistência e a devida valorização cultural, mesmo que essencializada protege legalmente esse patrimônio dos agentes produtores de culturas hegemônicas, mas por outro lado, essa proteção é deveras complicada ou até impertinente no caso da cultura imaterial, diriam autores como Peixoto (2004). Uma vez que a normatização do patrimônio imaterial destitui a sua essência espontânea (CRUZ, 2009) e dinâmica, se fundamentando na visão universal da diferença, sem espaço para as distinções e divergências de opinião dentro dos grupos, abrindo espaço

para a crítica liberal, que busca enfatizar a autonomia dos agentes frente as suas escolhas de vida, embora também assuma o ideal moderno de identidade.

1.8 – REDES NACIONAIS E O DECRETO 4.887 – AUTOATRIBUIÇÃO

Nesse quadro paradoxal de prioridades constitucionais a assertiva é que já não predomina mais internacionalmente o modelo de construção nacional nascido no século XIX, segundo o qual as nações eram comunidades de pertença cultural, linguística e racial homogêneas. A democracia já não é mais entendida em termos estritamente liberais, como igualdade formal dos cidadãos e garantia das liberdades individuais, como prevê a perspectiva liberal. Ideias como a de direitos coletivos, e de que há grupos sociais e coletividades que devem ter garantida a igualdade de oportunidades, assim como a ideia de que tal igualdade deve se refletir em termos de resultados, são correntemente aceitas internacionalmente, de forma que prevalecem agora os paradigmas do multiculturalismo e do multirracismo, pelos quais o Estado deve preservar e garantir a diversidade linguística e cultural de seus cidadãos.

No caso da diversidade racial, em 2003, já no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, para fomentar tais ações de reconhecimento identitário e cultural dos afrodescendentes, foi criada via decreto presidencial, uma Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, que tem função de ministério, também o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) e o Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (FIPIR). Desde então, a articulação dessas políticas de reconhecimento para quilombolas se intensifica, agora que contam com a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT), da SEPPIR. Nesse momento, criam o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), coordenado pela SEPPIR e pela Casa Civil da Presidência da República, do qual participaram 14 órgãos de governo, com a atribuição de promover a revisão dos instrumentos legais com o intuito de garantir os direitos dos quilombos, previstos no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988.

O FIPIR, da SEPPIR, fora criado no sentido de articular, capacitar, planejar, executar e monitorar as ações de implementação da Política da Igualdade Racial (PIR) no país. A adesão de Estados e Municípios ao FIPIR o coloca como principal instrumento de implementação das políticas da SEPPIR no conjunto da Federação.

Atualmente encontra-se em 23 estados brasileiros e 404 municípios, sendo em Goiás 10 municípios prioritários.

Isso porque, desde 2003, em âmbito estadual, o movimento negro alia-se ao Governo, formalizando a criação de um novo órgão que fosse capaz de articular as políticas de Ação Afirmativa para o Estado, a Superintendência de Promoção da Igualdade Racial. Desde então, criou o Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial, visando os grupos de negros, comunidades quilombolas, de ciganos, religiões de matriz africana, muçulmanos, indígenas, grupo GLBTT entre outros grupos em “situação de risco social, psicológico, físico e cultural”.

Assim, após o longo processo de amadurecimento das concepções que guiavam e norteavam o reconhecimento, à medida que surgiam impasses, relacionados ao abismo de sentido entre os postulados formais do campo e a realidade das comunidades negras que o governo pretendia regulamentar, ajustes atenuados com as teorias da etnicidade foram sendo realizados ao arcabouço político-jurídico, com especial contribuição dos resultados desse GTI, que culminou no Decreto 4.887/03. Esse decreto de 20 de novembro de 2003 cessa o embate sobre quem poderia ter acesso aos benefícios desse aparato jurídico, ao estabelecer uma via pragmática entre a postura liberal e a comunitarista.

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

Essa nova conceituação, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e marginaliza o viés culturalista das outras conceituações, pelo menos no plano formal, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica, o da comprovação histórica.

A grande inovação desse decreto 4.887/03, no entanto, é a aproximação com uma perspectiva que atende tanto as demandas multiculturais comunitaristas, uma vez que o estado leva em consideração a pertença grupal e coletiva desses grupos como fundamentais para a constituição de seus modos de vida, que por tal singularidade e contribuição histórica para a identidade nacional deve ser preservada, por meio de políticas e ações governamentais e da sociedade civil de reconhecimento identitário e territorial, enquanto objetivo comum de toda a nação. E por outro lado, atende à perspectiva do multiculturalismo liberal, que entende que os cidadãos e grupos nacionais são autônomos e emancipados, com liberdade de autodeterminação, e, por isso, devem reivindicar sua própria identidade particular e quais os elementos devem ser preservados, uma vez que o critério para o reconhecimento é a autoatribuição.

Essa perspectiva brasileira, portanto, dá prioridade à dignidade humana como prevê a constituição, e ainda propõe o diálogo aos diversos grupos minoritários, que devem com autonomia delimitar os rumos a serem seguidos na regulamentação de seu próprio destino, numa perspectiva que satisfaz a proposta habermasiana, da prioridade constitucional, ao mesmo tempo em que a contraria, pela sua vertente comunitarista.

No entanto, existem ressalvas jurídicas, uma vez que não é possível um artigo constitucional ser regulamentado via decreto governamental, como alegam os juristas que se prestam a defender os interesses de fazendeiros e grileiros. Exigem para tanto uma lei que regule o artigo constitucional de reconhecimento quilombola.

1.9 – OS OPOSITORES: ENTRE A POLÍTICA, A IDEOLOGIA, O PODER E A ALIENAÇÃO

O intrigante desse processo de reconhecimento identitário quilombola brasileiro, no entanto, é que a pressão para o multiculturalismo comunitarista, enquanto diretriz legisladora se faz ao mesmo tempo, que sua oposição pelos liberais e ruralistas. Assim, desde a aprovação do artigo 68, a diretriz culturalista é perseguida pelos opositores em relação à regularização fundiária desses territórios, especialmente, por meio da bancada ruralista, que tem adotado escancaradamente exigências essencialistas, quando não estão tentando anular o processo.

Os ruralistas se constituíram a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, motivados a barrar as normas constitucionais que discutiam a reforma agrária, dos novos movimentos sociais, incluindo o quilombola. A organização desse grupo, que

reivindica o poder de ditar as regras para os campos que atravessam a questão fundiária, como o campo étnico quilombola e indígena, se deu sob a inspiração da União Democrática Ruralista, uma entidade de classe que visa a “preservação do direito de propriedade”, fundada regionalmente em 1985 em São Paulo e nacionalmente em 1986 em Goiânia – GO. A partir de 1989 é transformada em partido político, tendo como líder o goiano Ronaldo Caiado, que foi inclusive candidato à presidência nesse ano. Atualmente o grupo dos ruralistas é representado parlamentarmente por deputados do PMDB, PSDB e DEM.

A oposição de Ronaldo Caiado continua quando se torna líder na Câmara dos Deputados em 2004, pelo Partido da Frente Liberal (PFL–GO), hoje Partido dos Democratas. Nesse ano ingressou no supremo Tribunal Federal com a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) n 3.239, alegando a inconstitucionalidade do Decreto Federal n. 4.887/03 que regulamenta o Artigo 68, atacando justamente o critério de autoatribuição ao ícone quilombola, também a delimitação de um território que abarque não só as áreas de moradias, limitando–se às áreas necessárias à reprodução física, social e cultural, e a titulação por meio de desapropriações e indenizações. Não é de se estranhar que todos esses argumentos é o que impede a permissão da licença da Pequena Central Hidrelétrica Santa Mônica pela Rialma Elétrica, cujo dono é irmão de Ronaldo Caiado. A hidroelétrica ocuparia parte das terras Kalunga, que segundo os Caiados, não são utilizadas, uma vez que sua visão etnocêntrica impede a compreensão de como se estrutura a vida e a organização territorial desses camponeses negros semissedentários, visando a obtenção de privilégios econômicos para si e não o bem–estar de todos e todas.

Atualmente está tramitando ordinariamente o projeto de lei 1.836/2011 de autoria do Deputado Valdir Collato do PMDB/SC, tendo sido aprovado pela comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural, restando a avaliação da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, e à Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania. Esse projeto de lei dá continuidade à linha seguida por Caiado que entende que o Decreto 4.887/03 não só possui lacunas como é inconstitucional. Collato usa como justificativa inclusive a ação de Caiado como prova dos problemas que esse decreto inconstitucional vem acarretando para a regulamentação dos quilombolas.

Mas já superado o mito da democracia racial, a comunidade Kalunga tem força e organização suficiente para reivindicar seu direito à autonomia identitária, lutando pelo direito à particularidade. Como demonstra a manifestação realizada no dia 30/09/2011,

quando diversas lideranças Kalunga, entre eles seu Cirilo, Lucilene e Ester, realizaram uma mobilização no INCRA/DF reivindicando a regularização fundiária, como relata a Kalunga Lucilene Santos Rosa, gerente de comunidades tradicionais da SUPPIR/GO.



Figura 26 - Reivindicações de regularização fundiária no INCRA/DF – 30/09/2011.



Figura 27 - Lideranças Kalunga de Teresina e Cavalcante no INCRA/DF. (Cirilo, Esther, Cesarino, Lucilene)



O maior temor dos quilombolas é perder o direito à posse das terras caso esse projeto de lei, ou o ADIN 3.239 sejam aprovados, o que levaria a anulação do decreto. Caso o decreto seja considerado inconstitucional temem perder a posse atual que ainda está em fase de desinversão e indenizações aos que ocupam seu território. Veja o depoimento da gerente da SUPPIR/GO, do Engenho II, buscando mobilização para a votação do dia 18 de abril de 2012 no Superior Tribunal Federal em Brasília.

Os efeitos da queda do Decreto 4887/2003 serão devastadores para a luta Quilombola e do Movimento Social em geral no País. Talvez para meia dúzia de Comunidades Tituladas antes de 2003, representadas pela maioria da Executiva da CONAQ, não seja assim, mas para a maioria das 5000 Comunidades que tiveram as ações de demarcação promovidas a partir de 2003, com base, no Decreto será política de terra arrasada, pois na medida em que o Decreto for considerado Inconstitucional, voltaremos a estaca zero, em termos de segurança jurídica, que digas-se de passagem já é pouca. Todas as ações feitas e realizadas com base no Decreto serão passíveis de anulação e os

escritórios de advocacia do CNA e os jagunços e Facínoras Racistas a serviço dos netos e bisnetos dos Traficantes de Escravos, Mineradores Escravistas, Donos de Charqueadas, Engenhos, etc., que ainda mandam no País, mesmo que através de interpostas pessoas, já estão com armas e ações anulatórias preparadas para concluir o massacre. Precisamos que todos compreendam a gravidade da situação e além de nos mobilizarmos para estarmos em BSB, para o Seminário da Frente , como proposto, preparemos mobilizações nos Estados, com vigílias etc., por isso é fundamental que chamemos Assembleias Quilombolas Negras e Populares nos estados em defesa do Decreto (...) [sic]. (Lucilene Santos Rosa, 30 de março de 2012, via email)

Desde 2007 o projeto de lei de Colatto está tramitando, gerando preocupações como menciona Lucilene no email. Isso porque, ele visa regulamentar a ocupação fundiária como quer o artigo 68, estabelecendo como critério para o reconhecimento “os vínculos culturais específicos, que os identifiquem como descendentes de ancestrais negros que, durante a vigência do regime escravocrata, se agruparam para formar comunidades rurais de resistência”. Ao que tudo indica essa postura essencialista e culturalista, se inspira nas confusões conceituais do próprio movimento negro, que durante a definição dos critérios de reconhecimento ao estabelecer a cultura como critério postergou a certificação de muitas comunidades até 2003.

Esse fato sustenta a perspectiva do filósofo e teórico crítico esloveno Žižek (1999) de que as ideias que se tornam dominantes não são as ideias dos grupos dominantes hegemônicos, estas são na realidade apropriadas por eles como estratégias humanistas para se manterem hegemônicos e conseguirem atingir seus objetivos, mantendo a distinção social, ao mesmo tempo em que reconhece aqueles cujo conteúdo simbólico é representado. Entretanto, as identidades originárias de tais ideias não são nunca mencionadas, como ocorre no caso do samba e da feijoada.

Isso porque, nos demais artigos do projeto de lei, fica nítido a preocupação não com a salvaguarda cultural e a preservação identitária, como é presente nos discursos essencialistas patrimoniais que focam a preservação do patrimônio, seja material ou imaterial, visando a diversidade de registros materiais e imateriais da cultura como bem nos lembra Maria Jurema Machado coordenadora da UNESCO (Machado, apud: ALVES, 2010).

Nem com o resgate do mundo africano como quer o movimento negro, numa perspectiva de bens culturais; tampouco com uma cultura afroamericana, miscigenada como queriam os modernistas, numa perspectiva de patrimônio histórico. O que percebemos é a preocupação com a reforma agrária, que atinge diretamente esses políticos, que possuem terras e projetos em áreas quilombolas. Assim, em prol da

manutenção do capital econômico dessa elite política e aristocrática do Brasil, aceitam a cultura afrodescendente, mas seus termos, sua identidade livre e espontânea de manifestação, devem passar pelo crivo universal da identidade quilombola, delimitada por eles. Pelo menos até que um aliado se torne governo, para que se criem medidas mais eficazes de controle do “boom” quilombola.

Por exemplo, o artigo 5, do projeto de Colatto, indica que as leis para regulamentação fundiária devem ignorar os artigos 1.238 a 1.244, da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, que concede títulos a proprietários que por quinze anos, sem interrupção, nem oposição ocupam o referido imóvel. Além disso, retoma a validade da Lei no 6.383, de 7 de dezembro de 1976 de Ernesto Geisel, que regula as terras devolutas.

Nesta lei para que haja a validação do vínculo cultural, para então, permitir a propriedade territorial é preciso um processo administrativo que não inclui antropólogos ou sociólogos na avaliação, profissionais que estariam habilitados a compreender os traços culturais que indicam o vínculo com descendentes de negros que foram escravizados, como se as marcas das chibatadas fossem passadas geneticamente, assim como o universo sócio-simbólico de ambos os tempos. A lei exige apenas funcionários do INCRA, um profissional de Direito e um engenheiro agrônomo, além de um secretário. Adia, ainda, a regularização das áreas com conflitos judiciais, visando tratamento igualitário em relação aos remanescentes e outros beneficiários da reforma agrária. Nesses momentos, não demonstram preocupações de preservação identitárias e culturais.

Assim, como sua preocupação não é com a salvaguarda cultural para a identidade nacional, não delimita quais os critérios e termos para a vinculação cultural, uma vez que não leva em consideração que o intuito real do reconhecimento é a ampliação da cidadania, como quer Joãoamar Neto (2006.), outro opositor que é jornalista e professor universitário, e não necessariamente a perpetuação de uma cultura e de uma identidade específica, como quer o movimento negro, especialmente o urbano.

No entanto, o maior problema desse projeto de lei e também da postura adotada por Neto, diz respeito à sua concepção de cultura e de etnicidade, que se refere a um arcabouço já ultrapassado, uma vez que as práticas culturais humanas, não são estáticas, sendo improvável o reconhecimento de um rol de indumentárias fixos e congelados no tempo que representem eternamente determinado grupo. Ademais como se tem visto em diversas outras comunidades étnicas, as fronteiras identitárias encontram-se no contato

e na distinção étnica e não necessariamente na cultura, que pode variar no tempo e no espaço, de forma contingencial, como vimos.

Desse modo, a contribuição dos quilombolas para uma herança africana, como quer o movimento negro, ou a herança escravista como quer Collato com a necessidade de vinculação com “os ancestrais negros durante o regime escravocrata”, no Brasil é forçosa, ilusória e difícil de ser comprovada, aliás, desnecessária. Em primeiro lugar, esse posicionamento não leva em consideração o fato de serem oficializados apenas os quilombos destruídos, ignorando as diversas formas de ocupação da terra por parte dos negros que não envolviam exclusivamente suas relações com o senhor de escravos, como vimos. Além disso, se compreendemos a identidade em termos dialógicos como propõe Taylor (1997) superando o naturalismo, é preciso levar em conta que o sistema colonial coibia violentamente qualquer tipo de vínculo com os costumes africanos, ou qualquer tipo de manifestação cultural, também dificultava o cultivo de outras línguas, separavam famílias para dificultar a organização, entre outros.

Assim, o universo simbólico desses negros sobrevivia, assim como eles, às custas de muita criatividade e vontade, mas num ambiente de restrição e escassez de recursos, signos e liberdade, como afirma o próprio Joãoamar Neto, em sua Tese defendida na França¹⁰⁷:

Afinal, que tipo de gente eram os calungas? Negros? Sim. Pobres? Sim. Esquecidos pelas autoridades? Sim. Mas, se no Brasil este fenômeno pode ser percebido em quase todas as regiões, o que os calungas tinham de especial? Certamente o fato de terem sido tratados como "eticamente especiais", quando, na realidade, sempre foram brasileiros comuns, como tantos outros na mesma situação. Agora, eles estavam se conscientizando de sua existência, dos seus problemas, de suas possibilidades e desafios.

Essa situação de desprovimento material e simbólico, que Neto dá o nome de pobreza, se deve, como vimos à ausência de políticas de integração da população afrodescendente no Brasil, que se estende sim, a outras camadas populares e minoritárias do Brasil, como no caso dos indígenas e outros trabalhadores rurais. Mas, para os negros, mulatos e pardos do Brasil, os brasileiros comuns que são atravessados pelos preconceitos e racismos cotidianos, seja no meio rural ou urbano, o estigma racial

¹⁰⁷ É notável observar que esse “doutor” segue as diretrizes atuais francesas, em grande medida inspirada pelo berço iluminista, relacionadas à diversidade cultural, uma vez que sua Tese foi defendida naquele país em 2006, mas que ainda não foi validada no Brasil. A França é conhecida por se posicionar à favor da política “desigualitária” do igual respeito, como exemplo dessas práticas francocêntricas naquele país, podemos observar a falta de respeito em relação à cultura islâmica, ao proibir o uso da Burka em seu território, sendo as mulheres que desacatarem a ordem obrigadas a pagar multa e a retirar a vestimenta.

oferecia ainda mais constrangimentos e desprivilegio do que para aqueles camponeses pobres, que não eram filtrados pela visão racista, como os descendentes de italianos, por exemplo, como vimos com Fernandes (1965), o que justifica a desigualdade racial brasileira. Sem perceber essa distinção, aparentemente inspirado pelo mito da democracia racial brasileira, Neto narra a rotina que acompanhou na década de 1980, quando ainda era estudante de Mari Baiocchi:

Os calungas não eram e não são africanos perdidos num quilombo perto de Brasília. São camponeses brasileiros, de longínqua descendência africana, como a quase totalidade da população da região Nordeste de Goiás, na divisa com o Estado da Bahia. Por esta divisa houve, historicamente, um grande intercâmbio comercial, que remonta ao século 18: além do comércio, esta divisa serviu muito bem ao contrabando de ouro e para a entrada e saída de pessoas, negras ou não. Os calungas não tinham e não têm nenhum tipo de isolamento, que se possa atribuir a um possível estatuto étnico especial. Tudo tem a ver com a histórica exclusão, principalmente, do homem brasileiro do campo. São excluídos como o são vários outros grupos sociais, ali mesmo na região do Nordeste de Goiás e em outras regiões do Brasil" Joãoimar Carvalho de Brito Neto.

Assim como afirma Neto, as comunidades rurais que se perpetuaram no interior do país levavam uma vida árdua de necessidades, vistos como isolados e excluídos por muitos que não enxergavam que para além dessas fábulas românticas, culturalistas de um lado e do sincretismo igualitário, por outro, essa população precisava, a todo o momento, incluir-se, fazer-se reconhecer proprietários, para permanecerem nas suas terras, frequentemente ameaçada pela ambição de grileiros, posseiros e fazendeiros. O que os levaram a se afastar da negritude enquanto diacrítico, uma vez que esse sinal se associa ao desposuimento e inadequação, segundo o ideário da democracia racial, como vimos. Ao mesmo tempo, que criavam uma existência própria paralela à da sociedade que os circundavam. Essa estratégia de sobrevivência é o que José de Souza Martins (1997) identifica como inclusão econômica precária, que às custas de muita criatividade por parte dos ditos “excluídos” inventa uma realidade de participação econômica própria e paralela, mas que nunca satisfaz o âmbito moral, social e político.

Assim, ao que tudo indica para esses estudiosos e políticos, o discurso da identidade se apresenta como fábula e performance, para alguns opositores intelectuais a perpetuação desses grupos seria muito mais reflexo das carências institucionais de construção de cidadania no Brasil, do que de especificidades ou atributos constitutivos dos indivíduos, de suas ações, que orientam o sentimento de pertencimento. Por outro lado, alguns entendem que seu próprio esforço teria os levado a perpetuar àquela situação de desprovimento, uma vez que os meios para se adquirir o capital estão

disponíveis para qualquer um que queira aproveitar as oportunidades. Outros ainda, inspirados por certo sentido de honra, típico do paternalismo personalista brasileiro, parecem não entender o significado da noção de dignidade humana, reservando os privilégios apenas para si. Tais posturas evidenciam que questões políticas, morais, econômicas e culturais se somam na remodelação do tema da alteridade que deixa de se expressar em termos da diferença para se expressar também por meio das identidades.

E é justamente esse fato que passa sem compreensão, afinal, tais grupos de opositores seguidores de ideologias individualistas e liberais, não valorizam a dimensão moral da identidade coletiva. Por isso, não vislumbram porque alguns indivíduos e grupos desenvolvem práticas de resistência ao modo de vida considerado nacional, construídas a partir de vivências e valores partilhados, na manutenção e reprodução de seus modos de vida, já que na perspectiva tradicional há uma crença na inutilidade das estratégias sociais na modelação dos rumos da história, que são definidas em termos de leis estruturais.

A estratégia culturalista desse grupo subversivo de opositores do campo étnico–quilombola se baseia no conhecimento que esses políticos e fazendeiros possuem das comunidades negras rurais, uma vez que eles ocupam suas terras. No caso de Neto (2006), o acesso a todo processo de conformação étnica Kalunga, se deu por meio dos projetos de Mari Baiocchi, quando foi bolsista do Projeto Kalunga, se tornando posteriormente um antagonista dos trabalhos dessa autora.

Essa proximidade os habilitaram a ter acesso ao universo sócio–simbólico dessas comunidades negras rurais. Em muitos casos, os quilombolas prestam serviços a esses opositores, em outros, há relações conflituosas, amistosas, de dependência econômica e laboral e mesmo de compadrio, o que leva ao apoio dos próprios quilombolas à essas diretrizes subversivas. Logo, os ruralistas, ao contrário da inspiração romântica de muitos cientistas sociais e participantes do movimento negro urbano, observavam que o discurso de muitos negros rurais é inspirado pelo embranquecimento, especialmente nesse momento de encontro e fricção étnica. Além disso, sabem que seus interesses giram em torno da posse individual do território, de forma mais imediata e prioritária, do que resolver questões identitárias, ou sustentar o uso comunal da terra, nos preceitos românticos e comunistas do movimento negro, que nunca foram discutidas abertamente e reflexivamente, graças ao ideário da democracia racial. Tampouco levantavam a bandeira da negritude e africanidade, como esperavam os românticos.

CAPÍTULO 2. – DEPOIS DO DECRETO 4.887

No ano seguinte ao decreto 4.887 e da criação da SEPPIR, no dia 12 de março de 2004 no município de Cavalcante em Goiás, no povoado Kalunga do Engenho II, no primeiro governo de Lula, o debate sobre o reconhecimento quilombola entrou definitivamente na agenda pública quando ele lança o Programa Brasil Quilombola – PBQ, que tem o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga de Goiás, uma das maiores comunidades do país, como plano piloto para a regularização fundiária, pela “Ação Kalunga”.

As ações do Plano Brasil Quilombola são executadas pelo Comitê Gestor do PBQ, composto pela Casa Civil da Presidência da República, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), INCRA, o Ministério da Cultura (MinC) e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDSCF), sendo a coordenação geral, planejamento e monitoramento de responsabilidade da SEPPIR. Esses órgãos reúnem-se sistematicamente para articular suas iniciativas, monitorar as frentes de atuação e definir estratégias para solucionar as principais demandas das comunidades de quilombos. O programa envolve, ainda, outros 25 órgãos do governo federal: ministérios, autarquias, fundações e empresas públicas¹⁰⁸.

Nesse capítulo, vamos avaliar como tem ocorrido a coordenação do reconhecimento identitário, visando compreender a dinâmica de funcionamento do Campo Étnico Quilombola.

2.1 – O GOVERNO FEDERAL

As políticas de reconhecimento implementadas ou fomentadas pelos órgãos responsáveis pelas demandas quilombolas se baseiam em um projeto de governo para o país com uma agenda de ação governamental com viés microeconômico, que busca

¹⁰⁸ Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT); Ministério da Defesa (MD); Ministério da Educação (MEC); Ministério da Integração Nacional (MIN); Ministério da Justiça (MJ); Ministério da Previdência Social (MPS); Ministério da Saúde (MS); Ministério das Cidades (MCidades); Ministério das Comunicações (MC); Ministério do Esporte (ME); Ministério do Meio Ambiente (MME); Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MP); Ministério do Trabalho e Emprego (MTE); Ministério do Turismo (MTur); Ministério de Minas e Energia (MME); Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (SEAP); Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH); Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM); Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); Fundação Banco do Brasil (FBB); Caixa Econômica Federal (Caixa); Petrobrás; Eletrobrás; Eletronorte; e Furnas

interpretar e garantir as expectativas dos agentes econômicos, calcado na constatação da necessidade de reverter a baixa taxa de investimento nacional, através da recuperação da poupança pública e da garantia e do estímulo do crédito privado.

Procuram garantir um ambiente de confiança econômico e, conseqüentemente estimular o crédito privado, aumentando a eficiência dos gastos públicos, investindo em políticas sociais acompanhadas de um rigoroso sistema de avaliação de resultados que visam agir diretamente sobre a desigualdade sócio-racial. Investem também na aplicação de políticas estruturais compensatórias para proporcionar a expansão da capacidade de geração de renda dos pobres (aumento da produtividade ou garantia de valorização do que produzem) aumentando o acesso à educação, à qualificação, ao crédito produtivo popular e à terra (reforma agrária).

Por meio da articulação de políticas sociais e do crescimento econômico, pretendem preparar a população mais pobre para que aproveitem o crescimento econômico e tecnológico, apoiando a produção popular, para garantir condições de comercialização e de acesso a mercados, incluindo o de crédito; descentralizando as ações sociais do âmbito estatal, com estímulo à participação local como forma de aumentar tanto a eficiência quanto a flexibilidade no desenho das políticas sociais; e unificar o orçamento social da União com a coordenação de políticas públicas (RICCI, 2005).

Para os primeiros governos petistas, as políticas sociais compõem um ambiente econômico propício para reverter a dependência do fluxo de capital externo (SCHEINKMAN, 2002). É uma verdadeira tentativa de inserção dessa camada da população no mercado de trabalho, com participação na economia de mercado, visando a abertura proporcionada pelas leis de incentivo cultural, como a Lei 8.313 de 1991, que visa a ampliação do investimento cultural pelo abatimento no imposto de renda de pessoas físicas e jurídicas.

Entre os principais incentivadores estão: Petrobrás, Vale do Rio Doce, Telecomunicações de São Paulo, Banco do Brasil, Bradesco, Eletrobrás, Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES, Companhia Siderúrgica Nacional – CSN, segundo informações do Ministério da Cultura (2007).

Do Programa Brasil Quilombola, derivou-se a Agenda Social Quilombola (ASQ) através do Decreto Nº 6.261, de 20 de Novembro de 2007, estruturada em quatro eixos: Acesso a terra, Direitos e Cidadania, Desenvolvimento Local e Inclusão Produtiva, Infra Estrutura e Qualidade de Vida. O Governo Federal instituiu a Política

Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, criada pelo Decreto 6.040 de 2007.

Esse decreto define os Povos e as Comunidades Tradicionais enquanto grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. Esse decreto também define que os territórios tradicionais são aqueles espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. Nesse momento, o desenvolvimento sustentável, a partir, do uso equilibrado dos recursos naturais, passa a ser enfocado como qualidade de tais locais.

Esse é um dos pontos mais controversos porque envolvem interesses da bancada ruralista, que é pouco sensível aos meios de uso da terra, baseados no semissedentarismo, desenvolvidos por tais comunidades, fundada na agricultura de subsistência, feita de forma artesanal, onde as roças precisam ser alternadas para a recuperação do solo, de tempo em tempo, ademais, a forma de criação do gado curraleiro, a caça, a coleta de frutos e a pesca dependem dos recursos do cerrado virgem e do livre acesso às matas, aos rios e às grotas da região.

Visando essas particularidades, a linha seguida pelas ações e políticas governamentais tem dado ênfase à autogestão solidária nas comunidades de quilombos. Trata-se de uma nova forma de organizar a produção, a distribuição e o consumo dos bens socialmente produzidos, o que significa redesenhar e exercitar na prática das experiências alternativas das comunidades quilombolas, um outro projeto de desenvolvimento que integre estes novos sujeitos sociais, perifericamente incluídos, por meio do que se convencionou chamar de Economia Criativa.

Para tanto, além de incentivos e de fomentos à organização de cooperativas e associações e à empreendimentos econômicos já existentes, procura-se identificar as vocações e as potencialidades econômicas das comunidades, bem como as necessidades técnicas e materiais das mesmas. Devido às pressões culturalistas e essencialistas, a comercialização de bens culturais e ícones identitários se destacaram e passaram a

mobilizar diversos integrantes dessas comunidades e a compor a renda desses grupos, logo, a cultura se alia à economia na conjunção entre ampliação de cidadania e reconhecimento identitário.

2.2 – Planos Pluri–Anuais (2000–2015).

2.2.1 – PPA 2000–2003

Podemos observar, então, certa disposição do Governo Federal em levar à frente o desenvolvimento das comunidades dos quilombos, conforme demonstrado no Plano Plurianual Anual (PPA) 2000–2003, do governo de Fernando Henrique Cardoso - FHC, com o Programa Cultura Afro–brasileira. Bem como, o compromisso demonstrado por muitos órgãos federais em aperfeiçoar esforços em uma ação conjunta e integrada para desenvolver projetos com as comunidades quilombolas. O foco prioritário das políticas públicas desse setor tem sido o desenvolvimento local sustentável¹⁰⁹, aproveitando a abertura e a ampliação dos mercados para o artesanato, para produtos tradicionais, locais, produtos de cunho cultural, bem como de natureza étnica, ecológica e orgânica, tanto em nível nacional como internacional. Essa tendência acompanha a demanda crescente para o ecoturismo¹¹⁰ e para o turismo etnocultural¹¹¹.

O Programa Cultura Afro–Brasileira, como descrito nesse PPA,

veio ocupar, em parte, uma lacuna histórica que existiu e existe no reconhecimento às origens étnicas do povo brasileiro, com relação à contribuição dos afrodescendentes no processo econômico, político e sócio-cultural do País. Uma das mais cruéis formas de se apagar a autoestima de um povo é deixar que sua cultura se perca, que seus sítios históricos se deteriorem com as intempéries, que seus rituais religiosos sejam esquecidos. O povo brasileiro tem em sua formação étnica a contribuição valorosa do descendente do homem africano, que chegou em uma condição humilhante de escravo, mas que conseguiu, apesar das adversidades, marcar sua presença na cultura brasileira. É necessário o incentivo à prática da cultura negra em todo o território nacional, seja por meio da capoeira, do candomblé, das congadas, e de tantas e tantas outras formas de manifestação dessa cultura. É preciso incentivar em todo o território nacional a discussão sobre os valores anti-racistas, da inclusão de um olhar diferenciado no trato com comunidades de remanescentes de antigos quilombos, valorizando, sobretudo, a

¹⁰⁹ O desenvolvimento sustentável local tem a qualidade de vida como objetivo central e propõe a utilização sustentável dos recursos naturais locais, a adoção de tecnologias adequadas e a democratização do processo decisório, ou seja, tem a população local e os recursos locais como protagonistas no desenvolvimento.

¹¹⁰ Conceitualmente o ecoturismo é uma atividade que utiliza o patrimônio natural como fonte de atrativos para a atividade turística, fazendo-o de maneira sustentável, buscando a promoção da consciência ambientalista por intermédio da interpretação do ambiente e incentivando a sua conservação. Também a atividade busca promover o bem-estar das populações envolvidas.

¹¹¹ O turismo etnocultural é aquele praticado em comunidades que preservam uma identidade étnica.

perpetuação de seus valores culturais. É preciso incentivar os jovens negros a conhecerem a sua cultura e saberem que têm seu espaço garantido numa sociedade justa. (Avaliação do PPA 2000–2003, retirado de http://www.abrasil.gov.br/avalppa/RelAvalPPA2002/content/av_prog/306/prog306.htm)

O passo fundamental dessas diretrizes para a comunidade Kalunga foi o lançamento do programa “Ação Kalunga”, em 2004, que visava a titulação e a desocupação dos 100 mil hectares de terras ocupados por fazendeiros e grileiros, primordialmente. Além da regularização das terras, o governo tinha como meta a construção de 1200 módulos sanitários e construção de 400 casas e reformas de outras 800, sendo parte integrante do processo de melhoria de qualidade de vida da Comunidade Kalunga, por meio de ações de saneamento básico para o controle de agravos, contou com a participação da Funasa/MS, Ministério das Cidades, Fundação Cultural palmares, SEPIIR, Agência Goiana de Habilitação e Fundação Universidade de Brasília – FUBRA, sendo esta a responsável pela execução das obras. A construção desses módulos sanitários se estendeu até janeiro de 2009, devido a atrasos na liberação da verba, a denúncias de supervalorização orçamentárias¹¹², entre outras medidas jurídicas, até janeiro de 2008, 504 módulos haviam sido construídos. A FUNASA investiu R\$ cerca 13 milhões, calcula-se que 4,5 milhões de reais tenham sido desviados.

A implementação desse programa foi controversa em muitos sentidos, desde a escolha das famílias contempladas, que utilizou outros critérios além da situação residencial descrita no relatório do perfil dessa comunidade realizadas pelo governo em 2004, que traz de forma detalhada a situação das construções residenciais, bem como seu estado de precariedade (Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga. Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPIIR/Governo Federal – Programa Brasil Quilombola). Além disso, há denúncias por parte da população que ao invés de usarem mão de obra da população local, como prometido, foi estabelecido um convênio com uma agência prisional, que empregou

¹¹² Veja a reportagem da revista Veja intitulada “Mensaleiros, cuecas e latrinas”, publicada na edição 2091, de 17 de dezembro e a resposta da FUNASA no site: <http://www.funasa.gov.br/internet/Web%20Funasa/not/not2008/not807.htm>
Veja também o relatório da Auditoria Operacional realizada na Fundação Nacional de Saúde - Funasa, no período de 16/04 a 11/05 de 2007, cujo Relatório elaborado pela equipe da Secretaria de Fiscalização e Avaliação de Programas de Governo – Seprog: http://portal2.tcu.gov.br/portal/page/portal/TCU/comunidades/programas_governo/areas_atuacao/saude/TC%20009.240.2007-5.pdf

seus reeducandos para a construção das casas, sendo que quando a população local era contratada recebia menos que os presidiários.

A “Ação Kalunga” também previa a construção de três sistemas de Abastecimento de Água, com tratamento e distribuição, para as localidades do Vão do Moleque, Taboca e Diadema nos Municípios de Cavalcante e Teresina de Goiás. A ação foi orçada em R\$ 900.000,00, mas ainda não foi concluída, apenas em 2010 a região de Bom Jardim, Faina, Carolina, Tinguizal, Sucuri e Curral da Taboca, no Vão de Almas no município de Monte Alegre de Goiás, foram contemplados pela Funasa com cinco sistemas de abastecimento de água, a partir da captação de encosta, por gravidade, canalizando a água sem gasto de energia elétrica, no entanto, o Vão do Moleque, continua sem esse abastecimento.

O Programa Brasil Quilombola, em parceria com a Secretária Especial de Aquicultura e Pesca (SEAP), implantou na comunidade Kalunga uma unidade demonstrativa de aquicultura que foi desenvolvida em tanques escavados na forma extensiva. A ideia era instalar 50 viveiros de 100 metros quadrados cada um e a expectativa é que eles gerassem uma produtividade de 2,5 toneladas por ano de peixes. No entanto, não encontrei nenhuma dessas instalações em nenhuma comunidade, tampouco qualquer tipo de informação ou avaliação sobre a ação. O programa estabelecia que a SEAP deveria entrar com o fornecimento de alevinos, o encaminhamento técnico do projeto e com a capacitação de integrantes da comunidade na atividade.

Além desses existem o programa “Arca das Letras”, que atende todo o estado, consiste na implantação de bibliotecas em comunidades rurais de remanescentes de quilombos remotas sem acesso a este serviço, até 2009 foram entregues 22,7 mil livros em 47 municípios, sendo 112 bibliotecas¹¹³. É uma ação conjunta do IBAMA, do Ministério da Justiça e do Ministério do Desenvolvimento Agrário. O programa está sendo desenvolvido com o apoio da Fundação Cultural Palmares, que indica as comunidades, fornece acervos específicos sobre a cultura negra e identifica não só o local de funcionamento das bibliotecas, mas também os agentes de leitura, que ficarão responsáveis pelo empréstimo de livros. Nas escolas visitadas encontrei uma grande variedade de livros e material didático, embora nem sempre estivessem adequadamente acomodados, o conteúdo apresenta um teor altamente multicultural, em correspondência

¹¹³ Ver: http://www.mda.gov.br/portal/noticias/item?item_id=3591789

com a Lei Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003¹¹⁴, que institui a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, incluindo a História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

Também o programa “Agentes Jovens de Cultura” tinha como objetivo a concessão de bolsas para jovens, em parceria com o Programa Primeiro Emprego, que participaram de cursos de capacitação, atividades comunitárias orientadas e empreendedorismo cultural. O programa tem como diretriz a transferência de renda e a capacitação para jovens com atuação cultural em suas comunidades, a inclusão social, além, de consolidar uma base social para as ações em torno da cultura. O programa “Cultura Digital”, que tem por objetivo o compartilhamento das produções simbólicas e o conhecimento tecnológico gerado pela ação autônoma, em rede, a partir dos pontos de cultura. Tem como diretriz interligar ações locais e promover uma intensa troca de experiências e comunicação a partir da tecnologia e da cultura digital de forma a dar vazão à interatividade.

O programa “Mudanças na Atenção Básica em Saúde”, tem como público alvo, entre outros, população remanescentes de quilombos. A proposta é ampliar o acesso à saúde de populações em situação de desigualdade social por meio da estratégia saúde da família, considerando as diversidades regionais e utilizando uma política de financiamento apoiada no princípio da equidade. O programa conta com parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário, o INCRA e a Fundação Palmares.

O resultado dessas ações a partir de 2003, segundo relatório da SEPPIR de 2005¹¹⁵ para a comunidade Kalunga foi a estruturação do escritório regional do INCRA em Cavalcante, pela Superintendência Regional do INCRA do Distrito Federal e pelo MDA, como forma de agilizar os procedimentos de regularização fundiária. Inaugurou a escola da Maiadinha, no Vão do Moleque, com capacidade para 120 alunos, em parceria com a Petrobrás e a Prefeitura de Cavalcante que executou a obra. No entanto, não aparece no relatório que a escola foi entregue sem a quadra de esportes, cuja verba fora desviada. Como consequência a escola não pôde ser utilizada até 2006, quando as

¹¹⁴ Ver texto da lei: http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%2010.639-2003?OpenDocument

¹¹⁵ Veja o relatório no site da SEPPIR, pelo link: **Fonte:** http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio_2005.pdf

contas foram esclarecidas, mesmo que ninguém tenha sido indiciado. Foram instaladas seis telessalas, embora não houvesse de imediato pessoal capacitado para lidar com o equipamento em várias localidades, apenas a região do Engenho II utilizava o espaço, até 2006.

Mas o passo fundamental foi o consórcio entre os três prefeitos das regiões que abrigam a comunidade, com a criação da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial em cada município, que passam a atuar em conjunto nas ações, além de empregar os moradores das comunidades, o que incentivou o engajamento político de muitos Kalunga, com especial destaque para as mulheres.

Nesse sentido, ocorreu a adesão dos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás ao Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial. Além da construção da Associação do Quilombo Kalunga (AQK), um conselho intermunicipal, que conta com representantes das três associações quilombolas municipais, recebeu uma escritura particular de transferência gratuita de direito de posse concedida pelo estado de Goiás que firmou um “Termo de Cooperação Técnica” com o governo federal.

A Funasa e o CEROF – Centro de Oftalmologia do Hospital das Clínicas de Goiás capacitou 35 agentes na “Campanha Saúde Ocular ao Alcance de Todos”. Houve a distribuição de Kits para a higiene bucal e ação de prevenção odontológica na comunidade Kalunga, com a participação da Secretaria de Saúde do Estado de Goiás. Cerca de 117 famílias, sendo que 70 delas estão no Engenho II, das 986 receberam eletrificação, pela participação do Ministério de Minas e Energia e das Centrais Elétricas de Goiás – Celg. O ministério da integração inaugurou o Centro de Inclusão Digital, beneficiando 315 pessoas da Comunidade do Engenho II. Ocorreu também a entrega de uma Agroindústria de pequeno porte, atendendo a 45 famílias no Engenho II, com a participação da Secretaria Especial de Políticas Para Mulheres, e também a capacitação de 6 agentes de etnodesenvolvimento, com a participação do Senae, MDS, MDA e SEPPPIR.

2.2.2 – PPA 2004–2007

Após a revisão do projeto inicial que propunha ações dispersas em seis programas espalhados por seis diferentes ministérios, o tema continuou na agenda governamental, dando continuidade às ações implementadas no primeiro ano do governo Lula, sendo

inserido no PPA 2004–2007. A fragmentação da política dificultava a composição do “orçamento pró–quilombola”. Com a revisão foi criado o Programa Brasil Quilombola, que congrega nove ações orçamentárias sob a responsabilidade dos Ministérios da Saúde, da Educação, do Desenvolvimento Agrário e da Secretaria Especial da Igualdade Racial da Presidência da República, cabendo a este último o papel de coordenação.

O Ministério de Desenvolvimento Agrário é o que detém a maior parcela de recursos destinados a regularização fundiária das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. O Ministério da Saúde criou uma ação específica de “Atenção à Saúde das Populações Quilombolas” e outra voltada para a promoção do “Etnodesenvolvimento das Comunidades Remanescentes de Quilombos” no Ministério da Cultura.

Outras ações dispersas como:

- o beneficiamento de 20 comunidades quilombolas com ações de desenvolvimento local do Projeto Geração de Renda em Quilombos, com parceria da Associação Comunitária Ecológica do Vale do Guaporé (Ecovale) para a formação de Agentes Quilombolas de Etnodesenvolvimento.
- Apoio à organização coletiva dos(as) trabalhadores(as) em empreendimentos econômicos solidários, visando o empoderamento dos beneficiários e a geração de trabalho e renda, contribuindo para o desenvolvimento local sustentável, por meio do Brasil Local, em 73 comunidades quilombolas de 24 Estados da Federação.
- Apoio à realização de seminários, encontros, convenções; apoio a realização da Audiência Pública, promovida pelo Ministério Público Federal (MPF), no dia 24.09.2007, que pautou os direitos quilombolas e as políticas públicas em implementação para esse segmento.
- Implantação de 184 equipes da Saúde da Família e da Saúde Bucal, em 134 Municípios, beneficiando 62.345 quilombolas.
- Atendimento a mais de 5.500 quilombolas com serviços de orientação, mediação e assistência jurídica, ações de acesso a documentação civil e a capacitação em direitos humanos.
- Realização do Encontro Nacional de Crianças e Adolescentes Quilombolas para promover articulação e mobilização em defesa e para a garantia dos direitos da Criança e Adolescentes Quilombolas, do Encontro Nacional de Juventude Negra para estabelecer uma articulação em nível nacional dos diversos grupos e organizações da juventude negra, fortalecendo as demandas desse segmento, sua

comunicação e rede de relações, da Reunião Técnica sobre a Juventude Indígena e a Juventude Afrodescendente na Ibero América para examinar as situações demográfica, normativa e das políticas públicas que afetam as juventudes indígena e afrodescendente.

- Atendimento a 35.721 famílias quilombolas com 142.072 cestas de alimentos, o que totalizou 3.231.126 quilos (kg) de alimentos. Em relação as comunidades de Terreiro, foram distribuídas 54.494 cestas de alimentos, para 8.100 famílias, totalizando 1.235.332 kg de alimentos. Estabelecimento de articulações e uma agenda de trabalho para a constituição de Coordenações Estaduais do Programa. Essas coordenações são compostas pelos órgãos. Fonte: http://www.camara.gov.br/internet/comissao/index/mista/orca/ppa/ppa_2004_2007_avalicao2008/vol1t2/26_se_politicas.pdf

Os índices e as metas para atendimento às comunidades Remanescentes de Quilombos por Ações de Fomento ao Desenvolvimento Local e Sustentável foram alcançadas em 32 %, sendo que a taxa de evolução de comunidades certificadas atingiu apenas 35,80 % da meta pretendida, a meta para terras tituladas ficou ainda abaixo do almejado, atingindo 25%. A justificativa da SEPPIR para esses resultados está relacionada aos trâmites burocráticos e administrativos que são difíceis de serem cumpridos pelos agentes da sociedade civil e dos governos estaduais e municipais, que atrasam a prestação de contas, além de outros contingenciamentos orçamentários, reduzida quantidade de técnicos para trabalhar, dificuldades de celebração de convênios, lentidão nos processos de licenciamento ambiental.

Esses eram os entraves para a chegada da energia elétrica no Vão do Moleque, que dificultou a instalação dos postes de energia do Programa Luz Para Todos na comunidade Kalunga. Em diversos povoados existem os postes, a fiação nas residências e até mesmo as lâmpadas, mas estes não estão conectados a uma rede, muitos se encontram já deteriorados. Há também inadequações ou inexistência de normas legais para construção ou reformas de infraestrutura em áreas quilombolas. O MEC, por exemplo, apenas instala escolas em áreas já tituladas. Além disso, a FCP¹¹⁶ realizou uma alteração nos procedimentos de certificação, interrompendo esse processo.

116

Veja: http://www.camara.gov.br/internet/comissao/index/mista/orca/ppa/ppa_2004_2007_avalicao2008/vol1t2/26_se_politicas.pdf

Em 2003, a titulação passa a ser função do INCRA. A FCP, no entanto, deve certificar as comunidades e dar entrada no banco de dados da agenda de políticas, e ainda fiscalizar o processo de titulação realizado pelo INCRA. Apesar de não haver maiores exigências via decreto, a FCP exige, além da carta de autoatribuição assinada por cinco membros, também um laudo antropológico e o máximo de documentos históricos. Apóia festas, promove a capacitação de lideranças, mas as ações são limitadas pelas contingências burocráticas, laborais e orçamentárias.

Mirian Ferreira, diretora de Proteção do patrimônio Afro-brasileiro, menciona durante entrevista, como exemplo desses impasses a quantidade de documentos, 23 ao todo, requisitados para o estabelecimento de convênios com as associações comunitárias, que muitas vezes não possuem sequer carimbo. Tanta dificuldade reflete o empenho na titulação dessas comunidades. Entre 2004 e 2007, ocorreu a titulação de apenas trinta e uma comunidades, num universo de 3.524, como estima o próprio governo. Assim, como afirmam representantes tanto da FCP, quanto do INCRA, apenas as áreas sem conflitos territoriais judiciários são tituladas.

Por esses motivos, a titulação das terras Kalunga saiu apenas em 2009, no decreto do dia 20 de novembro, publicado no diário Oficial da União no dia 23, no segundo mandato do Governo Lula. A partir de estudos realizados pelo escritório do INCRA– SR–28 DFE em Cavalcante, foram demarcados uma área de duzentos e sessenta e um mil, novecentos e noventa e nove hectares, sessenta e nove ares e oitenta e sete centiares. Segundo dados do INCRA, existem 400 imóveis identificados pela Superintendência Regional do Distrito Federal (SR–DFE 28). Desses, sete tiveram o processo aberto e a propriedade avaliada, em três deles a ação foi ajuizada, sendo somente uma fazenda imitada a posse pelo INCRA (veja tabela abaixo).

O governo estabeleceu que, para proprietários particulares, está previsto o pagamento de indenização da terra nua, ou seja, sem as benfeitorias como casas, cercas etc., por meio de Títulos da Dívida Agrária (TDA) e das benfeitorias, em dinheiro. Para os ocupantes de áreas devolutas do Estado de Goiás serão indenizadas apenas as benfeitorias e acordos judiciais e administrativos estão sendo negociados com as famílias. O convênio foi desenvolvido com a participação da Secretaria de Promoção Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Fundação Cultural Palmares. O INCRA, no entanto, possui papel fundamental, uma vez que ele deve executar as indenizações, após a titulação.

Tabela 6 - Situação Atual da Desapropriação do Território Kalunga

SR-28 DFE	KALUNGA - Decretado em 23/11/2009 - 400 imóveis identificados.				
	Nº PROCESSO	NOME DO IMÓVEL	AVALIADO	AÇÃO AJUIZADA	INCRÁ IMITIDO NA POSSE
	54150.001712/1998-39	Faz. Saco Gleba II	X	X	X
	54700.000276/2007-12	Faz. Larga da Boa Vista	X	X	
	54700.001707/2005-98 DT -0462/11-49	Faz. Santo Estevão - Vão dos Moleques	X	X	
	54700.000390/2010-30	Faz. Saco Lote 03	X		
	54700.001701/2005-11 DT 0512/2011-02	Fazenda Santo Estevão - Lote 5-A.Loteamento Moleque	X		
	54700.001046/2005-09	Capão da Onça - Faz. Vão dos Bois	X		
	54700.001435/2005-20	Vão dos Bois - Felicidade	X		

OBS 1: O número de "imóveis identificados" correspondem ao proprietários particulares levantados pela equipe técnica do INCRA na elaboração do RTID, podendo variar de acordo com a atualização feita em campo, quando da vistoria e avaliação.
OBS 2: Atualmente o número de imóveis quilombolas identificados é de 1132, sendo que 167 já estão avaliados.

Atualizado em: 15/12/2011 Fonte: INCRA-DFQ Autorizada a reprodução, desde que citada a fonte.

Fonte: <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/106-desapropriacao-de-imoveis>

Segundo entrevista no INCRA-DF, com a então, coordenadora geral substituta de regularização fundiária quilombola, Lidiane Carvalho Amorim Souza, em agosto de 2009, descobri que o INCRA participa de reuniões e audiências com diversos órgãos envolvidos na questão quilombola, como a FCP, a SEPPIR e o MinC, atingindo também a questão fundiária e a jurídica, com o Ministério do Desenvolvimento Agrário, Câmaras de Conciliação da Advocacia Geral da União (AGU), como também, ambiental, como o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), e o Instituto Brasileiro do Meio ambiente (IBAMA). Segundo a coordenadora há também encontros e assembleias com as comunidades, visando o esclarecimento e a resolução de conflitos de forma conciliatória, de modo a agilizar a regularização dos territórios.

Ela afirma que as comunidades quilombolas desempenham o uso sustentável, garantindo tais terras enquanto unidades de conservação ambiental, além da proteção cultural, mas que há inúmeras dificuldades que se somam como conflitos locais, manobras políticas, desvios de verbas, concessão de lavras, além da construção de hidrelétricas, como o PCH de Santa Mônica, um projeto da empresa Rialma Concessões

Elétricas, de propriedade de Emival e Breno Caiado, irmãos do deputado federal ruralista Ronaldo Caiado (DEM/GO), que ameaçou o andamento da titulação em 2009.

No entanto, graças à participação da comunidade local, especialmente na figura do Vereador Kalunga José dos Reis Cunha entre outros, que consubstanciou uma ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal e pelo Ministério Público do Estado de Goiás, em 1º de junho de 2009, na vara de Luziânia–GO, contra a empresa Rialma e a Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos de Goiás – SEMARH, que exigira apenas um relatório ambiental, em discordância com o estatuto vigente que exige um Estudo de Impacto Ambiental – EIA e Relatório do Impactos do Meio Ambiente – RIMA, ignorando outros laudos realizados pelo próprio Ministério Público de Goiás sobre os riscos e os perigos de inundação nessa localidade, como o laudo pericial LTPA 001/2009 PRC 01/09. O INCRA também desaprovou a obra uma vez que prejudicaria a regulamentação das terras Kalunga, amparado na compreensão de que o impacto dessa obra não se restringe a área construída, uma vez que os moradores da região se valem de recursos para além da área de ocupação.

2.2.3 – PPA 2008–2011

O PPA 2008–2011 continua destacando “iniciativas integradas para públicos historicamente expostos a situações de vulnerabilidade: crianças e adolescentes; pessoas com deficiência, quilombolas, mulheres e índios. (p.14)”. As políticas públicas para quilombolas são priorizadas no âmbito da Agenda Social¹¹⁷ com o objetivo de articular as ações existentes por meio do já existente Programa Brasil Quilombola com o intuito de melhorar as condições de vida das comunidades quilombolas, pelo desenvolvimento sustentável das 3.524 comunidades remanescentes de quilombos identificadas no Território Nacional, em concordância com as suas especificidades históricas e culturais.

O Programa procura garantir o pleno exercício dos direitos da população quilombola à titulação e à permanência na terra, à documentação básica, à alimentação, à saúde, aos serviços de infraestrutura e à Previdência Social. Estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) 1.170 comunidades remanescentes de quilombos. Entre os anos de 2003 e 2006, 31 territórios quilombolas receberam seus títulos,

¹¹⁷ As ações previstas abrangem iniciativas voltadas para a ampliação do acesso à terra; o registro civil e a documentação básica; o desenvolvimento e a assistência social; o fortalecimento institucional e controle social; o acesso à saúde, à educação e à cultura; a melhoria da infra-estrutura habitacional e saneamento ambiental, abastecimento de água, de transporte e energia (p. 17).

conferindo a 38 comunidades o direito de posse e domínio sobre a terra. Outro importante resultado foi a inclusão, até novembro de 2006, de 6.391 famílias quilombolas no Cadastro Único dos Programas Sociais do Governo Federal, das quais 4.150 passaram a receber o benefício do Programa Bolsa Família. (Plano plurianual 2008–2011)

No plano de 2008–2011 é destacado a importância da eliminação da desigualdade racial¹¹⁸ e o posicionamento do Governo Federal que tem adotado um conjunto de medidas que buscam promover a inclusão da população negra no sistema educacional, combater a discriminação e o preconceito nas escolas e valorizar a diversidade cultural brasileira como medidas de fortalecimento da democracia, buscando alcançar igualdade de gênero, “raça” e etnia (p. 74 a 82).

A visão de longo prazo apresentada nesse PPA é de:

Um país democrático e coeso, no qual a iniquidade foi superada, todas as brasileiras e todos os brasileiros têm plena capacidade de exercer sua cidadania, a paz social e a segurança pública foram alcançadas, o desenvolvimento sustentado e sustentável encontrou o seu curso, a diversidade, em particular a cultural, é valorizada. Uma nação respeitada e que se insere soberanamente no cenário internacional, comprometida com a paz mundial e a união entre os povos. (Agenda Nacional de Desenvolvimento – Conselho Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, PPA 2008–2011, p.12)

As políticas de reconhecimento implementadas ou fomentadas por esses órgãos se baseiam, então, em premissas multiculturais de valorização da diversidade cultural, com respeito às diferenças de gênero, “raça” e etnia. No plano econômico o projeto de governo para o país possui uma agenda de ação governamental com viés microeconômico, que busca interpretar e garantir as expectativas dos agentes econômicos, calcada na constatação da necessidade de reverter a baixa taxa de investimento nacional, através da recuperação da poupança pública e da garantia e estímulo do crédito privado.

¹¹⁸ Segundo dados do PPA 2008-2011 (p. 84 e 85), os negros somam cerca de 45% da população brasileira. Apesar da forte queda da taxa de analfabetismo registrada nos últimos anos, a população negra ainda apresenta taxa duas vezes maior que a verificada para a população branca. Com relação à diferença de escolaridade, apesar de se perceber uma tendência à convergência, a diferença entre negros e brancos ainda é de 1,5 ano de estudo. Um trabalhador negro ainda recebe, em média, 53,3% do salário de um trabalhador branco. Para as mulheres negras, esses dados são ainda mais alarmantes, uma vez que elas recebem em média somente 32% do rendimento médio de um homem branco. Entre as pessoas que vivem abaixo da linha da pobreza, a população negra apresenta uma concentração duas vezes maior que a população branca. Além disso, apresenta os menores níveis de acesso à habitação e ao saneamento adequados e a maior probabilidade de residir em favelas e outros assentamentos precários. Para se ter uma idéia do grau de desigualdade racial no acesso aos serviços de saneamento básico, por exemplo, enquanto menos de 20% dos brancos não possui acesso simultâneo a serviços adequados de água, esgoto e coleta de lixo, essa proporção sobe para quase 37% entre os negros e pardos.

Parte das ações do PBQ, no âmbito do PPA, não obtiveram execução tão expressiva. Isso se deve a diversas questões, desde a dificuldade de efetivar convênios com poder público até a morosidade dos processos de regularização fundiária. Todavia, uma parcela significativa das ações do Programa tiveram resultados importantes. Cabe mencionar o crescimento no número de títulos de regularização fundiária expedidos em relação aos anos anteriores, a superação da meta orçamentária para ações de saneamento, com o empenho de R\$ 38 milhões para projetos em comunidades quilombolas em 5 estados, e os resultados obtidos pelas ações de desenvolvimento local em comunidades quilombolas.

Algumas ações de infraestrutura também foram finalizadas, como as duas pontes na Comunidade Kalunga (GO), e a liberação do recurso para a ponte de Ivaporanduva (SP). O atendimento às comunidades quilombolas pelo Programa Luz para Todos teve um resultado também positivo. Nesse sentido, justifica-se que a execução do Programa alcançou mais de 80% do previsto, posto que parcela significativa das ações do Programa (muitas não destacadas no PPA do Programa) tiveram superação da meta prevista. Algumas outras continuam demandando atenção, como as ações de construção de escolas, capacitação de professores e elaboração de material específico para comunidades quilombolas, que não tiveram execução em 2008.

2.2.4 – PPA 2012–2015

Com a entrada de Dilma Rousseff um novo PPA foi elaborado. O PPA 2012–2015 adotou como diretrizes a garantia dos direitos humanos com redução das desigualdades sociais, regionais, étnico-raciais e de gênero, além da ampliação da participação social, da promoção da sustentabilidade ambiental; da valorização da diversidade cultural e da identidade nacional; da excelência na gestão para garantir o provimento de bens e serviços à sociedade; da garantia da soberania nacional; do aumento da eficiência dos gastos públicos; do crescimento econômico sustentável; e do estímulo a valorização da educação, da ciência e da tecnologia.

Nesse plano, há um enfoque menor dado às comunidades quilombolas, cujas demandas são sintetizadas dentro do programa de Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial, e outros programas como o Programa de Agricultura Familiar que contam com metas de contratação de serviços de *assistência técnica e extensão rural* – ATER para famílias quilombolas, também o Programa de Aquisição de

Alimentos, o Programa Segurança Alimentar e Nutricional; também a implantação de obras de saneamento em comunidades remanescentes de quilombos, no programa Saneamento Básico; entre outras. O Programa Luz para Todos, que objetiva incluir, no período 2012–2015, 495.000 domicílios rurais com energia elétrica, incluindo indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais e famílias contempladas no Programa Brasil Sem Miséria. Há incentivo para melhorar o acesso dessas populações à serviços de telefonia, além da implantação de obras de saneamento básico em 750 comunidades rurais, tradicionais e especiais e em 375 comunidades remanescentes de quilombos.

A comunidade indígena, além de estar associada a esses mesmos programas, possui um programa próprio de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas. No entanto, nesse plano há a constatação de que a identidade quilombola se define a partir de um processo de “ autoidentificação bastante dinâmico e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos como a cor da pele” (p.177). Reforçando a autoatribuição já estabelecida desde 2003, parte da constatação de que

as especificidades relacionadas com os povos e comunidades tradicionais se entrecruzam com processos de discriminação étnico-racial. As comunidades quilombolas, por exemplo, são emblemáticas nesse sentido, pois são fruto da não aceitação de uma sociedade hierarquizada racialmente tanto durante quanto depois da ordem escravocrata. As Comunidades Quilombolas são grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Nesse sentido, sua identidade étnica os distingue do restante da sociedade, mas é importante explicitar que essa identidade se define a partir de um processo de autoidentificação bastante dinâmico e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como a cor da pele (p. 130)

O discurso governamental voltado para o campo étnico-quilombola atual está antenado e atualizado tanto com as práticas quilombolas quanto com as teorias que refletem as questões sobre etnicidade das ciências sociais. O campo étnico-quilombola se consolida, portanto, por meio das premissas multiculturais de preservação à diversidade cultural e de promoção da igualdade racial, ao mesmo tempo, em que reconhece sua diferença identitária e herança cultural, bem como sua importância para a identidade nacional.

2.3 – ORGANISMOS INTERNACIONAIS

O sentido dialógico favorecido pelas estratégias governamentais que inspiram as ações e práticas do dia a dia Kalunga é transculturalmente constituído, intermediado

pelo processo de globalização, onde os fenômenos sociais, culturais e políticos cruzam e transpõem diferentes territórios e nações. Tais lógicas são elaboradas e disseminadas, crucialmente, a partir da organização dos estados nacionais em fóruns políticos comuns, como a União Europeia e a UNASUL – União dos Países Sul Americanos, ou blocos econômicos regionais como o MERCOSUL, e a *Organização dos Países Exportadores de Petróleo* - OPEP, ou ainda pela participação em organizações intergovernamentais, como a Organização das Nações Unidas - ONU, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional – FMI, a Organização Internacional do Trabalho – OIT, a Organização Mundial do Comércio – OMC e a Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura – UNESCO, que regulam e supervisionam um domínio particular da atividade que é de alcance transnacional.

A UNESCO trabalha em estreita articulação com as demais agências do sistema ONU no Brasil por intermédio de eventos *ad hoc* e desenvolvimento de atividades e projetos que visam fortalecer os valores, as prioridades e as metas das Nações Unidas. A UNCT (United Nations Country TEAM) é um importante exemplo dessa iniciativa, pois foi criado para maximizar os esforços das agências para concretizar objetivos comuns e universais, como por exemplo os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio das Nações Unidas (UN Millennium Development Goals, MDGs)¹¹⁹. O Grupo é bastante ativo na organização de seminários e fóruns acerca de temas relacionados ao desenvolvimento do país. Além das ações de âmbito interagencial, a UNESCO com frequência se apoia em parcerias com outros organismos internacionais, como a USAID¹²⁰ ou o Banco Internacional de Desenvolvimento¹²¹, como forma de financiar ou apoiar atividades de grande importância e que exigem o intercâmbio de experiências.

A ONU proclamou 2011 o Ano Internacional dos Afrodescendentes dando reconhecimento de que as pessoas de ascendência africana representam um grupo específico da sociedade, cujos direitos humanos devem ser promovidos e protegidos. As pessoas de ascendência africana são reconhecidas na Declaração e no Programa de Ação de Durban como um grupo de vítimas específicas que continuam sofrendo discriminação, como legado histórico do comércio transatlântico de escravos. Mesmo afrodescendentes que não são descendentes diretos dos negros escravizados enfrentam

¹¹⁹ <http://www.pnud.org.br/odm/>

¹²⁰ <http://www.usaid.gov/>

¹²¹ <http://www.iadb.org/>

o racismo e a discriminação que ainda hoje persistem, gerações depois do comércio de escravos.

O Brasil tem participado cada vez mais desses blocos internacionais, desde 2003. Por exemplo, o Brasil a partir da reunião do G-8 estabeleceu o fórum de diálogo IBAS, que conta com a Índia e a África do Sul, visando a cooperação sul-sul. Também faz parte do acrônimo BRICS que visa uma cooperação política e econômica, inclui a China, a Índia, a Rússia, o Brasil e em 2011 conta com a participação da África do Sul, com reuniões de cúpula anuais que visam superar as desigualdades sociais e raciais, promovendo a diversidade cultural.

O Brasil propôs, em 2008, a realização da I Cúpula da América Latina e do Caribe sobre Integração e Desenvolvimento (CALC), na Costa do Sauípe, Bahia. A CALC foi uma iniciativa histórica, que uniu as nações latino-americanas e caribenhas em torno de uma agenda própria, constituída a partir da identificação conjunta de prioridades e desafios regionais compartilhados, que envolve a importância da integração regional, da cooperação, do desenvolvimento sustentável, da erradicação da pobreza e da promoção da justiça social e da democracia. Após a II Cúpula da Unidade da América Latina e do Caribe, realizada na Riviera Maya (México), em fevereiro de 2010, em histórica decisão dos Chefes de Estado e de Governo da região criou-se a Comunidade dos Estados Latinoamericanos e Caribenhos – CELAC. Contou com a participação dos trinta e três países que compõem a América Latina e o Caribe: Antígua e Barbuda, Argentina, Bahamas, Barbados, Belize, Bolívia, Brasil, Chile, Costa Rica, Colômbia, Cuba, Dominica, El Salvador, Equador, Granada, Guatemala, Guiana, Haiti, Honduras, Jamaica, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Santa Lúcia, São Cristóvão e Neves, São Vicente e Granadinas, Suriname, Trinidad e Tobago, Uruguai e Venezuela.

Além desse bloco, temos também a União de Nações Sul-Americanas (UNASUL), formada pelos doze países da América do Sul, durante Reunião Extraordinária de Chefes de Estado e de Governo, realizada em Brasília, em 23 de maio de 2008. A UNASUL tem como objetivo construir, de maneira participativa e consensual, um espaço de articulação no âmbito cultural, social, econômico e político entre seus povos. Prioriza o diálogo político, as políticas sociais, a educação, a energia, a infraestrutura, o financiamento e o meio ambiente, entre outros, com vistas a criar a paz e a segurança, eliminar a desigualdade socioeconômica, alcançar a inclusão social e

a participação cidadã, fortalecer a democracia e reduzir as assimetrias no marco do fortalecimento da soberania e independência dos Estados.

As intervenções, em forma de concessões de créditos e outros investimentos e intervenções, podem vir acompanhadas de programas de ajustes estruturais nos diversos domínios (cultura, educação, economia, saúde, infraestrutura, entre outros) da sociedade, logo as diretrizes ideológicas advindas desses organismos e demais países membros, exercem grande influência na formulação de políticas internas e na própria legislação dos países “beneficiados”, intervindo amplamente no controle das políticas domésticas tornando-se peça fundamental no processo de reestruturação dos mesmos. Para tanto elaboram convenções, simpósios, reuniões e fóruns de discussão e debate onde o sistema de ideias e valores defendidos são impostos e negociados em forma de sanções, incentivos e metas a serem seguidas pelos estados nacionais. Nesse sentido, as ONGs prestam também papel crucial, apesar de independentes dos governos, trabalham aliados a eles atuando sobre as tomadas de decisões políticas e na condução de assuntos internacionais, a exemplo da WWF, Green Peace, Cruz Vermelha, médicos sem fronteiras entre outros. Logo, é um processo no qual surgem realidades novas, compostas e complexas, que ultrapassam a aglomeração mecânica dos caracteres, produzindo um mosaico de realidades e situações.

Alguns acordos internacionais requerem que os estados com populações minoritárias tomem medidas apropriadas para promover a diversidade cultural, como o artigo 27 da Convenção Internacional de Direitos Políticos e Civis: “*In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language.*” (MORMANDO, 2005)

A Convenção 169 da OIT de 1989, relativas aos Povos Indígenas e Grupos Tribais em Países Independentes, também demonstram a mesma preocupação, buscam disseminar o direito de autonomia e controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico, propriedade da terra e de recursos naturais, tratamento penal e assédio sexual (*Leia a Convenção 169 na íntegra e consulte o site oficial da OIT sobre a C169 em: <http://pro169.org/>*).

Em âmbito nacional tais diretrizes transculturalmente constituídas, contam com a intermediação de diversos atores que compõem o campo étnico-quilombola – tais como: Governo Federal com seus respectivos órgãos, Secretaria Especial de Políticas

de Promoção da Igualdade Racial – SEPIR, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, Fundação Cultural Palmares– FCP, além do movimento negro e movimento quilombola, a mídia, as lideranças quilombolas e demais quilombolas e especialmente a academia.

Esses órgãos governamentais também financiam projetos e ações locais propostos pela comunidade e pela sociedade civil em geral. Além dessas ações, notamos que diversos cursos de capacitação e de valorização cultural têm sido desenvolvidos nessas comunidades visando ampliar a capacidade organizativa e produtiva dos bens culturais como botijas de barro, cestas de buriti, vassouras de buritirama, artifício, quitandas de frutos do cerrado, instrumentos musicais, como a caixa e o pandeiro feito de couro de gado, também a viola de buriti, gado curraleiro, farinha de mandioca, melado de cana, rapadura, arroz, entre outros produtos tradicionais, todos hoje comercializados com turistas e cidadãos a um preço mais justo.

2.4 – GOVERNO ESTADUAL

Desde a concepção da Política de Igualdade Racial, de âmbito Federal, por meio da FIPIR, em 2003, ano de surgimento da Superintendência Estadual de Igualdade Racial de Goiás, foram realizados para os debates, 5 encontros nacionais e 4 regionais. Goiânia sediou pelo empenho institucional, a I Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial, organizada pelo governo federal, por meio da FIPIR, realizada em abril de 2006 em Goiânia, que reuniu mais de 90 mil pessoas.

A concepção é de que é preciso dar oportunidades para que as comunidades negras manifestem seus valores culturais, de forma a positiva-los na “indústria do entretenimento” (Plano de Promoção da Igualdade Racial. SEMIRA¹²², p.18). No relatório do Plano Estadual, é salientado que tal particularidade, graças à resistência e opressão cultural sofrida são agora parte da “identidade cultural brasileira”, matriz chamativa do “interesse de estrangeiros em busca das nossas raízes” (p.18)

O relatório traçado pelo plano estadual demonstrou que mulheres negras têm maior chance de sofrer cerceamento por questões étnicas, como serem preteridas em vagas de emprego. Entre as acadêmicas negras a maioria se concentra em cursos que apresentam baixa concorrência, principalmente, entre aquelas ligadas à educação, e

¹²² http://www.sgc.goias.gov.br/upload/links/arq_210_cartilha_igualdade_racial.pdf, acessado em 20 de janeiro de 2012, às 20:00 horas.

também mantém o maior índice de abandono de cursos. Negros são minoria em faculdades, mas a participação se torna quase nula quando se referem aos cursos tidos como próprios de elites, tais como engenharia e medicina. Tal realidade se sustenta pelo custo de estudar em tempo integral e pelo valor de livros e instrumentos. As políticas deveriam ser pensadas e planejadas dentro de programas e projetos com foco na Educação, Saúde, Trabalho e Geração de Renda, Desenvolvimento local sustentável e Empreendedorismo étnico-cultural, Segurança Pública e Direitos Humanos, Religiosidade de Matriz Afrobrasileira.

Desde então ocorreu o Encontro de Capacitação de Gestores/as sobre Racismo Institucional, na Sede da Funasa, dentro das atividades da Construção do Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial. Também o I Seminário Interno da Secretaria de Estado da Educação sobre a Lei 10.639 sobre a História e Cultura Afro-Brasileira.

Uma das medidas seria a aplicação do instruído pelas Convenções 100 e 111 da OIT, que prevê medidas sócio-corretivas por meio de discriminação positiva da população negra, a partir dos órgãos de Administração Direta, Indireta, Autárquica e 16 Fundacional, a fim de promover a igualdade de oportunidade na estrutura administrativa. Para tanto foi criado em agosto de 2009, o Centro de Referência Estadual da Igualdade – CREI, situado à Avenida Goiás no Centro de Goiânia. Esse órgão integrante da SEMIRA, com o intuito de dar atendimento jurídico, social e psicológico às pessoas vítimas de violência, preconceito e discriminação, que estejam em situação de vulnerabilidade, sejam elas mulheres, negros, ciganos e demais etnias, população GLBTT e vítimas do Tráfico de Pessoas.

O atendimento requer acolhimento, orientação e encaminhamento à Rede de Atenção. O espaço conta com biblioteca, com acervos temáticos de livros, revistas e artigos científicos disponibilizados para a comunidade, estudantes, pesquisadores; laboratório de informática para educação à distância; miniauditório para realização de palestras, debates e exibição de filmes temáticos; salas apropriadas para a realização de oficinas, vivências e aulas; área para shows e apresentação de grupos culturais e convivência. Levantamento e acompanhamento da situação dos afrodescendentes no mercado de trabalho e também no desenvolvimento local sustentável e empreendedorismo étnico-cultural, a partir dos dados estatísticos publicados pela Agência Pública de Emprego/SINE; Além da inserção das comunidades negra, cigana, indígena, rural e urbana em situação de risco ou precariedade, no Programa Nacional de

Geração de Emprego e Renda – PRONAGER, no Plano Nacional de Qualificação Profissional – PLANFOR e no Programa FAT e Primeiro Emprego.

Para tanto em setembro de 2011, foi criado o Conselho Estadual da Igualdade Racial - CONIR, sob a direção do Professor da UFG Alex Ratts. O CONIR é um órgão, vinculado à SEMIRA, com o objetivo de formular e propor diretrizes para ações governamentais voltadas à promoção da igualdade racial, e assim, combater o racismo e a discriminação racial.

Diversas ações em todo o estado foram coordenadas visando a execução dessas diretrizes como o Encontro Afro Goiano, na Cidade de Goiás, com participação do SEBRAE, que ocorre desde 2004, evento que visa o reconhecimento e a valorização da cultura afro-goiana. Estes encontros deram visibilidade e relevância à força das comunidades tradicionais, a beleza e a diversidade das manifestações culturais e religiosas, e se consolidaram como um espaço de luta pela inclusão social da população negra. A comunidade Kalunga, sempre participou ativamente. Inclusive para propor o projeto dos memoriais Kalunga, que se inspirou na casa de Cora Coralina, localizada na cidade de Goiás, visitada nessas ocasiões. A Superintendência de Promoção e Igualdade Racial – SUPPIR além de apoiar seminários e festejos, como “O Seminário de Saúde Mental das Populações Negras”, ou A Congada Irmandade de 13 de Maio, ou ainda os Festejos e Encontros Kalunga, também atuam no levantamento sócio-histórico e cultural e participam da avaliação das condições de vida dessas populações.

No entanto, como afirma Lucilene dos Santos Rosa, agente de projetos intersecretoriais da SUPPIR, cargo criado na atual gestão, as dificuldades se somam, especialmente porque, enquanto superintendência esse órgão, assim como o CONIR não possuem verba própria, como afirma também o atual diretor desse último órgão. A SUPPIR conta com apenas cinco funcionários para atender a um universo amplo de comunidades e grupos de interesse. Desse modo, sua função acaba se restringindo a acompanhar as políticas implementadas por outras secretarias, e propor parcerias com estas, já que não dispõe de verba própria.

Essas dificuldades refletem a realidade do Estado, que tem falhado em dar as garantias constitucionais a todos os seus representados, de modo que, segundo dados da SUPPIR em Goiás existem 135 comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares e cerca de 23 em fase de reconhecimento, sendo elas divididas em rurais e urbanas. Sendo que dos 6.500 domicílios de quilombolas do Estado, 70 % não possuem acesso à energia elétrica e ao saneamento básico.

O principal projeto em execução da SUPPIR é sobre o empoderamento das lideranças locais. Sua principal atuação tem sido no encaminhamento de demandas para os órgãos responsáveis, uma vez que os direitos existem, apenas precisam ser acessados, como afirma a gerente dessa superintendência. Assim, passam a mediar o desenvolvimento da autonomia local, aliada às propostas de ampliação de direitos e cidadania, visando, no entanto, a ampliação de renda e mercados.

2.4.1 - Movimento Negro e Quilombola em Goiás

Em setembro de 2010, a ex-superintendente da SUPPIR Martha Ivone, que se autointitula quilombola, organizou uma reunião com diversos representantes quilombolas do Estado, inclusive gerentes da SUPPIR e formalizou a Coordenação de Comunidades Quilombolas do Movimento Negro de Goiás (Conerego) que visa centralizar as ações voltadas para as demandas quilombolas do Estado. Tal fato, no entanto, foi visto com preocupação por parte da atual gestão da SUPPIR, que quis salientar que esse grupo adota a visão do movimento negro sobre as demandas quilombolas, se pautando por posturas paternalistas, essencialistas e assistencialistas, visando muitas vezes o interesse político e religioso (evangélico), em detrimento da autonomia local.

Martha Ivone, em nome da Conerego em agosto de 2011 participou do festejo de Nossa Senhora da Abadia quando levou cestas básicas, distribuiu roupas e produtos de higiene, com o apoio do secretário da Agricultura, Pecuária e Irrigação de Goiás, Antônio Flávio Camilo de Lima, que cedeu o caminhão para o transporte de donativos recebidos do convênio com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, entre outros parceiros como o Movimento Negro Estadual e Secretaria de Agricultura, Pecuária e Irrigação do Estado de Goiás – Seagro. Além disso, encampou ações visando a regulamentação territorial das comunidades quilombolas. Reivindicam a estruturação do serviço de quilombolas dentro do Incra/GO, mais agilidade no processo de demarcação das terras e a retirada dos ocupantes irregulares dos territórios quilombolas.

O Incra/GO que conta com um setor de Quilombola, representado por José Renato Vale, contabiliza 31 comunidades identificadas como remanescentes de quilombos no estado. Dessas, 22 já entraram com pedidos de regularização fundiária no Incra/GO, segundo dados da SUPPIR. Visando agilizar esses processos, em parceria

com a Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária, representado atualmente por Gilson de Oliveira Filho, o presidente do Incra/GO Tadeu Jatobá, prometeu agilizar os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) de territórios quilombolas no estado, com reuniões mensais. No entanto, de lá pra cá publicaram apenas um RTID para a Comunidade Quilombola Tomás Cardoso, originária de Barro Alto, próximo ao município de Goianésia (GO), em 23 de março de 2011.

2.5 – AUTONOMIA LOCAL

A atuação do governo se baseia na constatação de que o reconhecimento étnico cultural gera a valorização do grupo, de seu modo de vida, de seus produtos, que passam a ser vistos como emblemas culturais, identitários e tradicionais, os quais, por isso, devem ser patrimonializados e preservados. A contrapartida estatal é a inserção dessa camada na economia de mercado, visando a ampliação de condições de comercialização e acesso a mercados, incluindo o de crédito, pretende preparar a população mais pobre para tirar proveito do crescimento econômico e tecnológico do país, contribuindo para seu crescimento e desenvolvimento.

A participação da sociedade civil, incluindo acadêmicos, empresas privadas, filantrópicas, organizações não governamentais com estímulo à participação local demonstra as estratégias de descentralização do âmbito estatal, como forma de aumentar tanto a eficiência e a flexibilidade no desenho das políticas sociais (RICCI, 2005). Contudo, a partir de sua cultura a comunidade Kalunga organizada desde o processo de reconhecimento, busca autonomia na luta cotidiana pela sobrevivência e pela ampliação de cidadania, mas esbarra em práticas reinventadas do coronelismo clientelista brasileiro de antanho, que muitas vezes é reproduzida pelas próprias lideranças, historicamente alijadas de práticas democráticas.

A ineficiência do Estado com políticas puramente assistencialistas retomam a situação descrita por Carvalho (2002) como estadania. Para ele, há uma reversão da pirâmide de Marshall no Brasil, onde os direitos sociais surgem em períodos de supressão aos direitos políticos e civis, gerando uma inversão da lógica de liberdade e igualdade, bem como da noção entre público e privado; e entre direitos e obrigações.

No tocante aos quilombolas, a aplicação de qualquer noção de cidadania se satisfaz em primeira instância pela concessão de direitos sociais (por meio de políticas assistencialistas, primordialmente) em detrimento de qualquer outro, já que grande parte

da população dessa comunidade sequer possuía, pelo menos até a década de 1990, registro geral, condição básica para realização dos direitos civis e políticos. Esses são reduzidos ao status de voto de cabresto de antes, uma vez que é a concessão de benefícios particulares que se torna o guia da participação política, sendo que a missão eleitoral se torna o único interesse na concessão de algum direito civil.

Os moradores da comunidade que se tornam políticos passam a sofrer desse tipo de assédio, onde são pressionados a satisfazer interesses eventuais, emergenciais e particulares de seus entes mais próximos. Como os políticos locais costumemente efetuam esse tipo de troca execrável, na falta de amparo do político Kalunga, este passa a ser maldito pela família, como é o caso do vereador Boto do Engenho II. Outra dificuldade desses iniciantes na arena política, diz respeito às regras informais e muitas vezes ilegais de distribuição de recursos na câmara municipal, muitos ficam frustrados com a hierarquia burocrática e a rotina de desvios. Alguns, no entanto, já são famosos representantes políticos como Seu Cirilo do Engenho II, que alterna cargo político com a presidência das Associações Kalunga, ou dona Ester da Ema, que foi candidata a vice-prefeita, sendo agora presidente da Associação de Teresina de Goiás.

Para Souza (2003, p. 106) uma sociedade autônoma “é aquela que logra defender e gerir livremente seu território, catalisador de uma identidade cultural e ao mesmo tempo continente de recursos, cuja acessibilidade se dá, potencialmente, de maneira igual para todos”. No entanto, uma sociedade autônoma não implica numa sociedade ‘sem poder’, pondera o autor. Para ele “a plena autonomia é incompatível com a existência de um ‘Estado’ enquanto instância de poder centralizadora e separada do restante da sociedade” (SOUZA, 2003, p. 106). Nesse diapasão, a aliança entre a comunidade, a sociedade civil (por meio da *Organização da Sociedade Civil de Interesse Público* - OSCIP’s) e o Estado se mostra como caminho para o alcance da soberania popular democrática.

2.6 – OS PROJETOS DA ACADEMIA

No caso da comunidade Kalunga inúmeras ações têm sido desenvolvidas contando com a parceria dessas três instituições sociais. A academia tem figurado papel de relevância na implementação de projetos em parceria com a comunidade, entidades estatais e organismos não governamentais, veja na Tabela abaixo.

Um desses projetos é o “Estabelecimento e Manutenção de Núcleos de Criação de Gado Curraleiro”, fruto da parceria entre a Universidade Federal de Goiás, o Ministério da Integração Regional, a Prefeitura Municipal de Cavalcante, a Associação Kalunga de Cavalcante, a Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás. O projeto é coordenado pela professora Maria Colindra Soares Fioravanti, da Universidade Federal de Goiás, que fora entrevistada durante a pesquisa. O intuito é comercializar o gado que tem como atrativo um sabor diferenciado da carne, baixo teor de gordura e por se constituir como um alimento orgânico (CLORINDA, 2008).

No ano de 2011, entre os dias 24 e 25 de março, o Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás organizou o I Encontro de Pesquisadores de Quilombolas Kalunga, sob a coordenação da Professora Maria Geralda e de Wilma Amorin. O Encontro buscou articular a rede de pesquisadores interessados nas vicissitudes da comunidade Kalunga, de seu povo e de seus costumes, além da relação com a natureza e com “os de fora”, visando a divulgação e a ampliação da visibilidade dos trabalhos desenvolvidos.

O evento em questão possibilitou que eu participasse como pesquisadora da comunidade, apresentando a comunicação “A etnicização Kalunga: práticas, nexos e identidade”, enquanto realizava a observação participante para esta pesquisa. Também realizei observação participante, enquanto atuava como coordenadora da Oficina Identidade e Memória do Projeto de Extensão da Universidade Federal de Goiás “Troca de saberes no Cerrado: ecologia, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades Kalunga em Teresina de Goiás”. Além da oficina, participei da elaboração de uma cartilha destinada aos jovens da comunidade sobre a troca de saberes que a oficina proporcionou.

Muitas das conclusões, realizadas a partir da observação, refletem também a perspectiva dos pesquisadores que participaram do Encontro de Pesquisadores de Quilombolas Kalunga, como indica o relatório¹²³ do evento.

Muitos dos entraves e dificuldades sobre a produção do conhecimento e sobre a implementação de projetos e ações giram em torno do papel do pesquisador na comunidade, que é frequentemente associado com competências políticas para a solução de seus problemas. Alguns associam o acadêmico a um entrave à realização de benfeitorias, devido a laudos que impedem o estabelecimento de usinas, ou a abertura

¹²³ Veja a programação do evento e o relatório final do mesmo em: <http://pesquisadoreskalunga2011.blogspot.com.br/>

de estradas, outros atribuem interesses mercadológicos em suas ações, como o lucro obtido com a venda de livros, fotos e filmes. Em algumas situações os moradores reivindicaram participação nos lucros de meus livros, outros cobraram para tirar foto e muitos acusam Mari Baiocchi de ter enriquecido às custas da comercialização desses bens sobre a comunidade, o que não é verdade.

A maioria, no entanto, nos momentos de encontro étnico, onde os “de fora” representam o Estado que ali não é presente, utilizam essa possibilidade de contato para reivindicarem direitos, benefícios e melhorias, além de desabafar sobre as injustiças e as dificuldades do jogo político local, ao qual são submetidos cotidianamente. É frequente o desafeto pessoal gerar retaliações econômicas e políticas na região, como por exemplo, quando seu Florentino, em seu primeiro mandato como presidente da Associação de Cavalcante, discordou politicamente da atuação do prefeito e teve a verba para o diesel dos tratores cedidos pela Petrobrás cortados, durante a construção da estrada que liga o Engenho II até o Vão do Moleque, depois das pazes refeitas, o dinheiro foi reembolsado em tom de favor a Seu Florentino que teve que se desfazer de gados para honrar a construção da estrada.

Como essa expectativa de resolução de impasses e intervenção política e social conferida ao pesquisador dificilmente é suprida, desenvolve-se a descrença da comunidade local em relação à atuação acadêmica, que esbarra na sua própria inabilidade em angariar investimentos impedindo sua participação ativa. Esse quadro faz com que os resultados das pesquisas não tenham repercussão nas políticas públicas, tampouco no meio acadêmico, pela falta de diálogo entre os pesquisadores e desses com o Estado. Esse abismo comunicativo sustenta um descrédito mútuo, que abala a credibilidade e legitimidade do Estado, que não é visto pelos primeiros como uma fonte confiável de informações sobre a realidade quilombola, já que ignora o saber cientificamente produzido, abrindo espaço para desarticulação da produção do conhecimento.

Essa situação de desarticulação do saber leva ao desenvolvimento de trabalhos semelhantes, especialmente no tocante ao turismo, havendo uma sobrecarga de pesquisas sobre o mesmo assunto, que levam à saturação das propostas e a divergências de gestão nos assuntos culturais e identitários, como podemos ver com o Projeto do Observatório do Turismo do CET/UnB e do Projeto Kalunga Sustentável da AQK. Essa última proposta inicialmente foi antagonizada pela Secretaria Municipal da Igualdade Racial em Cavalcante, que já tinha parceria com o CET/UnB. Esse fato também ocorreu

durante a coordenação do projeto Troca de Saberes do IESA/UFG, que não obteve apoio da líder comunitária, em um primeiro momento, porque ela já havia firmado compromisso com a EMATER, para uma proposta semelhante, entre outros.

Além disso, a dependência de outros atores sociais e políticos, especialmente no tocante à liberação de recursos e à consecução dos projetos dificulta sua eficácia, que ainda precisa driblar a dificuldade de mobilidade pela ausência de infraestrutura e transportes adequados. Nessa situação, as ações de extensão precisam contar com alternativas criativas para sanar o problema de acesso à água, à energia e com a falta de articulação com as lideranças locais, que se pautam muito mais pelo carisma (que falta em grande medida aos acadêmicos instrumentalistas) do que por objetivos e interesses racionais–legais e mesmo mercadológicos.

Durante a execução do projeto sobre Troca de Saberes, apelidado por nós de Quintais Ecológicos, alguns problemas dessa natureza ocorreram. A articulação inicial do projeto esbarrou na ausência de concordância com a presidente da Associação de Terezina, Dona Ester, que já havia se comprometido com um projeto semelhante com a Emater/GO. Como o projeto já havia sido aprovado, a coordenadora preferiu dar prosseguimento com o aval e apoio de dois vereadores Jura e Jânes, e da diretora da escola da Diadema, que foram devidamente contactados e incumbidos de mobilizar a comunidade para participar da reunião de abertura, onde ainda haveria a possibilidade de acertar os rumos e conteúdos a serem debatidos. No dia marcado para a reunião foi apresentado a proposta de cada oficina para todos os moradores que ali estavam presentes, embora apenas 20 pessoas haviam comparecido, todos presentes participaram ativamente, opinaram, indagaram, fizeram exigências e pedidos. Todos os responsáveis pelas oficinas buscaram atender e agregar todos os requisitos.

No entanto, no dia marcado e acordado com os moradores e lideranças locais, quando ocorreria a primeira oficina, não apareceu muitos interessados, nesta ocasião apenas metade das oficinas foram oferecidas, a minha não estava inclusa. As oficinas orientavam como utilizar frutos do cerrado para produção de bolos, bolachas, geleias e sorvetes, além de orientar o manejo e produção de mudas para hortas e de plantas do cerrado, também ofereceu conhecimento sobre biopirataria. Cada oficina ofertava de 10 a 15 vagas, mas apenas duas ou três destas foram preenchidas em cada.

Na próxima viagem fiquei incumbida de detectar as causas do fracasso, enquanto implementava a oficina sob minha coordenação que consistia na realização de atividades do dia–a–dia Kalunga nas residências do entorno da Escola de Diadema,

como forma de compreensão etnográfica e troca de experiências. Então durante a preparação das refeições nos fornos à lenha trocamos conhecimento, enquanto cortávamos quiabo e cozinhávamos abóbora. As prosas aconteciam nas cozinhas, se estendiam nos quintais, nas rodagens, no pátio da escola, na beira do rio, à medida que acompanhávamos sua rotina de atividades. Logo, as desconfianças, descréditos e desmotivações que ajudaram a naufragar a primeira etapa das oficinas surgiram.

A maioria das pessoas visitadas apresentavam algum problema particular que impedira sua participação, que variava desde o esquecimento, à dificuldade em abandonar sua rotina diária, ou a lidar com imprevistos do dia a dia, demonstrando uma tremenda desmotivação, e depois que nos conheciam, demonstravam arrependimento por não ter considerado a possibilidade de participar, mas logo, fatores mais estruturais apareceram.

Em primeiro lugar quando a data foi marcada ninguém levou em consideração que os alunos estavam de férias, assim como as professoras, embora a data não tenha parecido um entrave para a diretora da escola, que depois me explicou que muitos viajam nas férias escolares para visitar parentes que foram morar fora do Vão, outros vão pras roças, em locais mais afastados, começar a limpar o terreno para o plantio que deve começar durante o período “das águas”, tempo de chuva.

Além disso, os líderes que apoiavam o projeto ficaram magoados quando indagados sobre a baixa participação na reunião de apresentação, uma vez que haviam prometido mobilizar a comunidade quando estabeleceram a parceria. Esse sentimento serviu de desmotivação, temendo serem desapontados novamente por todos aqueles que prometeram comparecer e temendo desapontar a coordenadora do projeto por não conseguir cumprir sua promessa. O fato é que esses representantes políticos nem sempre são vistos com benevolência pela falta de compreensão de seu papel, como explico acima, uma vez que na tentativa de cumprir suas obrigações políticas não entram no jogo da troca de favores, até porque, alguns em seus primeiros mandatos têm pouca malícia política, conseguindo mobilizar poucos recursos para seus projetos, outros são desacreditados pela atuação corrupta ou egoísta. Sendo assim, é preciso identificar como anda o status da liderança a que se estabelece parceria.

Outro desincentivo foi a não oferta de refeição e de transporte durante as oficinas. Inicialmente os proponentes associaram a oferta de refeição a práticas assistencialistas, entendendo que o motor da participação deveria ser o interesse em aprender uma nova atividade e ampliar a renda. Mas, não consideraram que as

distâncias percorridas e o tempo gasto na preparação das refeições por parte dos Kalunga, inviabilizariam a sua participação nas oficinas. Tampouco consideraram que a qualidade alimentar cotidiana é pobre e insuficiente do ponto de vista nutritivo, muitas vezes se resume a arroz, feijão, abóbora e farinha de mandioca, sendo esta uma oportunidade e motivação para a ingestão de uma alimentação mais rica em proteínas e vitaminas, com a oferta de carne e salada, uma vez que esse era um dos objetivos do projeto.

Assim, que identifiquei quem era a figura carismática da região, pelo relato dos moradores durante a implementação da oficina sob minha coordenação, Dona Ester, fomos ao seu encontro. Seu carisma advinha do protagonismo de participação na Associação, que lhe permite, entre outros, conceder favores sem implicações políticas, como os vereadores. Essa experiência, somada à sua atuação política como candidata a vice-prefeita, a faz central nas decisões e rumos tomados na comunidade, levando a uma confiança nessa figura maternal.

Dona Ester, por sua vez, estava participando da implementação das Oficinas do Projeto Kalunga Sustentável no Engenho II, em Cavalcante. Esse projeto milionário, contou com investimentos da Petrobrás, foi encabeçado pelo captador de Recursos Marcus Pinheiro, que desenvolve projetos desse modelo há quinze anos, tendo atuado no Amazonas especialmente nas comunidades ribeirinhas. Conheceu os atrativos turísticos Kalunga, além do modo de vida simples e particular, de onde teve a ideia em propor a parceria com a comunidade, que logo se mobilizou na manifestação de suas aspirações e necessidades. As oficinas do projeto estavam lotadas, com participantes de todo local da comunidade, muitas aconteciam simultaneamente, visavam ampliar as técnicas de produção de sabão de Tingui sem a utilização de soda, a capacitação de guias turísticos e lideranças políticas. Dentre seus objetivos está a construção de infraestrutura básica para o Turismo de forma atendida às exigências ambientais e culturais da comunidade, tendo construído um site para a comunidade e formalizado sua marca, entre outras iniciativas.

Nessa ocasião, comigo presente propomos parceria para a segunda etapa do projeto Quintais Ecológicos à Dona Ester, moradora do povoado de Ema e presidente da Associação de Teresina de Goiás, que dessa vez, se absteve do compromisso não cumprido pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Goiás – EMATER–GO. Seu envolvimento possibilitou a mobilização da prefeitura que conseguiu transporte, uma vez que o projeto garantiu a oferta de refeição para os

participantes. Nessa segunda etapa, as oficinas tiveram que abrir mais vagas, algumas chegaram a trinta e cinco participantes.

As OSCIPs, como as Associações Kalunga, têm a possibilidade de participar com mais eficácia pela facilidade em obter recursos, mas envolvem poucos acadêmicos e têm acesso e domínio ainda limitados em relação às exigências e trâmites burocráticos. As ONGs, que também exercem esse mesmo papel na angariação de fundos e protagonismo de ações, por outro lado como afirma o relatório do encontro de pesquisadores nem sempre chegam até à comunidade.

No relatório do Encontro de Pesquisadores Kalunga, avaliam que o Território de Cidadania que visava promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável, cuja participação social e a integração de ações entre Governo Federal, estados e municípios são fundamentais para a construção dessa estratégia, ainda não tem visibilidade necessária entre os pesquisadores para agregar ações, mesmo com parceiros interessados, como as prefeituras e Associações Kalunga.

A partir de então, aspiram realizar um encontro dos pesquisadores na própria comunidade, além da criação de uma Comissão de Pesquisadores Kalunga, que devem viabilizar a troca de informações e definir ações, com uma linguagem acadêmica acessível aos Kalunga, por meio de material escrito e audiovisual, possibilitando a socialização do conhecimento acadêmico, além de incentivar ações que permitam a facilidade de diálogo entre as lideranças das comunidades, estimulando o associativismo e o cooperativismo, além da melhoria da educação como verdadeira forma de inclusão. O intuito da rede é unificar os projetos da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do termo de anuência prévia e para o conselho de ética, uma vez que a Universidade se coloca como parceira na obtenção de registros dos patrimônios materiais e imateriais por parte dos Kalunga.

A partir desse contato foi criado um grupo de pesquisadores sobre a comunidade que conta com a participação de Francisco Hudson Lustosa, da Faculdade de Educação/UFG, Lucilene dos Santos, Representante Kalunga de Cavalcante e gerente da SEMIRA-GO, Maria Clorinda Soares, Faculdade de Veterinária/ UFG, Maria Geralda de Almeida, IESA/UFG, Maria Tereza Gomes da Faculdade de Artes Visuais/UFG, Mariana Cunha Pereira, Faculdade de Educação/UFG e Coordenadora do grupo, Tânia Ferreira de Torres, Territórios da cidadania, Veruscka Prado Alexandre, Faculdade de Nutrição/UFG. Juntos já realizaram o Projeto Kalunga Cidadão em

setembro de 2011, em resposta à solicitação de seu Cirilo, presidente da Associação Quilombola Kalunga (MÃE), que levou diversos cursos de capacitação, além de atendimento médico e hospitalar, bem como a possibilidade de regulamentação de documentos.

Em setembro do mesmo ano, em resposta a algumas dessas demandas e constatações do Encontro de Pesquisadores Kalunga, foi realizado o Projeto Kalunga Cidadão no povoado do Engenho II. Uma iniciativa da Universidade Federal de Goiás, a pedido de seu Cirilo, em parceria com o Minc, a EMATER, a SEMIRA, a SEAGRO, a ANCLIVECA–GO¹²⁴, a CONAB, o INCRA, o MDA, o CEASA, Girau e Prefeitura de Cavalcante. O intuito foi desenvolver ações voltadas para a melhoria das condições de vida dos quilombolas Kalunga, conta com atendimento jurídico e oftalmológico, painel sobre saúde bucal, biodiversidade, recuperação ambiental de área degradada com voçoroca entre outros.

Tabela 7 - Projetos em execução na Comunidade Kalunga

Projeto/Coordenação	Entidades Parceiras	Objetivos
“Estabelecimento e Manutenção de Núcleos de Criação de Gado Curraleiro” / Prof(a) Maria Colindra Soares Fioravantti – UFG ¹²⁵ 2008	UFG, MIR ¹²⁶ , PMC ¹²⁷ – AKC ¹²⁸ , FAPEG ¹²⁹	Reinstalar o gado curraleiro na comunidade Kalunga, devido sua alta resistência às condições de aridez como no cerrado goiano e por representar a tradição de seus antepassados. Para tanto, visa comercializar o gado que tem como atrativo um sabor diferenciado da carne, baixo teor de gordura e por se constituir como um alimento orgânico (CLORINDA <i>et al.</i> , 2008).
“Troca de saberes no Cerrado: ecologia, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades Kalunga em Teresina de Goiás”	IESA/UFG, Prof.(a) Maria Geralda de Almeida e ME ¹³⁰	Troca de conhecimentos e saberes entre a Universidade e os Kalunga com temáticas ligadas à identidade territorial Kalunga, valorização do cerrado, quintais ecológicos, segurança alimentar, aproveitamento de frutos do cerrado e do potencial turístico da região; além de discussões relativas ao uso e o acesso à água, à valorização e uso dos recursos florestais.
Levantamento bibliográfico e análise sobre o que foi produzido sobre o Povo Kalunga 2008–2010.	FUNAPE, PETROBRÁS, FACULDADE DE EDUCAÇÃO UFG	Levantamento bibliográfico e análise do que foi produzido sobre o Povo Kalunga entre os anos de 1981 e 2004, visando capacitar os moradores para sua utilização e favorecer a intercomunicação do povo Kalunga ampliando a participação coletiva na discussão dos documentos.

¹²⁴ A ASSociação Nacional de Clínicos Veterinários de Pequenos Animais- Goiás foi fundada no dia 14 de abril do ano de 1988, por Médicos Veterinários dedicados à clínica de pequenos animais, que sentiam a necessidade de uma entidade preocupada com a formação continuada dos profissionais no estado. A ANCLIVECA surgiu então com o objetivo de ser uma entidade capaz de promover cursos e buscar novas tecnologias, além do seu objetivo científico, o lado social da entidade sempre foi valorizado, com reuniões sociais e comemorações anuais que tem como objetivo unir cada vez mais os clínicos de pequenos animais do estado. Ver: <http://www.anclivepago.com.br/site/>

¹²⁵ Universidade Federal de Goiás

¹²⁶ MIR -Ministério da Integração Regional

¹²⁷ PMC - Prefeitura Municipal de Cavalcante

¹²⁸ AKC - Associação Kalunga de Cavalcante

¹²⁹ Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás.

¹³⁰ ME - Ministério da Educação

“Observatório para o Turismo Sustentável”	CET/UnB ¹³¹ e FBB ¹³²	Gerar um banco de dados que possibilite uma gestão turística planejada e compartilhada com a comunidade.
Projeto de Implementação da Lei 10.639/03 e educação quilombola no Território Kalunga	Alecsandro José Prudêncio Ratts IESA/UFG IESA/UFG e FAPEG.	Identificar a relação entre escola e ambiente em território Kalunga, e analisar o ensino de geografia das escolas quilombolas da área Calunga.
JOVEM TOTAL KALUNGA	ASOL ¹³³ – Professora Jacqueline Vieira	Promover à Educação Ambiental, tendo em vista, à preservação do meio ambiente, levando em consideração à cultura e historicidade da comunidade assistida. Proporcionar e ampliar os meios de acesso à educação numa interação de saberes, com oficinas multidisciplinares, com os Projetos Jovem Total Kalunga e Crescendo com o Buriti. E o mais novo Projeto " Ponto de Cultura", com aulas de Curraleira, Informática e Dança. Zelar pelo Patrimônio Cultural e Ambiental, através, da valorização da educação em Valores Humanos. A A.SOL promove à cidadania utilizando técnicas e práticas facilitadoras de melhoria da qualidade de vida e o desenvolvimento das potencialidades humanas.
ALIMENTAÇÃO, SAÚDE E QUALIDADE DE VIDA DE ESCOLARES QUILOMBOLAS DE GOIÁS 2010–2013	ME, FNDE ¹³⁴ , Prof. Estelamaris Monego UFG/FE	Relatar experiência de construção coletiva de uma proposta de investigação sobre a alimentação, saúde, qualidade de vida, Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e execução do PNAQ– Programa Nacional de Alimentação Escolar Quilombolas , em comunidades escolares quilombolas no estado de Goiás
PROJETO GIRAU DOS SABERES – Uma Ação Artística em Comunidades	Maria Tereza Gomes FAV/UFG – CEF ¹³⁵ , PROEC ¹³⁶ , Semira ¹³⁷ , AQK	Promover a organização de grupos de trabalhos com uma produção artesanal coletiva em comunidades Quilombolas no território Kalunga buscando valorizar as práticas dos locais de trabalhos coletivos como espaços de encontros, trocas e convivência. Resgate da memória e preservação da identidade cultural. Comprometido com posturas éticas, conscientes de seu valor e pertencimento a um grupo ou gênero com desenvolvimento local sustentável
PROJETO AGROFLORESTA.	UCB – graduandos em Engenharia Ambiental, Filipe Borges, Thiago Borges e Gabriela Magalhães	Baseia-se na concepção de que “uma floresta cresce, porque ela trabalha numa lógica de cooperação”. Por isso, o projeto tem como objetivo promover o aumento da qualidade de vida da comunidade, por meio de práticas agroecológicas, como agro florestas, manejo florestal e agroextrativismo sustentável. “Com a agrofloresta criamos condições com o solo nobre, os alimentos nascem com mais vida, evitando assim o crescimento forçado com adubos feito pelo homem”.
Projeto Povo Kalunga	Petrobras Cultural, Ministério da Cultura e Biblioteca Nacional	Norteia-se pelo Manual de Referências Culturais do Inventário Nacional de referências Culturais – cedido pelo IPHAN. Tem como objetivo, identificar, descrever e compreender como se estabeleceu o processo de formação cultural no grupo social Kalunga; Identificar

¹³¹ CET/UnB - Centro de Excelência em Turismo da Universidade de Brasília

¹³² FBB – Fundação Banco do Brasil

¹³³ ASOL - ASSOCIAÇÃO SOL - Educação, Cultura, Meio Ambiente e Participação Social - Professora Jacqueline Vieira

¹³⁴ FNDE – Fundo Nacional para o Desenvolvimento

¹³⁵ CEF -Caixa Econômica federal.

¹³⁶ PROEC – pró-reitoria de extensão e cultura da UFG,

¹³⁷ Semira – Secretaria de Estado de Políticas para mulheres e Promoção da Igualdade racial.

		elementos que compõem a riqueza e a diversidade da cultura Kalunga; Provocar situações de aprendizado sobre essa formação cultural.
Projeto Kalunga Cidadão – 24 setembro de 2011	Proec, Funape, Minc, EMATER, SEMIRA, SEAGRO, ANCLIVECA–GO, CONAB, INCRA, MDA, CEASA, Girau, Prefeitura de Cavalcante	desenvolver ações voltadas para a melhoria das condições de vida dos quilombolas Kalunga do Estado, será realizado no sábado, 24, a partir das 8h, na Comunidade Engenho II na cidade de Cavalcante, o Projeto Kalunga Cidadão que terá entrada franca com atendimento gratuito aos cidadãos das comunidades quilombolas. Diversos órgãos estaduais firmaram parceira com a Universidade Federal de Goiás (UFG) para o desenvolvimento desse projeto que na sua programação conta com atendimento jurídico e oftalmológico, painel sobre saúde bucal, biodiversidade, recuperação ambiental de área degradada com voçoroca entre outros.
Projeto de Educação Sanitária na comunidade Quilombola Kalunga de Monte Alegre de Goiás – GO. Desde 2008	AGRODEFESA/EMATER – GO	Compra de equipamentos para a vacinação do gado e acompanhamento da vacinação.
Diagnóstico Situacional das Comunidades do Sítio Histórico Kalunga	SEMIRA e a Fundação Aroeira	Objetiva-se a caracterização da atual situação de sua população, com vistas a subsidiar a tomada de decisões e estabelecer prioridades no Projeto de Desenvolvimento Sustentável Local a ser criado e implementado pelo Governo Estadual através da Secretaria de Estado de Políticas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial (SEMIRA), coordenadora em Goiás da Agenda Social Quilombola do Governo Federal. Para tanto, procurou-se produzir informações sobre as comunidades do Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga, identificando suas principais dificuldades (problemas), mas também oportunidades e, deste modo, sugerir medidas para a solução dos passivos sociais existentes, assim como estratégias estruturantes para o seu desenvolvimento sustentável.
Intervenção Neuro–Psico–Farmaco–Educativa na Saúde do Idoso Negro de Comunidades Quilombolas associado à Capacitação de Agentes Multiplicadores' – Projeto Viver Kalunga – 2008–2009	CNPq e UNB	levantamento sobre os determinantes psicobiosociais referente a qualidade de vida dos Kalunga e a capacitação da comunidade sobre os temas envelhecimento, valorização da cultura e qualidade de vida e os potenciais da própria comunidade Kalunga
Programa de Apoio ao Hospital Volante Viver Kalunga 2010–2011		continuar e aprimorar o Projeto Mãe que tinha apoio do CNPq e foi finalizado em 2009 (Intervenção Neuro–Psico–Farmaco–Educativa na Saúde do Idoso Negro de Comunidades Quilombolas associado à Capacitação de Agentes Multiplicadores' – Projeto Viver Kalunga). Em 2010 o programa enfocará as Comunidades Kalunga como das regiões de Cavalcante e Teresinha de Goiás como um todo (Idosos, Jovens e familiares de ambos os sexos) frequentadores de reuniões em Escolas e Centro de Saúde onde o Projeto Viver Kalunga for aplicado. O programa será executado por estudantes extensionistas da UnB, aplicando palestras sobre Qualidade de Vida, Valorização da Cultura e Envelhecimento.
Projeto Diagnóstico, Assessoria,	Fundação Banco do Brasil (FBB), Instituto Brasília	Situação Levantamento sobre a o potencial turístico com vistas a capacitação e divulgação de seus atrativos.

Capacitação e Divulgação do Potencial Turístico de Cavalcante 2011	para o Bem-Estar do Servidor Público (Ibesp) e o Instituto Universitas.	
A rota do sal – em busca dos guardiões da memória – André Braga e Cardes Amâncio.	Eletrobrás, avesso produções imagéticas, lei de incentivo a cultura governo federal – MINC	Refazer a rota em busca de sal realizada pelos Kalunga até Belém do Pará via rio Paraná e depois Tocantins, a remo, filme documentário.
Futuras Lideranças Kalunga	O MinC, em parceria com o SEBRAE/GO,	viabilizar a capacitação de nova geração de líderes, assim como a criação de oficinas sobre a elaboração de projetos culturais e prestação de contas.
Terra em Cena – 2011	UnB– Rafael Litvin Villas Bôas UnB	O projeto Terra em Cena pretende promover uma ação articulada entre as dimensões do ensino, extensão e pesquisa, no âmbito da linguagem teatral, em seis comunidades de acampamento, assentamento e no território quilombola dos Kalunga. Para tanto, será formado um coletivo de formadores/multiplicadores com estudantes do curso de Licenciatura em Educação do Campo da UnB, que atuará nas áreas, coordenando as oficinas e o processo de montagem das peças, e atuará como grupo de teatro da Faculdade UnB Planaltina, com intuito de colocar em cena o legado da dramaturgia do teatro político brasileiro sobre questão agrária.
“Kalunga Sustentável” Desde maio de 2011.	Programa Petrobrás Desenvolvimento & Cidadania, Associação Quilombola Kalunga, empresa de ecoturismo Aimará / ONG Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), além de empregar moradores da região e entorno.	Desenvolver capacidades na área do ecoturismo (formação de guias e cozinheiras para melhorar a recepção de visitantes); investimentos na divulgação e sinalização das trilhas e dos atrativos; capacitação nas áreas do agroextrativismo, com o beneficiamento dos frutos do Cerrado, por meio da difusão de técnicas de coleta e processamento destes recursos de forma sustentável; formação de lideranças sociais em negócios sustentáveis, em especial na elaboração de planejamento estratégico, gestão de projetos e questões administrativas e financeiras.
Turismo Solidário. Desde 2005.	Travessia Ecoturismo / financiadores, turistas voluntários e comunidade local.	Identificar as manifestações culturais (culinária, danças, música e celebrações) mais expressivas de cada comunidade envolvidas na execução dos projetos; capacitar profissionais; construir infraestrutura; e melhorar a qualidade de vida dos moradores locais.

2.6.1 – Encontro Kalunga

Outro evento importante que reflete a consolidação da autonomia local é o 1º Encontro da Cultura Negra Kalunga, realizado em novembro de 2009, durante as comemorações do dia da Consciência Negra. Essa foi uma iniciativa da Comunidade, especialmente pela figura de Lucilene Santos, na época Secretária Municipal de Igualdade Racial de Cavalcante, que buscou parceria com o Ministério da Cultura, já em 2008 quando ocorreu a visita de Alfredo Manevy, então secretário-executivo do MinC.

Dessa parceria, surgiu o *Programa de Afirmação Quilombola*, que visando o resgate e a preservação da memória cultural dos Kalunga visa construir o Centro de Referência Cultural e de Memórias, estratégico Ponto de Cultura que ajudará a

conscientizar as novas gerações sobre a necessidade de manter vivas as tradições do povo local. E também o Memorial Casa de Léo, em Teresina de Goiás, no povoado de Ema. O memorial foi nomeado em homenagem a D. Leonilda Fernandes uma importante liderança da região que ajudou a preservar a memória do seu povo, e reflete o desejo da comunidade em resgatar seu passado, uma vez que reivindicaram o espaço inspirados pela visita à Casa de Cora Coralina na cidade de Goiás, como afirma o representante do MINC Fernando Lanan.

Durante o festejo de Nossa Senhora do Livramento de 2009, o Ministério da Cultura entregou à comunidade um Kit com vários instrumentos como sanfonas, violões, violas, zabumbas, pandeiros, caixas, microfones, além de bombas a diesel e geradores para incentivar e reforçar a tradição dos festejos, romarias, folias, batizados, casamentos e impérios da comunidade. Pretendem ainda construir, o Memorial Casa de Pedro em Cavalcante e Memorial Casa de Santina em Monte Alegre de Goiás.

Em 2010, as celebrações do dia Internacional da Consciência Negra foi por conta novamente do 2º Encontro de Cultura Negra Kalunga, o encontro proporcionou mostra fotográfica de Íon David (que cedeu algumas fotos pra essa Tese) e Weverson Paulino sobre a comunidade Kalunga, feira de artesanato, oficinas de saberes Kalunga, roda de prosa para discussão de assuntos de interesse da comunidade, além de festejos tradicionais das comunidades Kalunga dos municípios de Cavalcante, Monte Alegre, Teresina de Goiás, Colinas do Sul e Quilombo de Mesquita, localizado na Cidade Ocidental.

O evento contou com a participação novamente do Ministério da Cultura, que financiou o evento, embora tenha atrasado em cinco meses o pagamento. A Universidade Federal de Goiás (UFG) esteve presente com a colaboração efetiva da Professora de Artes Visuais da instituição, Maria Tereza Gomes, que coordena o Projeto Girau dos Saberes, promovendo e resgatando a tradição do artesanato na comunidade, inclusive organizou a primeira mostra de artesanato Kalunga que ocorreu na UFG, no campus samambaia, dia 13 de junho de 2012 no evento Agro Centro–Oeste.

A Associação Mãe do Quilombo Kalunga foi representada por seu presidente Sr. Cirilo, a coordenação do evento ficou novamente na responsabilidade da Secretária Municipal de Igualdade Racial do Município de Cavalcante, Lucilene Santos Rosa, que não mediu esforços para viabilizar a realização do encontro. Um novo kit composto de: 2 geradores, 1 motor bomba, 2 violas caipiras, 2 violões, 2 acordeões, 1 tambor, 1 pandeiro, 1 microfone, 3 pedestais, 1 mesa de som, 1 caixa d'água, tecidos para os

uniformes para festas do Império, que inclui roupas da Rainha, do Imperador, coroas, além de vestimentas para a dança da Sussa, que inclui saias, blusas, calças e camisetas. As roupas serão confeccionadas pelas mulheres Kalunga, que procuram a utilização das vestimentas nos festejos.

No entanto, o Ministério da Cultura e a Agepel atrasaram o pagamento em alguns meses, o que prejudicou a imagem dos organizadores diante daqueles que prestaram serviços e participaram da organização do evento disponibilizando tempo e labor. Além disso, a família guardiã de um dos kits musicais se recusa eventualmente a disponibilizá-los para uso em festejos, encontros e outras apresentações em público.

Algumas dificuldades se somam em outras iniciativas pela falta de investimentos e financiamentos para produção de suas ações. Por exemplo, até o momento da pesquisa, a comunidade Kalunga em parceria com o SEBRAE tentou regularizar a marca Kalunga, com a produção de uma logomarca, com uma identidade visual original e criativa, para que pudessem consolidar a imagem e legitimidade da Associação, permitindo a vinculação de seus produtos a essa marca, mas o processo parou na regularização da propriedade intelectual que já estava patenteada. Houve também uma iniciativa de se produzir uma chita própria com flores do cerrado catalogada da própria região, mas os custos da produção tornaram-se insustentáveis.

2.7 – O ETNOTURISMO KALUNGA

A proteção da identidade, da cultura e de seu conteúdo material e simbólico, aliada à autonomia local proporciona, então, a valorização e a visibilidade das manifestações culturais, que tem sido cada vez mais associada ao convívio sustentável com a natureza. Desse modo, vemos que a patrimonialização interessa ao turismo, uma vez que ambos encontram-se intimamente imbricados. Essa atividade se mostra uma saída mercadológica que satisfaz os interesses da sociedade em salvaguardar e proteger a dinâmica cultural de comunidades como a Kalunga.

O turismo é uma prática social que representa uma forma de valorização do patrimônio e é, por conseguinte, expressão cultural das sociedades. Ele reinventa, reelabora, ressignifica o patrimônio cultural, na forma de consumo, pela mercantilização desses bens e produção de novos espaços (BAHL, 2009). Nesse sentido, é que o patrimônio cultural Kalunga tornou-se um grande atrativo para viajantes de diferentes localidades.

A autonomia no caso da comunidade Kalunga, pode ser dada pela organização da atividade turística que, mesmo advindo de uma considerável procura pelos atributos do lugar por parte dos turistas, passou a ser gestada pelos próprios moradores em parceria com o Estado e a sociedade civil e tem proporcionado desenvolvimento para a comunidade, agora beneficiada por diversos projetos e políticas sociais, voltados para a economia solidária. À medida que os moradores receberam instrução de como se inserir nessa atividade, por meio de cursos de capacitação de diversas fontes, puderam delimitar o investimento na atividade turística. Assim, a partir de suas potencialidades passaram a se organizar.

Observamos, portanto, que novas modalidades turísticas aparecem com a emergência da cultura e da diferença como atributos a serem preservados. De acordo com Bahl (2009), o turismo étnico está vinculado ao turismo cultural por empregarem elementos sociais como atrativos turísticos expressos por uma base cultural. Caracteriza-se por um tipo de turismo praticado por viajantes que buscam o desejo e a satisfação do encontro com emoções artísticas, científicas, de formação e de informação, em decorrência das próprias riquezas, da inteligência e da criatividade humana (ANDRADE, 2002).

Segundo a Organização Mundial do Turismo (2003), essa categoria dirige-se às tradições e ao estilo de vida de um grupo étnico específico e é utilizado principalmente por comunidades em processo de desenvolvimento. A atividade turística proporciona uma alternativa de geração de renda em localidades com atrativos naturais e culturais, e detentoras de baixo Índice de Desenvolvimento Humano. Frise-se que a média do IDH da região estudada (Cavalcante) gira em torno de 0,609, conforme dados do PNUD/2000.

Dessa divisão turística, surgem categorias ainda mais específicas como o “turismo comunitário”. Nesta modalidade, os atores locais a partir de suas lideranças assumem o planejamento e o desenvolvimento da atividade em seus territórios, e geram movimentos de resistência às hegemonias exógenas (CRUZ, 2009). Como demonstrado no projeto “Kalunga Sustentável”, liderado por “Seu” Cirilo, atual presidente da Associação Quilombola Kalunga, e “Bel”, ambos moradores do Engenho II. Nesse povoado, podemos observar com mais empenho o funcionamento das iniciativas locais e de outros grupos da sociedade civil, a maioria busca produzir novas ofertas de lazer como parte integrante de uma política de desenvolvimento sustentado, o que possibilita a ampliação de geração de renda para esses moradores.

Esse projeto, que tem como marca o protagonismo local, está sendo financiado pelo Programa “Desenvolvimento & Cidadania” da Petrobrás, cujo foco é a atividade turística sustentável e a valorização cultural. Para tanto, desenvolvem oficinas de capacitação, resgate cultural e de ampliação do comércio de seus produtos. Além de avaliações sobre os impactos turísticos e projetos de melhoramentos das trilhas que se encontram assoreadas e outros benefícios para a infraestrutura turística como a criação de um *site* para a comunidade, compra de automóvel para auxílio no transporte de materiais e manutenção, entre outros.

O desenvolvimento sustentável é outra característica da atividade turística apontada por Hall (2004). Para ele, uma das alternativas para a manutenção da diversidade biológica é dada, entre outras, pelo ecoturismo. De acordo com a Embratur (1994), esse segmento da atividade turística aproveita de forma sustentável o patrimônio natural e cultural, estimula sua conservação e procura a formação de uma consciência ambientalista através da interpretação do ambiente, além de promover o bem estar das populações envolvidas.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a atividade promove, ela também gera a degradação de espécies e do hábitat com a construção de infraestrutura para o atendimento dos turistas. Embora sejam esses paradoxos advindos do desenvolvimento turístico, bem como a expectativa de que possam ser resolvidos, que proporcionam um cenário para o planejamento turístico.

Por meio do planejamento, impactos potencialmente negativos podem ser minimizados, o retorno econômico e a satisfação da comunidade local maximizados. Nas palavras de Hall (2004, p. 29), o “planejamento deve ser considerado um elemento crítico para se garantir o desenvolvimento sustentável de longo prazo nos destinos turísticos”. Sem o planejamento e a regulamentação turística pode haver degradação dos elementos físicos, sociais e culturais, que demais de constituírem a base fundante da atividade turística, são prerrogativas para a patrimonialização.

Aliar patrimonialização e turismo e ainda gerar um desenvolvimento sustentável para a população local requer a articulação das esferas culturais, políticas e econômicas, tanto no âmbito dos desenhos institucionais e de coordenação de políticas de regulação, quanto no da organização social e identitária do grupo. É possível observar que o saber local aliado aos projetos mencionados e às paisagens naturais geram um ambiente propício ao tema do desenvolvimento sustentável entre os Kalunga. Esses atributos locais são mencionados pelos turistas, como sendo atrativos para a escolha do destino

turístico, em uma pesquisa realizada pelo “Observatório para o Turismo Sustentável” do CET/UnB.

Segundo esta pesquisa, os visitantes são motivados a se deslocarem até cidade de Cavalcante por várias razões, a saber: ambiente despoluído; contato com a natureza; ambiente calmo e tranquilo; simpatia da população local; acesso a região; história e cultura local/regional; infraestrutura de apoio (bancos, lojas, serviços); boa informação turística; sinalização/facilidades para encontrar os atrativos; qualidade das trilhas; oportunidade de conhecer pessoas; convívio; variedade de atrativos; vida noturna animada; oferta de atividades para crianças e adultos.

Os visitantes em sua maioria são do Distrito Federal (41%), Goiás (25%), São Paulo (12%) e Minas Gerais (7%). A pesquisa registrou também turistas estrangeiros oriundos da Itália, Espanha, Canadá, Japão. Colômbia, República Dominicana. Grande parte encontra-se na faixa de 21 a 40 anos.

Esse estudo demonstrou que o povoado Kalunga recebe 10,37 % dos turistas que vêm ao município de Cavalcante, sendo os atrativos naturais dessa região os mais visitados (vide Tabela 4). Em destaque, cinco dos dez atrativos elencados referem-se à comunidade do Engenho II.

Tabela 8 - Ranking de visitação por locais, em Cavalcante

LOCALIDADE	VISTIAS (%)
1° Povoado Kalunga (Engenho II)	10,37%
2° Cachoeira Santa Bárbara (Engenho II)	10,09%
3° Rio das Almas	10,04%
4° Cachoeira Capivara 1 (Engenho II)	8,75%
5° Fazenda Veredas	8,33%
6° Rio da Prata (Kalunga)	7,66%
7° Cachoeira Poço Encantado	6,18%
8° Lavapés	5,18%
9° Vale das Araras	4,71%
10° Cachoeira Capivara 2 (Engenho II)	3,71%

Fonte: Observatório para o Turismo Sustentável (CET/UnB, 2008)

O turismo solidário também é um novo segmento turístico que tem atuado dentro do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O objetivo é aliar turismo e trabalho voluntário pelo combate à desigualdade social. Um projeto é elaborado para permitir a união de pessoas físicas ou jurídicas dispostas a conhecer de perto a realidade de famílias e comunidades que vivem numa região com atrativos turísticos, com o desígnio de colaborar na melhoria da qualidade de vida e no desenvolvimento humano e social comunitário (TRAVESSIA ECOTURISMO, 2009).

O Turismo Solidário é, então, definido como o conjunto integrado de serviço voluntário para um local, incluindo seus moradores e ambiente, além dos elementos tradicionais do turismo, como artes, cultura, tradição, lazer, história, geografia, daquela localidade. Aqui, os visitantes podem oferecer diferentes tipos de ajuda, conforme suas possibilidades, tais como serviços sociais e/ou de doações. Em contrapartida os visitantes desfrutam do contato com a natureza e aprendem sobre os costumes e a vida simples da comunidade.

O Turismo Solidário, segundo seus realizadores, é uma excelente forma de integração entre os turistas voluntários e as comunidades, onde ambos têm a oportunidade de ensinar e aprender. A comunidade Kalunga participou pela primeira vez desse esforço em 2008, com a parceria da Travessia Ecoturismo com diversos grupos. Dentre as ações estão:

Tabela 9 - Ações desenvolvidas pela Travessia Ecoturismo no município de Cavalcante, Goiás.

Ações / Ano	Parceiros	Objetivos
Escola do Engenho II / 2008	grupo Bob More	Construção com capacidade para 70 estudantes
Posto de Saúde do Engenho II / 2008	<i>Simply Health</i>	Construção de infraestrutura básica
Planejamento Estratégico da Associação Kalunga / 2008	Instituto HSBC de Solidariedade e a <i>Next Generation</i>	Capacitar profissionais e planejar as atividades a serem desenvolvidas.
Seminário de Ecoturismo Kalunga / 2009	Instituto HSBC de Solidariedade, Goiás Turismo e Prefeitura de Cavalcante	Discutir as potencialidades e atuações frente à atividade.
Posto de Saúde do Engenho II / 2009	Grupo Venturas & Aventuras	Equipagem do posto
Kits para Guias Kalunga / 2011	Associação de Condutores de Visitantes Quilombo Kalunga e Instituto HSBC de Solidariedade	Distribuição de 70 kits contendo mochila, cantil, <i>rescue bag</i> , apito, colete salva-vidas, kit primeiro socorros e camiseta de guia da associação.

FONTE: Travessia Ecoturismo, 2009

Essas referidas ações contribuíram para a organização turística da região do Engenho II que dispõe agora de infraestrutura básica para recepção dos turistas. Além da associação de guias, devidamente equipados e capacitados, o povoado do Engenho II conta com quatro restaurantes (de Seu Cirilo, de Seu Cesário, de Januária e de Lucinha), um Camping (“da Bel”) regularizado e em permanente funcionamento.

Os pacotes turísticos incluem recepção na casa de uma das lideranças da comunidade “seu Cirilo”, caminhada e visita a cânions (Ave Maria, Capivara) cachoeiras (Santa Bárbara, Capivara, Candaru), com direito a banho e mergulho livre,

almoço tradicional com suco de frutas do cerrado, Cavalgada com montaria Kalunga (burros) e piquenique.

2.7.1 – O Engenho II

O povoado do Engenho II tem um caráter específico em relação aos outros 61 povoados da comunidade, pois forma uma vila¹³⁸, onde as casas são próximas umas das outras, permitindo que os laços sociais se estendam para além do limite domiciliar. Essa particularidade em relação aos demais povoados decorre do fato de que o povoado se consolida em meados da década de 1960, quando as primeiras famílias se estabeleceram por lá. A região era um conhecido ponto de apoio para os viajantes que vinham e iam dos Vaões para Cavalcante.

Como o contexto sócio-histórico diferia daquele que originou o restante da comunidade, os motivos para as casas afastadas já não existiam. Não era tão necessário mais se fazer invisível. Com o passar do tempo, algumas famílias foram ficando e alocando suas roças nos pés dos morros dessa região. Como consequência nessa região a distinção em relação à propriedade territorial se faz sob bases distintas daquela que ocorre nos demais povoados do Vão do Moleque. Lá os criadores de gado, não tentam se afirmar enquanto legítimos proprietários de terra com base em uma descendência branca, uma vez que o contexto de ocupação territorial do Brasil pro período já admitia a ocupação via usucapião. Logo, as distinções entre criadores de gado e agricultores, bem como entre “negros de verdade” e “donos da terra” são menores nesse povoado.

Essas particularidades do Engenho II tem afinidades eletivas com a etnicização, já que o peso da negritude em relação a posse territorial já não tinha mais tanto peso quanto no contexto de ocupação colonial, como ocorre em outras regiões do Vão do Moleque. Nesse ambiente os laços comunitários são vivenciados com mais veemência ensejando uma maior organização local e planejamento das atividades turísticas, como encomenda do almoço, disponibilização de guias, animais e equipamentos, socorro médico, entre outras possibilidades. A proximidade com a zona urbana de Cavalcante também se torna um trunfo para o escoamento de políticas e ações visando a economia solidária e a permacultura. Para além dessa posição estratégica, o local possui

¹³⁸ Não existem vilas nos demais povoados as residências estão localizadas entre 500 metros a 2 km de distância umas das outras MARINHO (2008).

cachoeiras exuberantes, algumas com águas límpidas em tons azulados, cânions e paisagens vivazes de cerrado nativo.

O Etnoturismo, então, se mostra uma solução viável para os moradores da comunidade Kalunga, mas as demais regiões deparam-se com inúmeros entraves. Por isso, grande parte do Sítio continua pouco conhecido e explorado pelo turismo. Além das ameaças já citadas, inúmeros são os fatores que contribuem para falta de sucesso dessa atividade, dentre eles: longas distâncias – algumas localidades ficam a 6 horas de caminhão em estrada de terra, que pode estar impossibilitada de trafegar por causa das cheias dos rios, na época das chuvas, ou pelos buracos causados por esta; desconforto das viagens e acomodações; falta de infraestrutura para recepção dos turistas como trilhas, guias, hospedagem, transporte; despreparo e desinteresse dos moradores; fraco vínculo associativo ocasionado, entre outros, pela dificuldade de comunicação entre os moradores, já que as residências ficam distantes uma das outras; carência de informações e ausência de conhecimento em relação a trâmites burocráticos e recepção dos turistas. Ou seja, não há uma organização turística em todas as localidades do Sítio.

A falta de democratização também impera sob a distribuição dos recursos, ações e políticas, tanto entre os moradores, quanto entre os implementadores que deixam a cargo das lideranças. Por sua vez, as famílias das lideranças pelo acesso privilegiado às informações, advindo do contato direto com políticos locais, turistas, empresários, acadêmicos, implementadores, pesquisadores e diversos outros profissionais escoam grande parte dos investimentos para si. O fato é que o maior manejo com “os de fora” possibilita um maior controle e destino aos recursos investidos na comunidade, e ao mesmo tempo, essa posição privilegiada gera reconhecimento por parte dos demais moradores que passam a vê-lo como uma figura carismática, nos termos de Weber (1991).

No Engenho II há uma centralização das decisões na figura de “Seu Cirilo”, que é também presidente da Associação Quilombola Kalunga, e seus filhos, como podemos ver pela sua popularidade na mídia e na internet. Por sua disposição em representar a comunidade e em lidar com os visitantes e turistas, se tornou o pioneiro na coordenação da atividade turística, até os dias atuais, mesmo existindo uma associação de guias é ele quem administra os guias e suas diárias, além de possuir um restaurante local, animais para aluguel, *camping*, um pequeno mercado, dentre outros. É sua responsabilidade também delimitar o tamanho dos lotes de cada família moradora desse povoado, há

denúncias que indicam que sua atuação tem concedido privilégios a seus membros familiares.

Apesar das contradições aparentes, as lideranças Kalunga do Engenho sabem que o lazer e o turismo constituem novas formas de mercadoria, atividades geradoras de lucro. Mas, não é só. Se analisássemos o turismo apenas pela óptica do consumo do espaço, o exame seria reducionista. Assim, para a atividade etnoturística a emancipação se torna necessária, já que seu objetivo, além de ampliar a geração de renda, é atuar como elemento de ligação de mundo e culturas distintas. Nessa perspectiva a “aculturação”, falta de organização e coesão do grupo desvalorizaria o local.

É possível compreender, então, porque o turismo se estabeleceu com mais ênfase no povoado do Engenho II. A região conseguiu formar uma liderança interessada e organizada, marcada pelo carisma, gerido pelo respeito e pela tradição, mesmo que hierarquizadora e que consegue aderir melhor à etnicização, já que o peso da negritude era mais leve diante da possibilidade de ocupação do território por outras vias que não o vínculo com um legítimo proprietário branco, como ocorria no período colonial. A região conta com representantes em diversas posições sociais, na câmara dos vereadores municipal, na secretaria municipal e estadual de Políticas Públicas e Igualdade Racial, além de professoras das escolas, advogados, enfermeiras e empresários, entre outros profissionais.

Essa articulação permitiu que a comunidade desenvolvesse a capacidade de construir e implementar projetos e ações. Algumas iniciativas podem ser detectadas, como o projeto de Apoio aos Festejos da Comunidade Kalunga, em parceria com a UFG e o Ministério da Cultura, que contou com a confecção de roupas, acessórios e instrumentos para os foliões do Festejo, e para as dançarinas e dançarinos de Sussa e Congada, além do Encontro Kalunga e o próprio Kalunga Sustentável, que oficialmente é uma iniciativa da AQK. Tais eventos possibilitaram articulações entre as comunidades quilombolas do Estado de Goiás e buscou fortalecer e ampliar parcerias nacionais e internacionais, além da autoafirmação da identidade dos quilombolas e do reconhecimento da importância dos Kalunga para a história local.

Diversas ações voltadas para o etnodesenvolvimento e a valorização cultural podem ser encontradas em toda comunidade. O povoado do Engenho II por sua posição e características estratégicas se tornou alvo central da maioria dessas ações. O intuito delas, como vimos, é criar condições para que os moradores adquiram autonomia e capacidade organizativa e possam gerir e dar continuidade às iniciativas implementadas

pelo governo e pela sociedade civil como um todo, até que possam ser os proponentes e até os implementadores de ações. A maioria desses cursos intenta destacar o sentido de identidade cultural; resgatar a memória, as técnicas e a tradição dos antepassados; agenciar a coesão do grupo; promover a valorização e o reconhecimento da importância de seu modo de vida.

Vê-se, desse modo, que a valorização e organização local possibilitaram a formação de um novo mercado, cuja essência está na reatualização do passado no presente, no que se convencionou chamar de economia criativa. O foco do interesse por essa forma de vida que um dia se fez extinta passa a ser consumida com nostalgia e romantismo pelos visitantes, motivados pela carência e ausência dessa ruralidade autêntica na rotina ultratecnológica das cidades.

2.8 – IDENTIDADE ÉTNICA

Como pudemos ver com os conflitos conceituais, morais e jurídicos que cerceiam o estabelecimento das diretrizes para o reconhecimento quilombola e como salienta Pacheco Oliveira (OLIVEIRA J. P., 1999, p. 35) “o contexto inter-societário no qual se constituem os grupos étnicos” não é abstrato e genérico, mas sim um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado-nação em comunhão com as exigências de mercado e o envolvimento comunitário e familiar. Todos esses âmbitos da vida social circundam o território, que deve ser tomado como a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas nesse contexto rural e mesmo urbano.

Para os Kalunga a terra tem uma importância fundamental, não só de sobrevivência, como também a respeito da constituição da identidade desse povo, esse é o ponto em comum nos discursos de todos e todas. O território é aqui compreendido segundo as acepções de Correia de Andrade (1994), que o conceitua a partir da forma de apropriação de um determinado espaço, por um grupo social – que o transforma pelo uso que lhe destina, e imprime identidades dessa mesma comunidade. É o uso do território e não o território em si mesmo, que faz dele objeto de análise social, o território em questão é o território usado, simbolizado (SANTOS, 2002).

No caso dos Kalunga, como em outras comunidades quilombolas, o território pode ser entendido como uma área demarcada por uma coletividade onde exerce o seu poder. A territorialidade reflete o multidimensionamento do “vivido” territorial pelos membros de

uma coletividade, pela sociedade em geral. As pessoas vivem ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivas. O que faz com que o território passe a constituir uma identidade, não em si mesma, mas na coletividade que nele vive e produz. A exemplo, dessa dinâmica em comunidades quilombolas, podemos citar¹³⁹, o Quilombo Praia Grande em Iporanga – São Paulo, que devido a um processo de territorialização construiu uma territorialidade profundamente ligada ao lugar que habita, sendo a identidade do grupo e a terra entrelaçadas de tal forma que ela (a terra) passa a ser num determinado momento uma extensão do grupo familiar, como no caso Kalunga; ou o quilombo Brotas em Itatiba –SP, onde a identidade foi construída tendo como elemento intermediário a religião que possibilitou a elaboração de uma identificação da comunidade com seu território.

O espaço da territorialidade como suporte da identidade comporta, então, duas dimensões: a acepção da formação social e política, que no Brasil passou do embranquecimento, pela invisibilização e miscigenação, para a etnicização, pela pluralidade e diversidade cultural; e a produção coletiva do espaço, baseada numa agricultura de subsistência comunal dinâmica cuja base são as relações de parentesco, que cada vez mais tem se centrado em torno da narrativa étnica Kalunga. A partir do encontro de sentidos entre essas dimensões, o território da comunidade Kalunga se torna produto de práticas sociais e políticas e é constituído por um conjunto de regras e códigos, normas e disposições instituídas pelo sistema de representação vigente no grupo, que dinamiza e fornece um status específico para a população que o habita.

É nesse sentido estrutural que o governo e seus órgãos exercem um papel fundamental não só de mantenedor da ordem, exercendo um papel de árbitro de conflitos, como também de mediador e vetor de políticas, não só para a demarcação de terras e ampliação da cidadania, que visam acesso a educação, a saúde, a infraestrutura, mas também para o reconhecimento étnico, para a valorização étnica e cultural, para a conscientização do valor da terra, da negritude, da cultura, da identidade Kalunga, fatores que possibilitam maior coesão do grupo enquanto comunidade e a manutenção de seu estilo de vida, enquanto elemento fundamental para a satisfação ética e moral da dignidade humana dessa população, na perspectiva comunitarista de Taylor.

¹³⁹ Ver: GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. Cultura, Território e Etnodesenvolvimento: A Política Pública de Desenvolvimento das Comunidades Remanescentes de quilombo no Estado de São Paulo. Anais do III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira, 11 a 15 de novembro de 2005, retirado de: <http://www2.fct.unesp.br/agraria/Trabalhos/Artigos/Rose%20Leine%20Bertaco%20Giacomini.pdf> em 25 de julho de 2007 às 16:00.

Assim, apenas formalizar tais comunidades, deixando a seu turno a atribuição a uma identidade secularmente perseguida, sepultada e descredenciada pela política, pelo mercado, pela ideologia, como requer a postura multicultural liberal do governo, parece não ser suficiente, reforçando a postura comunitarista e culturalista, do movimento negro.

A reflexão de Ivo Fonseca e Lucilene, assim como os próprios termos da etnicização Kalunga, indica que o conhecimento, ou seja, o conteúdo para nossas emoções e consciência, se estabelece pelas relações de poder travadas entre os agentes que dominam o campo, e portanto, estabelecem em grande medida, as diretrizes a serem seguidas, contra os agentes com pretensão à dominação, que buscam subverter essas diretrizes em suas ações, discursos e sentimentos, embora persigam os mesmos alvos e prêmios. O movimento negro ao subjetivar-se sustenta uma visão pré-paradoxal, que visa subverter o discurso ortodoxo sobre a democracia racial e sobre as diretrizes de embranquecimento. Esse discurso herético ao longo da constituição do campo étnico-quilombola se estabelece como a própria *doxa* do grupo, alterando o status do movimento, que se institucionaliza na figura da FCP em 1989.

Tal legitimação empodera o discurso produzido por tal grupo que passa não só a produzir suas próprias diretrizes, como se mune de estratégias para a distribuição desse capital étnico-racial, cujo foco recaiu sobre as comunidades rurais e tradicionais. A nova posição desses negros brasileiros dentro do campo lhes conferem legitimidade e *status*, tornando seu capital simbólico desejável àqueles que querem se beneficiar pelos direitos e benefícios que o novo discurso e espaço de vocalização do reconhecimento quilombola lhes conferem, e àqueles que se identificam de algum modo com esses novos dominantes do discurso étnico-quilombola, pela via da cor, ou como preferem alguns, da “raça” (agora um capital valorizado).

Desse modo, o discurso da negritude passa, cada vez mais, a figurar papel central na consciência desses indivíduos. Em 2004, mesmo no discurso das lideranças, aparecia as estratégias de embranquecimento, a etnicização era performatizada com receio, de forma superficial e provisória, apenas aqueles à frente da associação se mostravam mais capacitados para levantar a bandeira identitária quilombola. Agora em 2012, muitos deles já se revezaram no comando da Associação, a participação frequente em fóruns de acesso ao discurso étnico-quilombola já oferece segurança e naturalidade em relação a constatação de ser negro, de ser quilombola, sobre suas raízes africanas e

sobre a opressão sofrida durante a escravização colonial, que se arrastou pela negligência política e pela discriminação e preconceito cotidianos.

Assim, a identidade Kalunga passa a se tornar foco da atenção e da motivação, abrindo possibilidades para o desenvolvimento de novas disposições para as ações, pensamentos e sentimentos, mesmo que de forma inconsciente. A eleição das diretrizes ocorre por processos internos, de acordo com o potencial mimético e das disposições internalizadas pelos indivíduos ao longo de sua existência, à medida que esse saber se estabelece enquanto memória.

A partir da observação ocorre o aprendizado, mas sua perpetuação e grau de importância na memória dependem das afinidades entre os sentidos do *habitus* dos agentes observadores, que envolve suas *illusio*, e do potencial mimético das diretrizes emitidas nos discursos, gestos e ações dos atores detentores de títulos, privilégios, esforços, posição e status, alcançados devido ao saber específico que detêm. Muitas vezes, como ocorre na maior parte dos dominantes do Brasil, essa autoridade simbólica, no entanto, pode restringir-se ao carisma ou à tradição, nos termos de Weber (1991), muito mais do que uma dominação racional-legal, como vimos com os critérios de escolha sobre as razões em participar das oficinas, ou escolher políticos.

Tampouco tal modulação epigenética se restringe à dominação exclusivamente ideológica, uma vez que tendemos a optar por aquilo que será mais apreciado do ponto de vista do contexto onde se situa o processo de nossa existência, sendo o afeto, a intimidade, a familiaridade, e o hábito elementos tão ou mais pontuais que o cálculo racional, na delimitação da motivação, que orientam a dominação. Apesar do cálculo do embranquecimento, inspirado pela posse territorial, se sobrepor a identidade racial ou negra em um primeiro momento, as afinidades do estilo de vida orientadas pelas trajetórias em comum não conseguem se sobrepor ao sentido de comunidade ao grupo. Por isso, as distinções entre “donos da terra” e “negros de verdade” não são fundamentais para além da reafirmação da legitimidade territorial.

Assim, não há uma pepita de autenticidade inata¹⁴⁰, como quer os naturalistas, ou uma metafísica transcendental, como quer os idealistas, dentro de cada um de nós,

¹⁴⁰ Esse ideal retoma o sentido moderno de identidade individual, que surgiu no final do século XVIII, como encontrados nas acepções de Rousseau e Herder, onde o sagrado e o divino não mais imperam a “salvação”, o bem-estar, se dá pela recuperação do contato moral autêntico comigo mesmo, valorizando o ser verdadeiro com meus sentimentos e para com minha maneira de ser, onde a autenticidade, como nos elucida Trilling (1972) baliza a minha compreensão do bem ou mal, do certo e do errado. No entanto, aqui compreendemos que essa mônada é sócio-afetivamente constituído, por processos epigenéticos, que permitem a aprendizagem pela mimesis, de forma nada metafísica.

esperando para ser afluída ou lapidada, tampouco, a racionalidade, vista como hipóstase de algo supremo e superior, é a única reguladora de nossas condutas, pensamentos e formas de expressão, gerando condutas estritamente regulares, sendo toda diferença e diversidade uma anomalia. A diversidade e a identidade são a regra, e é nesse jogo de subjetividades eletivas que se formam as condutas e as práticas do dia a dia.

De modo que aquilo que lembramos e esquecemos, ou seja, o conteúdo de nossa memória é socialmente delimitado, composto por um microcosmo que reúne as relações de forças resultantes das lutas internas, as estratégias postas em prática e as pressões externas a esse campo. Nesse espaço a luta é pelo poder de ditar as regras, os critérios, as diretrizes e as classificações que serão referência para as escolhas cotidianas dos seus integrantes. No caso da comunidade Kalunga, fica explícito que o cálculo utilitarista sobre a identidade recai sobre os interesses da posse territorial, mas em outros âmbitos da vida, é o afeto, o carisma, a tradição que exora o potencial mimético identitário.

Não é à toa, já num ambiente de multiculturalismo, que a partir do convite de Dona Ester para a participação nas oficinas, o compromisso foi honrado e lembrado pelos moradores, enquanto que sem sua influência carismática fora esquecido. Antes da autonomia local, quem exercia esse tipo de liderança comumente era homem e embranquecido, como percebemos pelo perfil da maioria daqueles indicados como sendo parte da liderança local. Em grande medida, estes são os criadores de gado, que se autointitulam “donos da terra”, em detrimento aos “negros de verdade”, especialmente no Vão do Moleque, onde a estratégia do embranquecimento era mais escancaradamente utilizada. Logo, os emblemas da identidade eram geridos mimeticamente por essas diretrizes, o que justifica o esquecimento da negritude, antes do reconhecimento.

Isso quer dizer que, a relação de interdependência entre a sociedade inclusiva e o contingente negro brasileiro, desde o período colonial, influencia a autoimagem e a autorrepresentação dos indivíduos Kalunga, constituindo disposições importantes de seu *habitus*, que podem ser percebidas, entre outros, pelo discurso do embranquecimento, acima citado. Os “superiores”, escravizadores colonos inculcavam nos “inferiores” negros escravizados uma sensação de inferioridade e de falta de virtudes e assim alimentavam em si uma autoimagem de superioridade, reafirmando sua identidade como melhores. Esse processo é semelhante também ao que Elias e Scotson (2000), narram no caso dos moradores de Winston Parva, que se hierarquizavam entre estabelecidos e *outsiders*, no

qual a fofoca se tornava o principal catalisador do estabelecimento de estigmas e estimas.

No caso, da hierarquia racial no Brasil, a cor se torna um diacrítico da não europeização, da primitividade e da situação periférica desses indivíduos, como diz Jessé Souza (2000). Mas, esse atributo se torna um marcador fundamental para muitos indivíduos, uma vez que sustenta a violência física, moral, material, simbólica e a privação de direitos básicos, que marcam a falta de reconhecimento ou falso reconhecimento, de que fala Taylor (1998). Logo, a negritude se estabelece como forma de convencimento da inferioridade, como vimos, e como não pode ser apagada, embora não mencionada e ocultada, funciona como elemento de constrangimento de limites e de possibilidades, peso que os demais brasileiros “comuns” das classes menos abastadas não possuíam.

Logo, para além dos critérios hierarquizantes e homogeneizadores do mercado competitivo, baseado na ideologia do desempenho e da meritocracia, os afrodescendentes ainda lidavam com a hierarquia moral racista, não só nas oportunidades de vida, mas também para a constituição de sua identidade, mesmo que esta passe a se expressar pela negação de si, como representa as estratégias de embranquecimento, próprias às situações de falso reconhecimento, como salienta Taylor (1998).

Esse antagonismo de padrões entre “brancos e negros”, no entanto, ocorre de forma pouco essencialista e muito sutil, uma vez que reflete uma conjuntura social, que supostamente findaria com a abolição, como se acreditou com a crença do paraíso racial, que inspirou a crença no sincretismo da mestiçagem. No entanto, posteriormente ao período colonial, podemos compreender que a falta de políticas de reconhecimento e de integração da população negra à sociedade inclusiva, como reflexo da democracia racial, é um continuísmo dessa relação “superior x inferior”, que perpetuou o discurso do embranquecimento entre os Kalunga.

No entanto, a percepção de uma rede da qual estavam excluídos permitiu que, a partir dela, novas configurações fossem elaboradas, como as várias comunidades quilombolas, entre elas a Kalunga, que perpetuou um modo próprio de ser e de se organizar, e que agora reivindicam um lugar na sociedade, a partir dessa organização identitária étnica, configurando uma nova estratégia de sobrevivência baseada agora na etnicização.

Assim, percebemos que vários sentidos se somam na reconfiguração identitária dessas comunidades, isso porque cada agente estabelece um comando nesse processo, pois são estruturados por essa composição e a estruturam, à medida que a objetivam (ou não). Por isso, a partir do contato com o movimento negro urbano e rural, via sindicatos e associações, que disseminou, junto aos intelectuais e ONGs que lá foram pesquisar a nova abertura para os afrodescendentes, ocorreu a percepção de uma rede da qual estavam excluídos, agora designada pelo termo quilombola. Essa conscientização e contato com um universo sócio-simbólico que valoriza e reconhece a importância de seus semelhantes, permitiu que, a partir dessa rede e dessa reflexividade, novas configurações fossem reconhecidas e reelaboradas, como as várias comunidades tradicionais do Brasil, que passam a assumir uma identidade própria, fundamentada no seu modo próprio de ser, pensar, sentir e de se organizar.

Esses saberes internalizados ao longo da experiência individual são obtidos e produzidos coletivamente, e ajudam a identificar os bônus e os ônus de determinadas crenças e condutas, sendo ainda distribuídas segundo o arbítrio das posições ocupadas por cada um, sempre de forma diferenciada. As estratégias de reprodução ou conservação do campo podem indicar a sua estrutura de saberes, assim, como o embranquecimento e a democracia racial refletem o racismo, a discriminação e os preconceitos da sociedade brasileira; a etnicização, reflete a abertura ao multiculturalismo comunitário e essencialista.

Assim, podemos compreender que os alvos e prêmios estabelecidos, ou seja, o reconhecimento e um pacote de direitos, especialmente o direito à terra, são almejados por essa população desde sua constituição, o que permite que o preço de se jogar esse jogo (*illusio*), a “eticização”, seja realizável e até mesmo desejável, já que ao recrutar o passado de escravidão transforma um estigma, um fardo, em símbolo identitário e fonte de orgulho e aceitação.

Esse novo momento propicia segurança ontológica a essa coletividade, que passa a ser incluída moralmente. Esse reconhecimento satisfaz fundamentalmente o sistema emocional desses indivíduos, gerando e acionando a vontade em ser quilombola e em levantar a bandeira identitária, como podemos ver com o discurso de Ivo Fonseca e de outros quilombolas, como Lucilene, que encabeçam projetos e ações que visam ampliar a cidadania do grupo.

Assim, mesmo distante da realidade prática e discursiva desses agentes, em um primeiro momento, a matriz colonial ressaltada no aparato institucional de

reconhecimento quilombola da atualidade, sempre esteve inscrita em seu *habitus*, embutida enquanto disposição mimética. Já que, os traços da identidade grupal constituem uma camada do *habitus* social encravada muito profunda e firmemente na estrutura de personalidade do indivíduo. Como afirma Elias (1998) as pessoas estão ligadas a sentimentos de identidade em unidades de sobrevivência específicas, como vemos com a identidade Kalunga, e apresentam uma grande propensão para projetar nelas parte de suas autoestimas (p. 15).

A coesão do grupo ao longo de gerações de indivíduos pela passagem de um processo grupal é proveniente do acúmulo de um “estoque” de lembranças, histórias, afetos, simpatias e aversões comuns. Onde a opinião de indivíduos coesos – como as lideranças Kalunga e mesmo dos dominantes do campo étnico–quilombola, tais como fazendeiros, acadêmicos, pesquisadores, juristas, políticos, entre outros – influencia os próprios membros desse grupo e é capaz de orientar sensações, sentimentos e atitudes.

Segundo Elias (2000), essa opinião funciona como a consciência da própria pessoa, refletindo as disposições miméticas de aprendizagem humana, que é acionada especialmente pelo medo e pelo afeto, como vimos. O que implica que a autoimagem e a autoestima de um indivíduo estão ligadas ao que os outros membros do grupo pensam dele. Tanto o crédito quanto o descrédito coletivo tem alicerces profundos na estrutura de personalidade e, portanto, na identidade, daí a eficácia da fofoca na reprodução das desigualdades sociais. Afinal, nenhuma estrutura social ou ideologia perdura se não proporcionar aos agentes a possibilidade de encontrarem um sentido em suas práticas dentro das significações sociais instituídas, em sua rede intrincada de relações complementares e contraditórias, condicionando a existência de campos variados, como o étnico–quilombola.

CAPÍTULO 3

IDENTIDADE, CONSUMO E SUBJETIVIDADE

A formação da identidade demonstra a importância dos elementos intersubjetivos na fundação e na realização do eu durante o processo interativo com o outro. Assim, a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas e emocionais, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no percurso de interações com membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais, quando ocorre a fricção étnica.

A própria capacidade de um indivíduo de se pensar como indivíduo e de definir as qualificações desta individualidade é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais. Mesmo a astúcia, a inteligência, o charme, a perspicácia e a cobiça são características sociais e morais importantes que, apesar de individuais como promulga Appiah (1998), podem ser estrangidas ou ampliadas de acordo com o espaço que cada identidade coletiva possui e como ela intersecciona com a individualidade, contrariando esse crítico do multiculturalismo.

A identidade é, assim, criada dialogicamente com nossas relações e com os outros, na medida em que os sentimentos ganham forma e sentido, o que permite a relação entre identidade e reconhecimento, não devendo existir, desse modo, dicotomia entre indivíduos atômicos e sociais, conciliando o humanismo com o estruturalismo. Logo, o indivíduo Kalunga, além das contingências e dotes existenciais de sua “personalidade aberta”, é compreendido necessariamente vinculado às cadeias de interdependência das quais ele faz parte, que inclui, como vimos, disposições duradouras relacionadas a situação do negro na sociedade brasileira desde os tempos da escravidão, essa conjuntura histórica, somada as especificidades organizacionais do modo de vida desenvolvido no território que ocupam, é que possuem os segredos dos potenciais miméticos acionados durante a modulação epigenética de sua subjetividade, portanto, identidade e reflexividade. Nesse capítulo buscaremos visualizar o impacto dessa construção identitária para a comunidade Kalunga e como ela se expressa em suas opções e redes de consumo.

3.1 – A REPERCURSÃO DA ETNICIZAÇÃO

A autoatribuição identitária ao ícone quilombola, como requer a perspectiva liberal, só ocorre após a ressemantização das narrativas míticas e legitimadoras dos grupos que sustentam territorialidades específicas, sendo que esse rótulo quilombola na atualidade refere-se mais à capacidade de mobilização coletiva para negar o estigma historicamente construído em torno da afrodescendência, encampando a reivindicação de ampliação de cidadania, do que realmente o que os grupos foram no passado. Assim, a identidade quilombola se torna um ícone de sobrevivência, após as diversas reestruturações que influenciaram de forma significativa a estrutura de saber e o sistema do medo das comunidades rurais, bem como os comandos a serem seguidos pelos agentes pertencentes a esse campo, levando ao que denomino de “eticização”.

Isso porque, para além da visão tradicional, liberal, comunitarista e culturalista, as ações e as representações dos indivíduos vinculam-se a um acúmulo de saber e a um universo sócio-simbólico proveniente tanto das experiências pessoais, como dos conhecimentos de indivíduos interdependentes que os antecederam e que configuraram uma determinada matriz não planejada, uma vez que a realidade ultrapassa a compilação e a estruturação racional-cognitiva, e envolve as dinâmicas inconscientes do sistema emocional, possibilitando a diversidade e a identidade.

Logo, essa dinâmica incessante de conformação e reestruturação étnica não se limitam às possibilidades ontológicas do indivíduo racionalista, típico das abordagens interacionistas como a de Barth (1969) e também presente no arcabouço liberal que enfatiza uma autonomia dos indivíduos frente às escolhas da vida. Nessas perspectivas de caráter utilitarista próprio ao *homo economicus* tais escolhas seriam avaliadas, calculadas, maximizadas, sempre optando e escolhendo, negociando os custos e benefícios de cada um de seus atos, sem se preocupar com os condicionamentos sociais, estruturais ou psíquicos. Nesse ponto de vista, a sociedade estaria na mente dos indivíduos de forma concreta, na forma de objetivos, metas, valores, necessidades, expectativas, seria a própria organização social a causa da estrutura social.

Apesar de rejeitar essa postura racionalista como observamos pelas conclusões da seção 1, entendo como na perspectiva interacionista, como a de Barth (1969), que o processo de socialização seja negociado, mas de forma eletiva e não meramente funcionalista. Logo, tais ‘escolhas’ ocorrem especialmente em função de disposições miméticas, afetivas e pulsionais inconscientes, sendo o improvisado e o acaso

fundamentais em sua constituição, em detrimento do cálculo racional e consciente constante. Como vimos, é provável que tais instâncias, volitiva e racional, oscilem na atuação do indivíduo, um sendo despertado pelo outro, mas com precedência ontológica na volição.

É dessa forma que a socialização ultrapassa o próprio vínculo social, incluindo os sentidos e os valores que as pessoas atribuem às situações, às outras pessoas, aos objetos e aos bens. Essa interação multidimensional entre esses marcadores sociais possibilita a formação de ambientes entre as pessoas, constituindo um sistema vivo de informações e saberes, que conformam processos de significação, cujas fronteiras são construídas ou dissolvidas fundamentalmente pelos bens, uma vez que são necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura, já que se consome para o outro, como já apontam Mary Douglas e Byron Isherwood (2004) em *O Mundo dos Bens*, quando propõem uma aliança entre cultura e economia.

Os resultados, portanto, são múltiplos e muitas vezes díspares, porque embora hajam momentos em que os atores sociais sejam agentes ativos da elaboração de esquemas interpretativos, análises e categorias, esses momentos não constituem uma regra homogênea e fixa, uma vez que a forma ou a intensidade do processamento das informações não são definitivas ou apriorísticas. O significado atribuído pelo participante ainda não é um dado em si, mas é negociado em função do evento, do contexto e da situação, como querem os interacionistas, e mesmo Mary Douglas, apesar de sua filiação durkheimiana.

No entanto, para além do paradigma utilitarista sobre a atuação do ator racional, presente em ambos, essa produção de significados tem como base, um arcabouço de disposições e potencialidades miméticas, que resultam das interações epigenéticas cerebrais, envolvendo tanto o sistema emocional (pulsional) quanto o racional (cognitivo), ao mesmo tempo em que são moldadas e remodeladas pelas contingências socioculturais, políticas e econômicas, como percebemos pela dinâmica da etnogênese Kalunga.

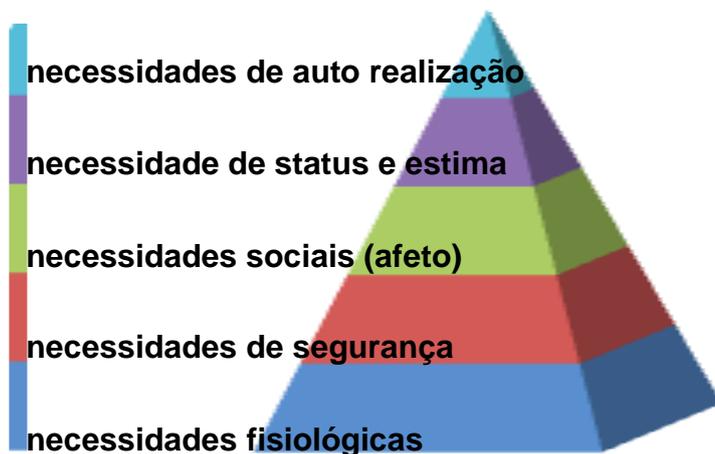
Assim, é preciso ultrapassar a ideia de que a análise da identidade étnica se dá por meio da interpretação das impressões dos sinais diacríticos pelos agentes em interação, como fazem os culturalista, sejam essencialistas ou opositores, tampouco é pertinente sustentar uma perspectiva do consumo entendido em termos de necessidades físicas e básicas, para uso privado ou familiar, ora garantindo a sobrevivência ora servindo à

exibição competitiva, afinal, os indivíduos não escolhem meramente objetos e coisas, como na teoria da dádiva.

Podemos, então, nos tornar motivados ou estimulados por meio de necessidades internas e/ou externas que podem ser de caráter fisiológico e/ou psicológico, de cunho racional e/ou emotivo, segundo arbítrios culturais, religiosos, políticos ou mesmo sociais. O fato é que, seja qual for a origem do movimento, haverá sempre um aprendizado decorrente da busca pelo objeto dos desejos e/ou da necessidade do indivíduo. Segundo a teoria de Maslow (2002), em caso de frustração o indivíduo pode apresentar comportamento ilógico ou sem normalidade, além de agressividade por não poder dar vazão à insatisfação contida, ou ainda nervosismo, insônia, distúrbios circulatórios/digestivos, falta de interesse pelas tarefas ou objetivos; passividade, moral baixo, má vontade, pessimismo, resistência às modificações, insegurança, não colaboração etc.

De alguma maneira a necessidade será transferida ou compensada, como nas avaliações freudianas. Daí percebe-se que a motivação é um estado cíclico e constante na vida pessoal. A teoria de Maslow (2002) é conhecida como uma das mais importantes teorias de motivação. Para ele, as necessidades dos seres humanos obedecem a uma hierarquia, ou seja, uma escala de valores a serem transpostos.

Figura 28 - Pirâmide de Maslow



Isto significa que no momento em que o indivíduo realiza uma necessidade, surge outra em seu lugar, exigindo sempre que as pessoas busquem meios para satisfazê-las. Poucas ou nenhuma pessoa procurará reconhecimento pessoal e status se suas necessidades básicas estiverem insatisfeitas. (MASLOW, 2002). A satisfação e a

insatisfação são critérios indicativos para a consolidação do consumo, na perspectiva de Herzberg (1987). E também em outros como, McGregor (1960), com sua Teoria X e Y, que seguindo essa perspectiva, entende a realidade de forma contínua e múltipla, por isso elege dois extremos de possibilidades de indivíduos, sendo que entre eles há possibilidades diversas. Em um polo X teríamos um homem que busca a segurança, por isso, não se preocupa com o trabalho, com a moral, por não ter ambições, precisa ser dirigido e coordenado, no outro polo Y, temos um *homo faber*, que cumprirá sua autodireção e autocontrole se suas necessidades forem supridas e satisfeitas e tiver liberdade.

A perspectiva acima é mais condizente com a proposta freudiana de que a motivação seria a base para a aceitação ou negação de bens. Como afirma Gade (1980) em *marketing* esse arcabouço serve para avaliar os motivos intrapsíquicos que levam o homem ao consumo, bem como no estudo de propaganda, visando a ampla aceitação em relação a um bem ou produto. O que há de comum nessas diferentes perspectivas é que essas necessidades englobam três tipos de motivos: 1) os físicos; 2) os de interação com os outros; 3) os relacionamentos com o *self*. Os desejos mais altos da escala só serão realizados quando os que estão mais abaixo estiverem mais ou menos satisfeitos.

No entanto, para além da satisfação de necessidades e desejos, como pontua Douglas (2007)¹⁴¹

o consumidor é inerentemente um animal social, o consumidor não quer objetos para ele mesmo, mas para dividir, dar, e não só dentro da família. O maquinário da teorização e medição econômica foi criado para a ideia de que o consumo é uma atividade de indivíduos. A teoria está presa nessa noção. (...) A teoria deveria começar com seres inteligentes que tem o suficiente para viver e mesmo assim conseguem matar de fome alguns de seus iguais. Pobreza é uma questão de como as pessoas tratam umas às outras, e isso precisa de um enquadramento sociológico.

Dessa forma, o indivíduo deve ser encarado enquanto ser comunicativo, dependente de outros, onde o consumo estabelece o compartilhamento de um universo de nomes e classificações, assim como indica Douglas (2007). Esse conhecimento, um saber sobre produtos e serviços, é apreendido e classificado culturalmente, pelo consumo. O que implica que no universo de bens que conhece, se tiver acesso a toda informação necessária e se puder difundir suas opiniões o indivíduo não é pobre, a pobreza é medida pelo uso e pelo acesso a informação e pelo envolvimento social do indivíduo, nesse sentido.

¹⁴¹ Artigo publicado na revista Horizontes Antropológicos em 2007, fruto de uma conferência em Birbeck em 1999, para o Warwick Luxury Project, intitulado “O Mundo dos Bens, Vinte Anos Depois”.

Para Nestor Canclini (2001) em *Consumidores e Cidadãos* o consumo constrói parte da racionalidade integrativa e comunicativa de uma comunidade, o que recoloca o lugar da comunicação humana articulada com a esfera do público enquanto espaço de produção não somente de bens materiais, mas também de articulação simbólica que possibilita ao indivíduo inserir-se tanto como portador de direitos individuais, quanto como cidadão que alcançou seu lugar no mundo pelo consumo.

Mas ao contrário do que pressupõe Douglas & Isherwood (2003) e mesmo Baudrillard, em *Sociedade do Consumo* (2005) e *Sistema dos Objetos* (1989), a gestão do consumo não ocorre meramente sob um cálculo, sempre negociado visando a maximização frente a uma rede de interações e significados, que busca por isso se diferenciar. Isso porque as percepções individuais têm um referente social e moral, cuja significação existe enquanto “representação coletiva”, que não é somente comum entre um determinado conjunto de pessoas, mas é também partilhado por elas de forma que tais percepções possam se tornar a base de um entendimento entre o grupo em suas relações sociais, ou seja, quando os sinais diacríticos étnicos formam as construções de senso comum ultrapassando a noção de idiossincrasias para tratá-las como parte da cultura do povo em questão (MITCHELL, 1974).

Assim, é o modo de vida Kalunga – mesmo que constituído a partir das dinâmicas de constrangimentos oferecidos às populações afrodescendentes – e não uma origem quilombola, que sustenta sua etnicidade, sua identidade e até mesmo, sua atuação de consumidor, como afirma uma moradora de Diadema em Teresina de Goiás, de 74 anos quando indagada sobre a diferença entre eles e os de fora: “É tudo igual (...) [mas] a gente mora aqui e faz as coisa diferente, do nosso gosto, né!” [sic]. Outra moradora do Curriola nos elucida sobre esse jeito tradicional e particular de fazer as coisas: “aqui bolo, nós faiz no fogão à lenha mesmo, (risos) é só por a massa na panela e botar brasa em cima da tampa, só isso”[sic]. E continua ela, “mas bom mesmo é feijão verde, feijão de corda, aff... feito na panela de ferro, aqui no fogão, (risos)”[sic]. Em outra ocasião, outra moradora de Diadema de 29 anos afirma que ser Kalunga “é acordar cedo e fazer café no fogão à lenha” [sic].

São esses bens que oferecem a possibilidade de marcação nos rituais de consumo. Por trás desses bens materiais, escondem-se padrões de relações sociais que as constituem e são encobertas pelo consumo, que incluem o controle da inveja comunitário delimitado por Veblen (1994), mas também o estabelecimento de códigos espontâneos de solidariedade. Assim, para além da perspectiva competitiva e

individualista vemos que o consumo reestabeleceria, nessa perspectiva, a individualidade autônoma, de um lado, e a universalidade das regras por outro, que o Estado Moderno falhou em garantir e ainda abre possibilidades para que a cultura do grupo e a identidade do indivíduo se expressem e se comuniquem por meio dos bens e do consumo.

Figura 29 - Bolo já assado



Figura 30 - Feijão verde sendo cozido



Figura 32 - Bolo de Farinha de Trigo e ovos sendo assado na panela.

Figura 31 - Carne secando sob o calor do fogão à lenha



Por isso, é fundamental eliminar a visão dos agentes enquanto seres meramente manipuláveis pela mídia, pela publicidade, pelo estado, o que impede a responsabilidade da crítica social, como já afirmara Douglas (2004). Afinal, apenas pressupor sua agência sem refletir sobre os parâmetros da reflexividade recursiva desencadeada pelos múltiplos constrangimentos institucionais, estruturais, emocionais, pulsionais, culturais, é subestimar as diferenciadas formas de manutenção e execução das relações de poder. Logo, não só a pobreza seria definida pelo tipo de relacionamento do indivíduo com a informação, como afirma Douglas (2007), mas também a própria visão, emprego e

utilidade atribuída a si mesmo, aos outros, ao território e ao mundo dos bens e do consumo.

3.2 – A CARA DO CONSUMO KALUNGA: DISTINÇÃO E DIFERENCIAÇÃO

Durante a pesquisa de campo, quando ia ao Festejo de Nossa Senhora do Livramento encontrei uma Kalunga ex–moradora do Curriola, que saiu do Vão aos dez anos de idade, morou um tempo em Goiânia e há doze anos residia na Espanha, por isso, possui um sotaque espanhol bem acentuado, fazendo com que as pessoas questionem sua etnicidade Kalunga, o que a deixava irritadíssima. Sua última visita ao Vão havia sido há oito anos. Essa Kalunga me proporcionou momentos elucidativos de dinâmicas de consumo, há tanto tempo morando fora, expressa outro universo de linguagem dos bens, embora sustente usos semelhantes, demonstrando que nada tem valor em si mesmo, o valor é conferido pelos juízos humanos, que lhe conferem papel social.

A todo o momento ela introduzia algum produto seu no diálogo, com frequência mencionava a utilidade e a qualidade do mesmo e induzia os demais a experimentar, inclusive eu. Ela me fez usar touca nos cabelos e até creme antirrugas, enquanto tomávamos banho numa torneira improvisada por um dos festeiros, a céu aberto e no escuro, entre as barracas do festejo.

O interessante, no entanto, é que muitas vezes o uso conferido por ela ao produto expressa ainda os anseios do modo de vida Kalunga, e embora insira novos produtos e uma preocupação com a marca e a qualidade dos mesmos, seu uso destina-se a satisfazer as exigências estéticas locais. Por exemplo, como em todo grupo, as mulheres Kalunga (talvez pressionadas pela visão masculina) impõem objetivos a si mesmas impossíveis de serem mantidos, como de não permitir que os pés e pernas, além dos cabelos, fiquem empoeirados. Como não tem asfalto ou calçadas, em nenhum lugar perto de suas residências esse objetivo seria inalcançável não fossem algumas estratégias, como a utilização de lenços na cabeça e o costume de passar um pano úmido nas pernas, quando não podem ir ao rio ou grota para essa atividade.

A Kalunga/hispânica, no entanto, com frequência substituía o lenço por chapéus, e também utilizava um “papel higiênico umedecido”, como dizia ela, era descartável e vinha em uma embalagem de plástico, e sempre que o fazia oferecia aos demais que estavam em volta dela. Em um determinado momento, sua mãe uma senhora cerca de

80 anos, vestida tradicionalmente, de forma simples e recatada, realizava tal feito sentada em um banco de madeira dentro de seu barraco, antes de ir para a novena, enquanto Geniza fazia o mesmo em frente a ela, embora estivesse toda maquiada, com cabelos lisos, de salto alto e um lindo e estampado vestido mula–manca, ou seja, com uma manga só.

Desse modo, temos que bens diferentes se circunscrevem, no entanto num mesmo universo de linguagem, referindo–se aos mesmos papéis sociais. Desse modo, aqueles que conhecem essa linguagem conseguem identificar mesmo em bens diferentes a mesma significação. Desde o primeiro instante que vi Geniza próxima ao balcão de vendas de passagens para Cavalcante, na rodoviária de Brasília, intui que ela estava indo ao Vão, em ocasião do festejo, como eu. Acredito que pelo aprendizado etnográfico, pude perceber sua vinculação identitária, mesmo vendo–a em trajes pouco tradicionais ou sugestivos da identidade Kalunga, mesmo com um sotaque hispânica, algo ressoava familiar em seu tom de voz e fenótipos, e por essa certeza, a indaguei sobre seu destino e ainda acertei quem era sua mãe e tia.

O que não ocorre com aqueles que não dividem esse universo. Por exemplo, uma das representantes da Semira presente por ocasião do festejo, buscando cumprir seu papel na fricção étnica, após a subida do mastro repreendeu Geniza porque estava bebendo do ‘vinho do mastro’, tradição que deveria ser resguardada aos moradores da comunidade, exímios participantes da cerimônia, e não a ela. Essa suposição deixou Geniza irritada, uma vez que, mesmo não morando no vão na atualidade se sentia abalizada do direito de dividir os símbolos e lauréis da identidade local, e justificou sua legitimidade pela participação desde os tempos de menina, onde havia nascido e se criado.

Por isso, o entendimento da institucionalização dos limites étnicos é crucial, assim, como afirma Roberto Cardoso de Oliveira (2003) “a conscientização dessa situação pelos indivíduos inseridos na conjunção interétnica é que seria o alvo preliminar” do cientista social durante a investigação. Esse antropólogo brasileiro, apesar de assumir o paradigma racionalista e visualizar essa identidade enquanto uma consciência cognitiva etnocêntrica entende que esta está pautada por valores e se assumiria como ideologia, e para ele é o que tornaria a análise sociológica possível, ao contrário do que propõe Mitchel (1974) e que tanto Barth (1969), quanto Douglas (2002) falham em considerar.

Mas se considerarmos a hermenêutica de Taylor (1980), ao rejeitar o naturalismo e formalismo epistemológico, visualizaremos que os critérios avaliativos que orientam a conduta, os pensamentos e as ações de uma determinada pessoa são irredutíveis ao mero controle racional sobre os desejos e pulsões individuais, por isso tanto a identidade quanto o consumo, são também delimitados moralmente, como observamos no caso de Geniza. Por isso, Geniza mesmo em outros contextos, que não requerem os mesmos padrões estéticos Kalunga, como na rodoviária de Brasília, ou dentro do ônibus durante o trajeto e mesmo em Goiânia, quando visitava sua irmã que mora na cidade, perpetuava o uso do “papel higiênico umedecido” nas partes do corpo.

Aquilo que elegemos como sendo o “bem viver”, que satisfaz nosso sistema pulsional e afetivo, possui papel central na delimitação do aprendizado, da motivação e da atenção. Mas, o desenvolvimento de tal consciência moral ocorre no contexto de uma cultura, de uma comunidade, ultrapassando o cálculo sobre as consequências sociais e individuais que delas decorrem, e incluindo o contraste e a hierarquização dos conteúdos valorados dessa dada cultura, como demonstra o comportamento de Geniza, que embora portasse todas as preocupações das mulheres de outros lugares, sempre usufruía das regras e valores locais para se orientar. Apesar de estar maquiada, usando um vestido elegante e sandálias de salto, durante todo o festejo, não se preocupava em trocá-lo, para não repetir o visual como fazem a maioria das mulheres das cidades. Ela inclusive, me informou que lá na comunidade esse tipo de atuação não seria reprimida, para eu ficar tranquila quanto ao meu vestuário, demonstrando certa reflexividade a respeito das regras locais e das cidades.

Tais regras e valores se fixam por meio de disposições, tendências e hábitos que adquirimos com a prática, à medida que os eventos e sentidos motivam cada indivíduo, podendo ou não se tornar atos conscientes e reflexivos. Então, para além da cognição étnica via ideologia, é essa valoração que confere objetividade aos bens materiais e imateriais, possibilitando a investigação científica, que não deve se pautar apenas pela manifestação racional ou discursiva sobre a realidade.

Como salientava Cardoso de Oliveira (2003) a compreensão da “função latente” da instituição étnica deve ocorrer para além de seu conteúdo cultural, ou ainda, para além dos “níveis epidérmicos” da realidade, para assim, despir os fatos de sua aparência para serem revelados em toda a sua significação (R. C. OLIVEIRA, 2003). Isso porque para ele, “tanto a cognição étnica (i.e., do “fato” étnico) quanto o comportamento interétnico (i.e. o que emerge das relações étnicas) são orientados para valores e

interesses que frequentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes” (OLIVEIRA, 2003, p. 144), bem como as “escolhas” e saberes sobre quais bens consumir e como usá-los.

E é justamente esse o ponto que o racionalismo encontra seu limite, porque embora tais valores estejam contidos em ideologias, como assume Cardoso de Oliveira (2003), é preciso salientar que para que esta ideologia seja reproduzida enquanto estratégia grupal é imprescindível que esta satisfaça individualmente o sistema motivacional de cada membro do grupo, habilitando a potencialidade mimética destes para a aquisição de disposições ativas que se projetam nas nossas ações e práticas cotidianas, uma *hexis*, como propunha Aristóteles, ou em sua versão latina, um *habitus*, aqui visualizados como a própria estrutura de saberes inculcados em termos epigenéticos por meio da aprendizagem social.

Isso quer dizer que os grupos sociais estão imersos em um mesmo ambiente de competição e cooperação que nem sempre são complementares, muitas vezes até se amparam em traços culturais emblemáticos diversos e assimétricos, e entre eles há desigualdades de poder impossíveis de serem ignoradas, como ocorre entre os negros de verdade, criadores de gado e agricultores, e entre esses e os participantes do movimento negro, da academia, da política. Logo, caso se pretenda revelar como se fixam suas respectivas identidades e escolhas para o consumo, a análise deve contemplar tanto o nível micro quanto o nível macro da interação.

Desse modo, a análise deve abranger não apenas a identidade coletiva, como também a identidade individual de cada membro do grupo, como reivindica Appiah (1998) contra o multiculturalismo comunitarista, que tende a reproduzir a ditadura da maioria e fixar o reconhecimento no grupo e não nos indivíduos. Também devemos ressaltar a visão de que as práticas identitárias possam ser vislumbradas meramente pela apropriação dos signos de consumo disponibilizados, de modo que se particularize sua identidade a partir de mecanismos de autorrepresentação diferentes conforme o gênero, a etnia, a religião, a língua, a idade, o sexo etc.

Por outro lado, o espaço de atuação dessa individualidade depende do valor que a sociedade e suas instituições atribuem aos elementos que afetivamente nos toca e ativa em nós a vontade em participar, em consumir delimitando a própria sensação de estar à vontade, de pertencer, de ser autêntico. Assim, como lembra Appiah (1998) a identidade afro-americana, como a quilombola, a indígena, a feminina, a homossexual é principalmente moldada pela sociedade e instituições nacionais, não foi construída

sozinha dentro de cada comunidade, ou seja, cada grupo faz suas escolhas, imprimem seu próprio uso dos bens materiais, dos corpos, mas não são eles que determinam as opções entre as que escolhem e ressignificam.

É nesse campo das ofertas que se dá o embate dos nexos comunitários e sociais. De um lado, opções classificatórias padronizadas, desde o ícone quilombola à oferta de bens, produtos e serviços étnico-raciais, recentemente incluídos no complexo jogo da indústria cultural, voltado para o mercado de massas de que falava Adorno e Horkheimer (1995). Tais aquisições desses marcadores sociais se amparam no cálculo dos objetos, numa lógica de diferenciação, em detrimento da satisfação, como fala Baudrillard (2005).

Isso seria problemático, como aponta Paolo Totaro (2010) na medida em que as linguagens postas no diálogo em muitos casos se apoiam em valores distintos o que geraria, por isso, ciclos viciosos, como ocorre com a burocracia. Enquanto em alguns contextos a lógica estrutural se baseia no valor de troca, a lógica organizacional manifesta por meio do *habitus* dos indivíduos se funda sobre o valor de uso, veja o exemplo dos acumuladores e o da Kalunga/hispânica. Isso porque esse sistema de disposições e classificações individuais, pode se explicitar guiada pela noção de prazer, ligada ora à ontologia pulsional dos desejos e necessidades, regulados pela estética e sentimento de saciedade, ora pela rotina de procedimentos tradicionalmente mimetizados durante o desenvolvimento ontológico, ora pelo utilitarismo hedonista apreendido da lógica do próprio mercado e assim por diante. A interação entre esses nexos, que são tautologias do sistema mimético, podem levar à diferenciação, como propõe Baudrillard (2005) ou não, de acordo com os arbítrios dos sentidos que se convergem eletivamente. O fato é que essa incoincidência entre as linguagens ampara a insatisfação definitiva de que fala Baudrillard (2005).

Afinal, essa alternância de valoração entre o ter e o ser, gera tensões para as identidades, alimentando a desconfiança em relação à essas categorias, como expressam muitos teóricos pós-modernos que as visualizam, por isso, como ambíguas e ao mesmo tempo descartáveis, e que acabam sustentando por outro lado, o discurso dos opositores do campo étnico-quilombola. Uma das consequências como alerta o próprio Baudrillard (2005) é a busca frenética pela satisfação, por reconhecimento, que leva a uma perda de referências, a uma desconstrução e uma fragmentação do sujeito. Para além do ceticismo, no entanto, o consenso é de que o modo como o sujeito se concebe, que artifícios utiliza para obter prazer, ou ainda que estilos de vida escolhe para se encaixar

na sociedade está intimamente conectado a sua identidade, como já salientara Bourdieu (1989), por meio da noção de *habitus*.

Assim, tanto a identidade quanto as práticas de consumo não seriam unas e estáveis, estão sujeitos a uma multiplicidade de manifestações, por vezes díspares e inusitadas, não existindo uma essência individual à qual a pessoa permanece fiel ou comprometida, a identidade e o consumo seriam continuamente emergentes, reformados e redirecionados na medida em que os indivíduos se movem na constante mudança de fórmulas, categorias e classificações. Isso significa que tanto a distinção, quanto a diferenciação refletem conhecimentos e posições diversas dos *habitus* dos indivíduos pertencentes a um mesmo campo de atuação e regulação social. E por constituírem ambos o *habitus* dos indivíduos, o consumo está presente em qualquer um dos espectros, de forma ontológica e mimética, seja na manutenção de identidades fixas e de posições no campo, por meio da distinção dos gostos, seja pela inovação auto-organizativa por meio da diferenciação utilitarista e efêmera.

O advento da cultura global produziu uma situação única em que tradição se torna a base para a experimentação, onde um indivíduo pode sincretizar elementos da tradição e modernidade para produzir padrões de identidade que não necessariamente corroborem com um papel convencional, padronizado. Assim, um jovem Kalunga fascinado por filmes norte-americanos, morador da Ceilândia no Distrito Federal, pode se tornar um cantor de Rap e se vestir como tal, consumir produtos importados e falsificados e ainda sustentar sua identidade Kalunga. Sua identidade não é percebida enquanto conflito entre valores, e sim como a fragmentação de elementos culturais díspares.

Esse mesmo Kalunga, em 2011, retornou à comunidade para se casar. Sua noiva, no entanto, é do Distrito Federal de Santa Maria, alegou que ficara encantada com a tradição do noivo, e quis fazer parte dela, por isso arrastou toda sua família para o casório. A Cerimônia foi tradicional nos termos Católicos, pela parte da manhã durante o Festejo de Nossa Senhora do Livramento, como de costume. A festa foi tradicional Kalunga, todos presentes seguiram os noivos da Capela até seu barracão, e foram recebidos com muita música, bebida e forró. Depois da dança, almoço típico, arroz, feijão e carne cozida, com farinha de mandioca, seguida de forró até a hora da novena e subida do mastro. Eles providenciaram camisetas comemorativas do casamento com o morro do Moleque e distribuíram entre os convidados. Os noivos, no entanto, usavam

trajes inspirados na tradição Kalunga, embora inovados por seu senso estético ampliado, veja na figura abaixo.



Figura 34 - Noivo e Noiva



Figura 33 - Noiva dançando com um Kalunga.



Figura 36 - Irmão e mãe da noiva dançando forró.



Figura 35 - Dois Kalunga observam convidado da noiva comer macarrão instantâneo.

Tais transformações tendem a confundir cada vez mais os limites entre as esferas econômica e cultural, vislumbradas especialmente por práticas de consumo e discussões sobre uma teoria do consumo. Essas categorias habitualmente identificadas com esferas distintas da atividade humana começam a deixar nítidas seus pontos de convergência, intersecção e interdependência. O consumo há tempos vem sendo tratado como um objeto das ciências econômicas, que, geralmente, iniciam a análise pelo aspecto meramente físico do consumo, enfatizando necessidade física e básica em detrimento de necessidades sociais, os bens seriam primordialmente necessários à subsistência e à exibição competitiva.

Na verdade, nunca houve uma separação entre cultura e consumo, isso porque, todos os fatos sociais são determinados culturalmente, já que emergem de dentro da

sociedade (FAGGIANE, 2006). Nesse contexto o consumo deixa de ser um simples produzir, comprar e usar objetos para se tornar um sistema simbólico, através do qual a cultura manifesta seus princípios, categorias, ideais, valores e principalmente identidades. Tal consumidor cuja subjetividade é plural, mutável e fragmentária, escolhe mercadorias como pertencimento social, através de identidades revogáveis e flutuantes, por um lado, como afirma Baudrillard (2005), não mais atendendo a leis econômicas formais, como os iludidos economistas clássicos, mas agindo de acordo com complexos mecanismos subjetivos relativos à sentimentalização e emocionalização do ato da compra e das recompensas morais e sociais que os bens exercem para os indivíduos dentro de suas rotinas práticas, como afirma Bourdieu (2007).

3.3 – USOS E COSTUMES: A IDENTIDADE E O CONSUMO

A sociedade–cultura de consumo constantemente cria novos espaços para os consumidores, como indica a abertura de novos mercados atendendo às demandas identitárias, tornando o consumo um sistema global que molda as relações dos indivíduos e é reconfigurada por tecnologias variáveis que determinam os padrões de consumo. Por meio do consumo, podem ser reveladas boa parte das relações sociais e experiências de subjetividade e, assim, formar um sistema de classificação de coisas, pessoas, indivíduos e grupos.

É nesse contexto que as comunidades remanescentes de quilombo do Brasil, por meio do movimento negro e da academia, intensificaram as iniciativas para o reconhecimento, reivindicando uma identidade, fundamentada nas diferenças de usos e costumes, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer parâmetros da condição social. Esse argumento, então, passa a balizar uma conjuntura de políticas de integração e produção de renda na comunidade, o que permite, além da ampliação do mercado interno e o acesso a novos mercados, novas relações de consumo.

Os mais velhos, relatam com frequência sobre as diferenças entre o passado e o presente, “clamam” que antigamente se dançava mais sussa e curraleira e que agora o povo bebia muito e ouviam forró, sertanejo e outras músicas “esquisitas” (músicas eletrônicas, *funk*, entre outras). Os jovens quando não vão embora, não querem mais trabalhar na roça, ficam bebendo, andando de moto “pra cima e para baixo”, usam roupas estranhas e sustentam hábitos pouco tradicionais.



Figura 37 – Residências de famílias Kalunga na zona urbana de Cavalcante.

Mesmo com as novas escolas, muitas crianças e mães acabam dividindo a vida entre o vão e a cidade (veja na figura acima residências de famílias Kalunga na zona urbana de Cavalcante), para garantir acesso à educação e melhor qualidade de vida. No entanto, apesar das reclamações dos mais velhos, diversos outros jovens têm se engajado nas discussões políticas e nas oportunidades oferecidas desde o reconhecimento, outros mesmo distantes da comunidade, retornam e participam das celebrações comemorativas. Alguns deles se ocupam com os cursos de capacitação oferecidos pelos diversos programas e projetos e tentam ganhar a vida com as novas possibilidades que o mercado oferece. Dalila, uma moradora do Engenho II, por exemplo, além de ser mãe, de guiar no Engenho II, também coleta sementes, faz artesanatos, doces em compota, canta e dança sussa, atualmente faz cursinho em Goiânia, visando uma graduação em Direito e ainda concorreu nas últimas eleições como vereadora. Lucilene, outra jovem Kalunga, também mãe de família, representa a comunidade na Secretaria Estadual da Mulher e Igualdade Social, como gerente da SUPPIR, e já a representara em âmbito municipal, anteriormente, além disso, esteve na organização e concepção dos dois primeiros encontros Kalunga, em Cavalcante, encabeçando diversos projetos junto à comunidade.

O aparecimento de “turistas” (gente de fora) à medida que a comunidade se organiza, intensifica. Segundo uma senhora moradora do Curriola, “de uns tempo para

cá, só querem saber da escravidão”, “querem ver os “preto” Kalunga”. Ao mesmo tempo, é possível observar um movimento de valorização de produtos rotulados como “Kalunga”, tais como: botijas de barro, “artifício” (artefato feito de chifre de boi e algodão que produz fogo), rapadura e melado de cana, “bruacas” de couro, arroz e farinha de mandioca Kalunga, violas de buriti, pandeiros de couro, artesanatos em geral etc. Os mais velhos atribuem todos esses “males” à inevitável proximidade com a “rua” (zona urbana e cidades), ocasionada pelo ‘recente’ reconhecimento.

Durante os festejos (Nossa Senhora do Livramento e Nossa Senhora da Abadia), que atraem, além da população Kalunga, cada vez mais cidadãos, entre eles turistas, pesquisadores e burocratas de todas as partes, o clima é de fartura. Diversas ‘barraquinhas’ são montadas por Kalunga e comerciantes ‘de fora’ que revendem variados tipos de comida, bebidas, produtos nativos e industrializados, importados e falsificados, dia e noite, promovem bingos e liquidações. Esse ano a Associação Kalunga de Cavalcante sob a presidência de Florentino Xavier cobrou 100 reais de aluguel de cada barraca.

Nessas ocasiões levam geradores para manter freezers, geladeiras, som e luz funcionando vinte e quatro horas, propiciando o contato com um mercado que oferece artigos difíceis de serem encontrados na cotidianidade Kalunga como sorvetes, “geladinhos” e bebidas geladas, especialmente cerveja. Fora do contexto dos festejos, ocorre um comércio informal, onde alguns Kalunga compram mercadorias em maior quantidade nas cidades e estocam em casa, para revender ou trocar com os vizinhos e passageiros no dia-a-dia, especialmente bebidas alcoólicas e fumo.

Com o reconhecimento, surgem também novos compromissos. Agora, devem ir às cidades para receber a aposentadoria, as cestas básicas e outros auxílios do governo, além de reuniões com políticos locais, visitas médicas, cursos de capacitação, entre outros. Aos poucos, a ampliação de renda e o contato com as cidades, a mídia, a moda vão ressignificando as práticas de consumo entre esse povo e sua relação com a cidadania e com o próprio território.

Logo, o desafio de pensar o lugar da diferença¹⁴² e do consumo vem alterado pelo próprio espaço que a identidade vem ocupando na sociedade contemporânea desde a aurora do período moderno. O encontro de identidades contrastadas tem engendrado

¹⁴² Tal diferença se caracteriza por estar no mundo se conduzindo por meio de uma tessitura particular do eu em relação à identidades hegemônicas e que se presentificam ambas num jogo de forças, onde ficam demarcadas as posições, os lugares a serem ocupados por cada uma.

tensões, contradições e conflitos, o que prejudica o processo de construção de uma cidadania plena, da qual depende também a construção de um Estado Democrático, no sentido de um Estado de direito, no qual os sujeitos tem a cidadania satisfeita (MUNANGA, 2003).

Demonstra-se de fato que o ritual do consumo é uma experiência que vai além do simples ato da compra e relaciona-se a dimensões humanas do sujeito, como na construção do seu eu, da sua identidade. “(...) Na medida em que são preenchidas as necessidades básicas, as pessoas passam a procurar produtos que respondam a expectativas sociais e pessoais mais elevadas” (SOUSA, 2000 apud FAGGIANI, 2006, p:29).

3.4 – CONSUMO, ESTÉTICA

O gosto ou as preferências manifestadas através das práticas de consumo individuais seriam, então, produtos dos condicionamentos associados a um ou vários grupos e subgrupos. Tais preferências têm o poder de unir todos àqueles que são o produto de condições objetivas parecidas, e que por isso têm maior chance de imputar sentidos similares, distinguindo-os de todos aqueles que estando fora do campo socialmente instituído dessas semelhanças, propagam diferenças inevitáveis.

As práticas de consumo, assim, são responsáveis pela criação e pela manutenção de relações sociais de dominação e sujeição (Bourdieu, 2007). Isso porque o esteticamente admirável é, senão, para os agentes, o socialmente construído pelos capitais acumulados em uma história relativamente autônoma onde aprenderam a reconhecer os signos admiráveis, por meio dos nexos do campo do poder, que se envolve e se multiplica sob várias expressões lógicas. Assim, o consumo, ou seja, os diferentes usos de bens, serviços e espaços, enquanto linguagem, dizem respeito a uma subjetividade, na medida, em que se refere também à motivação, como já alertava Rousseau. De tal modo, os objetos mobilizados pelos usos Kalunga estão na trama mimética, estão narrando e fazem parte da narrativa, porque constituem um campo de significação, compartilhamento de nomes e saberes que compõem identidade, como afirma Mary Douglas (2004).

O consumo também pode ser visto como um processo ritual cuja função primária consiste em dar sentido ao fluxo rudimentar dos acontecimentos. Comprar objetos, pendurá-los ou distribuí-los pela casa, são recursos para se pensar o próprio corpo e as

interações incertas com os demais. Consumir é tornar inteligível um mundo onde o sólido se evapora, por isso, as mercadorias além de serem úteis para a expansão do mercado, reprodução da força de trabalho e para nos distinguirmos dos demais e nos comunicarmos com esses, elas servem como fonte de conhecimento, estabelecendo um jogo entre desejos e estruturas, onde as mercadorias e o consumo delineiam uma força reguladora em cada sociedade. No consumo, os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados, pelo potencial mimético estético, que está epigeneticamente fundado no *habitus* dos consumidores.

De tal modo, os grupos socioculturais criam representações acerca do consumo que estariam relacionados à sua posição na sociedade, uma vez que as disposições incorporadas por cada indivíduo refletem seu sistema de classificações e volições. Isto explica porque os indivíduos da comunidade Kalunga valorizam mais uma lanterna com mecanismo autogerador portátil, ou um isqueiro, ou uma bacia de plástico, em detrimento de um celular, calça jeans, vaso sanitário ou ainda chuveiro elétrico, por exemplo.

Esse pressuposto habilita a dependência estética em relação às condições materiais de existência, uma vez que funciona como uma estrutura classificatória legada pelo passado e/ou transmitida no presente, mas que se incorpora de forma ontológica nas estruturas epigenéticas do organismo de forma recursiva, porém adaptativa, pelo seu caráter fisiológico. Essa função inicial, que expressa a atuação calculada do inconsciente, por sua vez, ao se projetar pela práxis, gera reproduções sucessivas, condicionando cada consciência numa determinada rotina eletiva lógica, sem fim predestinado.

Por exemplo, é de costume que os futuros padrinhos e madrinhas das crianças batizadas durante o Festejo de Nossa Senhora do Livramento presenteiem os afilhados e afilhadas com as roupas para a cerimônia, que é realizado nos preceitos católicos, com a presença de um padre, que se locomove até o Vão todo ano para realizar tais cerimônias, além dos casamentos e missas. Existe um determinado padrão para esses trajes, as meninas usam vestidos com muitos detalhes como laços de fitas, bordados, miçangas em formato de flores e rendas, veja figura 38 abaixo. Os meninos usam camisa de botão e calça social, veja figura 40.

Figura 39 - Meninas Batizadas, moradoras da Capela, trajando vestidos tradicionais adornados com laços de fitas, missangas, bordados e rendas. Festejo de 2007.



Figura 38 - Madrinha e Padrinho, junto à criança batizada com um vestido de departamento com estampas de personagem da Walt Disney. Ao lado, a criança trajando o vestido e o casaquinho.



No batizado de 2011, a Kalunga/hispânica foi convidada para ser madrinha da filha de sua prima por parte de pai. Ela prontamente largou seus compromissos e sua filha na Espanha. Como de costume trouxe um vestido de batizado. No entanto, se ateu a moda das cidades, comprando um vestido típico de lojas de departamento, sem adereços apenas estampas coloridas do personagem *Mickey* da *Walt Disney*, veja figura 39.

Essa situação causou um embaraço social, porque a mãe da criança ficara desapontada com o vestido, uma vez que sua expectativa estética se baseava nos vestidos tradicionais com fitas, rendas e miçangas. Por coincidência apareceu uma Kalunga que havia naquele infortúnio momento sido desconvidada para o cargo de madrinha e por isso, possuía um vestido obsoleto que respondia a esses requisitos estéticos. A mãe da criança quase cometeu o mesmo ato despolido, se Geniza não tivesse mostrado o casaquinho de linho e laço de cabelo, que acompanhava o vestido e que tinha alguns adereços como ela esperava, além do outro vestido que ela iria ganhar de lambuja, o que demonstrou o capital dessa madrinha que foi preferida, apesar da decepção do vestido para o Batizado. Nesse momento, Geniza e eu comentamos que essa era a moda da cidade, que nossas filhas usavam vestidos semelhantes inclusive, o que a animou ainda mais.

Logo, os termos de representação desse saber estético em práticas, discursos, pensamentos e alianças sociais, além da potencialidade mimética individual, se dão por meio das condições econômicas e sociais, do exercício pedagógico da instituição escolar e da família. Mas, tanto o intercâmbio de pessoas, quanto a mídia têm realizado cada vez mais inferências, uma vez que aproximaram o universo dos diferentes setores sociais, tornando-os membros do mesmo sistema simbólico. Assim, embora mantenham a formalidade dos trajes, agora esses seguem as tendências da moda atual, como podemos observar na Figura 40 abaixo.



Figura 40 - Padrinho e Madrinha com o recém-batizado afileado nos braços, no festejo de 2011, à esquerda o detalhe de sua roupa que acompanha a tendência da moda atual. À direita, outro menino vestido após o batizado no Festejo de 2007, cuja roupa fora confeccionada por costureira local.

Isso porque o desenvolvimento de formas tecnológicas de vida, próprias a um contexto de globalização, propiciam, entre outros, um gigantesco fluxo de informações e produtos. Esse ambiente de reflexividade fundamenta também a ressignificação da memória, que inspira o sistema de práticas performático-identitárias, como a etnicização Kalunga, que devem acompanhar o ritmo do permanente descarte das classificações e fórmulas, observadas, especialmente, pelas práticas de consumo. O consumo nesse contexto passa a ser organizado segundo lógicas formais, num ritmo frenético desde o advento fordista e taylorista, que compõem o consumo e o comportamento de massa da indústria cultural de Adorno e Horkheimer (1995), que culminam na autorrepresentação ambígua e fragmentada, de que fala Baudrillard (2005), cujo descentramento desperta o jogo das identidades de Hall (1996) e das tradições inventadas de Hobsbawn (1998), configurando a liquidez e fluidez pós-moderna, como fala Bauman (2005).

A redemocratização, nesse momento, estimulou a construção e a produção do indivíduo a partir da lógica neoliberal competitiva e de um estilo performático propiciado e ativado constantemente pela moda, e agora numa era multiculturalista pela essencialização cultural. O reconhecimento, inserido nesse nexos, bem como as diversas políticas públicas aplicadas à comunidade propiciaram o acesso a bens e serviços, antes desconhecidos ou desvalorizados, o que ativou o desejo de consumo de alguns “novos” bens, antes marginalizados ou mesmo desconhecidos, ao mesmo tempo, que ampliou o acesso a esses espaços. Devemos levar em consideração que tal desejo, se reproduz segundo a estruturação social (aí incluso também a cultura Kalunga, como vimos), que está sempre em constante movimentação e interage com as construções de natureza ideológica e com suas relações – representações mentais – mesmo que distorcidas da materialidade social e moral.

Assim, a comunicação de massa, particularmente a TV, cujo acesso é amplo, especialmente pelo contato daqueles que vivem nas cidades. Embora, tal acesso, entretanto, não seja ainda democratizado na comunidade, uma vez que na maioria das regiões dos Vãos ainda há a privação de energia elétrica, mesmo onde há esse advento apenas as antenas parabólicas permitem o acesso a essa mídia. O rádio por outro lado, é a mídia mais comum, uma vez que não depende necessariamente de energia elétrica e há sinal em toda a região.

Mesmo assim, é crescente o contato midiático possibilitado pela recente aproximação com as cidades, especialmente após o reconhecimento, e consequente melhoria de infraestrutura. Essa nova influência se encarrega de moldar os padrões

estéticos segundo normas uniformes e formais, acirrando o tipo de comportamento diferenciador para o consumo baseado no cálculo dos objetos, em detrimento da classificação ontológica das distinções de que fala Bourdieu (2007).



Figura 41 – Antena Parabólica facilita o acesso a TV em uma residência no Prata, cerca de 90 Km de distância pela estrada de Terra de Cavalcante.

Ao mesmo tempo, a convivência com ‘outros’, em decorrência da própria ‘etnicização’ que vem atraindo cada vez mais estudiosos, pesquisadores, turistas e vendedores ambulantes, esses últimos atraídos pelo mercado promissor, notadamente durante festejos e rituais que aglomeram maior quantidade de pessoas de ‘dentro’ e de ‘fora’, e que ofertam em sua maioria produtos piratas, falsificados e miudezas produzidos no Paraguai e China, ampliam as possibilidades de valorações estéticas.

Figura 42 - Oficina do Projeto Olhares Cruzados – Kalunga-Goiás/Ussouye-Casamance sendo implementado na Capela do Vão do Moleque em Cavalcante, em setembro de 2007.



Figura 44 - Turista e cineasta filmando as crianças Kalunga, durante o festejo de Nossa Senhora do Livramento de 2007.



Figura 43 - Pesquisadores da UFG filmando as crianças da Escola de Diadema em Teresina de Goiás, pelo Projeto Quintais Ecológicos, em julho de 2011.



3.5 – DOS TROPEIROS DO PASSADO AOS COMERCIANTES DO PRESENTE

No entanto, a abertura a mercados diversos sempre existiu uma vez que desde tempos antigos os festejos atraíam tropeiros que diversificavam as ofertas de bens. Muitos dos comerciantes da atualidade afirmaram ser filhos e netos desses tropeiros, além de possuírem comércio em Cavalcante ou nos arredores de lá. Uma dessas comerciantes afirmou que realiza todo ano o percurso árduo dos longos trajetos (150 km em estrada de terra) em estradas e condições precárias em nome da tradição que seus pais e avós iniciaram, embora também tenha relatado que praticamente toda população de Cavalcante estava lá, por isso compensava fechar sua lanchonete de sanduíches, chamadas em Goiás de ‘pit-dogs’. Relata que na época de seu pai, traziam para vender brilhantina, óleo azul, querosene, roupas, balas e doces. Mas, agora vende especialmente comida, bebidas alcoólicas, como cerveja e cachaças tradicionais e industrializadas, além de refrigerantes e água, balas, biscoitos e ‘salgadinhos’ industrializados, oferecem também como lazer jogos de sinuca, atividade altamente valorizada em toda comunidade – em diversas residências existem mesas de sinuca, mesmo nas regiões mais remotas.

Figura 45 - Mesa de Sinuca no Festejo de Nossa Senhora do Livramento

Figura 47 - Bingo dessa Bicicleta durante o Festejo e 2011.



Figura 46 - Em 2007 havia apenas essa barraca de acessórios e uma, ao lado, de brinquedos e outros artigos do “Paraguai”. Em 2011, haviam quatro barracas de roupas e acessórios, além de cobertores, redes e mantas.



Mesmo os comerciantes, parecem se pautar também por lógicas classificatórias não mercadológicas sobre os motivos da comercialização de bens na comunidade. De

todos os ambulantes e vendedores do festejo, apenas um não era casado com alguém da região, mesmo assim, disse comparecer ao evento para aproveitar a festança e rever os amigos, uma vez que a venda não é tão promissora. Ele relatou que durante o festejo vende apenas chapéus tradicionais, sendo a procura por outros produtos baixa, ele afirmou que em outros locais do interior os chapéus estilo Michael Jackson, vendem em demasia, mas ali não havia tanta procura. Mesmo os novos produtos e novas barracas são trazidos por alguém envolvido com a comunidade por outras finalidades além das comerciais. Esse ano além de pula-pula para as crianças, trazidos por Kalunga, que queriam ampliar a diversão para a criançada, havia também uma barraca de tiro ao alvo e um caminhão de melancia, vindo de Uruana. Além disso, havia quatro barracas de roupas e acessórios, alguns vendiam também óculos e chapéus, outros cobertores, redes e mantas.

3.6 – VESTUÁRIOS KALUNGA

Observamos que a aproximação com as cidades e o contato com esses produtos ofertados durante os festejos interferem, no vestuário Kalunga, as mulheres, por exemplo, perpetuam o uso de lenços que usam na cabeça para protegerem o cabelo contra a poeira e/ou escondendo-o caso esteja despenteado ou sem tranças, e de saias até os joelhos. Muitas, no entanto, usam em grande medida calças ou bermudas, especialmente as cidadinas, mesmo estas, no entanto, são recatadas quanto ao comprimento das mesmas, apenas uma pequena parcela, especialmente as que moram nos grandes centros urbanos como Goiânia e Brasília aderiram aos shorts e saias curtas.

No entanto, as moradoras dos Vãos preferem as saias, mas escolhem estampas, cores e tecidos modernos, baseadas nos preceitos da moda, do que é visto pela TV e ofertado pelos ‘de fora’ para comercialização e que se encontra disponível, além disso, muitas utilizam adornos como brincos, colares e bijuterias.



Figura 48 - Mulheres com lenços e trajas aos moldes Kalunga, mas feitos com tecidos e estampas modernas, dançando sussa e levantando poeira sob o Mastro de São Gonçalo no Festejo de 2011, ao fundo a Cruz da Capela.



Figura 49 – Mulher durante a Novena de Nossa Senhora do Livramento no Festejo de 2007, na Capela do Vão do Moleque

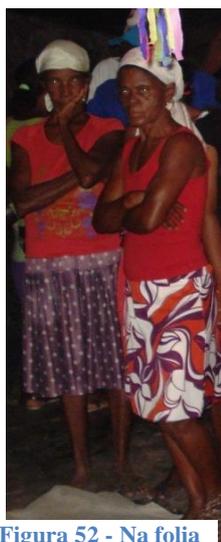


Figura 52 - Na folia de Reis em Janeiro de 2011. Trajes comprados na cidade, mas de acordo com os gostos estéticos locais.



Figura 50 - Vestuário utilizado durante a colheita do arroz, em 2007, no curriola (acima). Abaixo, outra Kalunga numa roça da Capela.



Figura 51 - Jovem Kalunga usando bermuda até os joelhos. No festejo de 2007.



Figura 53 - Em casa, moradora do Curriola usa vestuário tradicional, feito à mão, de algodão e renda, em 2007.



Figura 56 - Morador da Capela em sua residência. Seu Bertolino, usa o famoso embornal, para carregar seu artifício, fumo e palha.



Figura 57 - Seu Antônio, usa também um embornal e também um chapéu de couro.



Figura 55 - Visitando o sobrinho, morador do Curriola, prefere boné ao tradicional chapéu de couro ou palha.



Figura 54 - Descansando depois de chegar de mula na roça de arroz de seu cumpadre, em 2007, morador da Capela usa chapéu de palha, botas e camiseta e calça jeans.



As mulheres com menos capacidade de compra, improvisam colares e pulseiras com cordões de tecido, na figura abaixo. As tranças são comuns entre os moradores mais antigos e tradicionais, no entanto, não utilizam aplique ou outros apetrechos decorativos no cabelo. O investimento em itens tradicionais, do qual o cabelo se tornou parte integrante, passa a compor o vestuário. Além disso, há um maior investimento em itens culturais, na medida em que aumenta as possibilidades de exposição de sua cultura como podemos perceber já desde 2009 com o I Encontro Kalunga de Cavalcante e depois em 2010, com a segunda edição do evento, veja as fotos abaixo.



Figura 58 - Uma moradora da maidinha, povoado localizado cerca de 150 km pela estrada de terra de Cavalcante, usando um cordão de tecido no pescoço, e uma moradora do Engenho II 25 Km de Cavalcante, usando óculos de sol e bijuterias. Ambas pegam carona no caminhão da prefeitura que tem como destino a Folia de Reis que sai do riachão treze dias antes chegando até a maiadinha no dia 6 de janeiro Dia de Reis.

Muitos grupos de congada e Sussa Kalunga produziram uniformes e adereços típicos para as apresentações em público. A maioria deles do Engenho II, também com a atuação de grupos da Ema e Diadema, de Teresina de Goiás. Nesse momento têm a possibilidade de ampliar suas referências culturais têm contato com seus próprios costumes como oficinas de sussa, de confecção de instrumentos aos moldes Kalunga, utilizando material do cerrado, como a viola de buriti, o pandeiro e a caixa de couro de boi, entre outros. Também aprendem como representar sua rotina e seu conhecimento natural, por meio da confecção de colares com sementes do cerrado, oficinas de fotografias com a técnica *pin hole*, por outro lado, têm contato com dança afro, e com as técnicas africanas de trançar os cabelos.

No Encontro de 2010, trouxeram africanas residentes de Brasília, intercambistas da UnB para ministrar algumas oficinas e trocar experiências. Esse encontro gerou certa tensão própria aos momentos de fricção étnica. As africanas, de Moçambique, tinham o costume de chamar os garotos de “crioulos”, o que incomodou profundamente diversos Kalunga, que se sentiram ofendidos, demonstrando ainda que as estratégias de

embranquecimento predominam sobre a aceitação da negritude. Veja as fotos do fotógrafo Ion David no I e II Encontro abaixo:



Figura 59 - À direita apresentação de Sussa no II Encontro Kalunga em 2010 e à esquerda no I encontro Kalunga em 2009.



Figura 63 - Batuque na caixa "bruaca" de couro de vaca em 2009.

Figura 61 - Tocando Sussa com instrumentos tradicionais em 2009.



Figura 62 - Imperador e sua família de 2010.

Figura 60 - Venda de produtos tradicionais em 2009.



Figura 70 - Kalunga aprendendo a fazer tranças na oficina do II Encontro Kalunga, ministrado por africanas.



Figura 71 - Africanas que foram convidadas para ministrar a oficina de tranças. São residentes de Brasília e estudantes de intercâmbio da UnB.



Figura 68 - Oficina de Sussa ministrada por uma liderança do Vão de almas Dona, em 2010.



Figura 69 - Oficina de dança afro, com uma professora de Brasília, em 2010.



Figura 67 - Oficina "FotoLata" oferecida pelo fotógrafo José Rosa, em 2010.



Figura 66 - Bonecas confeccionadas na oficina de artesanato, oferecida durante o II Encontro Kalunga em 2010.



Figura 65 - Oficina de artesanato com sementes, oferecido no II Encontro Kalunga, em 2010.



Figura 64 - Oficina de instrumentos Kalunga, ministrada por um Kalunga.

No entanto, alguns moradores agricultores com pouco contato com as cidades demonstram um total desinteresse com a estética e a representação do corpo. Não usam adereços ou se preocupam com a aparência de seus cabelos e roupas, mesmo em eventos onde há alto investimento estético como nos batizados.



Figura 72 - Todas as crianças que serão batizadas, estão no colo das suas respectivas mães durante a cerimônia católica.

Nesse sentido, a distinção é gritante, enquanto as crianças se vestem como miniadultos, mostrando a capacidade de compra de seus futuros padrinhos e madrinhas, algumas poucas mães vestiam trajes que demonstravam pouca preocupação estética. Essas mesmas mulheres possuem menos vínculos com as cidades, geralmente são agricultoras e vivem reclusas nos vãos. Costumeiramente se escondem quando chegam visitantes. Em algumas ocasiões, algumas delas fugiram e se esconderam de mim, quando chegava em suas residências, parecem alheias ao que acontece em volta. Durante a cerimônia mostraram pouca compreensão sobre os procedimentos estabelecidos pelo padre sobre o ordenamento do ritual, quando interpeladas sobre suas atitudes inadequadas para a organização pré-determinada, não falam nada. Não possuem adereços ou preocupação com os cabelos, ou mesmo em mostrar partes do corpo. Por outro lado, a maioria das famílias, aproveitam o momento de interação social para mostrar suas melhores vestimentas, especialmente, as famílias criadoras de gado. As mulheres arrumam e enfeitam os cabelos, usam brincos, vestidos e sapatos novos.

Os homens usam o tradicional chapéu de couro, mas gradativamente, percebemos outros modelos sendo utilizados, como boinas, bonés e outros chapéus de tecido, com diversas estampas. No entanto, não perdem o costume de retirar o chapéu em sinal de reverência, seja qual for ele, antes de rituais religiosos e tradicionais, como durante as novenas, as folias, o Império.



Figura 73 - Jovens foliões tocando os tradicionais pandeiros e tambores feitos de couro e buriti, ao mesmo tempo em que cantam e coreografam a música. Esta é a última residência que visitam antes de chegar ao arremate na Maiadinha para o Dia de Reis. Os mais jovens usam bonés, enquanto são assistidos pelos mais velhos em trajes tradicionais. Há treze dias estão envolvidos com os rituais tradicionais da comunidade, passando de casa em casa. Em seguida se preparam para a saída, montam suas mulas e seguem pro arremate. Por último, rezam aos pés do altar montado no barracão coletivo da Maiadinha.

3.7 – OS BENS CONSUMIDOS

Na cozinha utilizam utensílios de plásticos, como bacias e copos, para armazenar e transportar água, em detrimento das botijas de barro e da cabaça, no entanto, é possível observar que quando velhas e rachadas não são descartadas, são costuradas com linhas e remanejadas para outros usos, como vasos de plantas ornamentais e medicinais, ou simplesmente para transportar as vasilhas e roupas que são lavadas nos rios e grotas. Reutilizam também as embalagens de produtos industrializados, que são aproveitadas como copos, sacolas, potes, vasos de plantas, entre outros.

Figura 74 - Cozinha de uma casa da maiadinha.

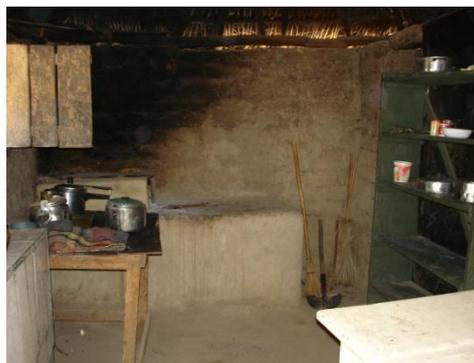


Figura 75 - Prateleira da cozinha - vasilhas, bacias, copos, colheres de plástico e alumínio no armário feito do braço do buriti, ao lado de um suporte com botija de barro feita na comunidade, com água fresca.



Figura 76 - Isqueiro, bacia, vasilhames de plástico e latas de óleo, sendo reaproveitadas. Ao lado do fogão à lenha, recém-reformado.



Algumas jovens mães, filhas de criadores de gado, substituem as fraldas dos bebês por fraldas descartáveis, mas em muitas situações lavam as fraldas e põem pra secar sob o sol, para serem reutilizadas. Por um lado, observamos um processo de legitimação de um padrão cultural, e por outro, o seu reatamento em um ambiente de desigualdade social e econômica, que balizam os condicionamentos histórico-culturais particulares que remetem ao modo de vida específico Kalunga. Tratam-se de bens, cuja valorização é definida coletivamente, de forma ampla e considerados altamente desejáveis, justamente por que são escassos, como sacos plásticos, que nunca são descartados, mesmo as embalagens de arroz industrializado, bolachas, entre outros, são reutilizadas.

O contato com os meios de comunicação propicia a generalização de gostos e de padrões estéticos, mas que ao atingir a comunidade Kalunga, desprovida e limitada de recursos, inserida em um sistema de classificações e valores próprios historicamente produzidos, são reelaborados segundo critérios e meios igualmente particulares e alternativos.

Outro exemplo dessa dinâmica é o recente movimento de investimento em automóveis e motocicletas, além de outros bens, como celulares antes exclusivos de cidadãos. O reconhecimento, com a implementação de políticas públicas, estimulou e promoveu direitos e obrigações inéditos aos indivíduos Kalunga. O advento das estradas, mesmo que precárias, possibilitou o encurtamento dos espaços, houve uma emergência de visitas às cidades, pois agora disponibilizam de serviços como aposentadoria, distribuição de cestas básicas, atendimento médico-hospitalar, regularização de documentos pessoais, o que possibilita, entre outros, formas de obtenção de renda, além de empréstimos bancários e outras formas de créditos.



Figura 77 - Transporte da Prefeitura em direção ao Vão do Moleque. Carregam tudo que adquirem na cidade, incluindo alimentos, mercadorias, animais. Nessa viagem segue um colchão de casal e também galinhas dentro das caixas e até mesmo filhotes de cachorros para serem distribuídos entre os moradores do Vão. O trajeto inclui a travessia de vários rios como o rio Prata, Bonito, O Córrego das Sombras, Correntinho, Corrente, Curriola entre outros.

Todos esses eventos se constituem em compromissos mensais ou semanais, onde já não é suficiente (ou conveniente) vencer os longos trajetos a pé ou de mula, como se fazia antigamente. O trânsito frequente e os compromissos periódicos tornam os celulares desejáveis e úteis para comunicarem-se enquanto estão nas cidades. Em alguns poucos locais dos vãos o celular funciona, em outros locais, instalaram antenas, que os fazem serem utilizados como telefones fixos. Mas, os aparelhos utilizados, são antigos e geralmente foram doados por cidadãos que já não os querem mais, devido à constante atualização de tecnologias, que os levaram à obsolescência.



Figura 78 - Travessia de Mula no Rio Esporcos rumo à Folia de Reis, em janeiro de 2011.

O tipo de automóvel valorizado na região, também não é compatível com os modelos ultramodernos e tecnológicos valorizados nos grandes centros urbanos, o automóvel almejado e desejado por esses indivíduos são de grande porte, com tração nas quatro rodas e de fácil manutenção e baixo preço, compatível com modelos antigos, que já nem se fabricam mais. Com frequência buscam peças para tais automóveis em Goiânia, numa zona de comércio informal de venda de peças conhecido por “robauto”, localizado na vila Canaã. Outro tipo de automóvel que tem sido consumido crescentemente, especialmente entre os jovens, é o de motocicletas, que apresenta baixo custo e consumo de combustível, além de ser de fácil manuseio, pode inclusive ser transportada na carroceria de um caminhão ou caminhoneta caso os rios transbordem. Tem sido chamado de o novo cavalo da roça.



Figura 80 - Carro pifado à caminho da Maiadinha, em agosto de 2006.



Figura 81 - Caravan passando entre os barracos do Festejo de Nossa Senhora do Livramento de 2007. À frente palhas para reforma das barracas, que no resto do ano ficam abandonadas.



Figura 79 - Travessia do Rio Curriola no retorno pra casa do Festejo de nossa Senhora do Livramento de 2011.

Figura 83 - Camionetas, ônibus e pessoas se acomodando para o Festejo de Nossa Senhora do Livramento de 2011. Ao fundo a Capela e Morro do Moleque.



Figura 82- Caminhões alugados pela prefeitura, camionetas e bicicletas em frente ao barracão do Imperador do festejo de 2011.

Os objetos considerados de luxo pelos moradores da comunidade são roupas, bonés, bijuterias, além de produtos de higiene pessoal como xampu, condicionador, sabonete, muitos ainda usam óleo de mutamba, como produto de higiene pessoal. Mas, os produtos considerados mais luxuosos são aqueles movidos à energia elétrica, especialmente a geladeira que lhes permitem o armazenamento de alimentos como a carne animal, cujo consumo é baixo na comunidade devido a esse fator, além de outras gostosuras como sorvetes, picolés, gelo.

A carne de gado também é considerada um produto de luxo, apenas as famílias mais abastadas têm o costume de consumi-la, mesmo assim, de forma esporádica. Os criadores de gado possuem maiores chances de consumir essa carne com maior frequência, mas como a conservação da carne é dificultosa devido à falta de energia elétrica, apenas comem esse alimento em períodos de matula, apesar de secarem a carne ao sol e salgá-la o estoque não dura muito tempo. Costumam fazer paçoca (mistura de carne seca triturada com farinha de mandioca), por ser útil e prático para conservação, consumo e transporte, durante as viagens à cidade, é o alimento mais consumido, sempre dividem com os companheiros de viagem. Durante os festejos e as ruínas, quando há muitas pessoas para consumir e comprar partes do animal morto, a matula sempre ocorre. Os agricultores, geralmente consomem carne de caça ou de pesca. Caçam jacarés, veados, pacas, porcos do mato, entre outras possibilidades. Raramente têm carne de gado em casa, mesmo em períodos de matula, já que não dispõem de renda para a compra.

Esse fato demonstra que o conceito de luxo é variável, um dos Kalunga, quando indagados sobre o que era luxo, por exemplo, quis que eu explicasse do que se tratava, só entendeu quando mencionei a importância dos produtos de higiene na vida dos Kalunga. Essa variabilidade se dá sob o arbítrio dos desejos e desígnios, além de

oportunidades e escolhas, o que não impede que ícones e símbolos de luxo sejam reconhecidos por todos, como carros importados, por exemplo. Na concepção Kalunga, os bens de luxo, inclusive a energia elétrica, são consumidos especialmente nos festejos – Festas juninas, Festejo de Nossa Senhora da Abadia, em agosto no Vão de Almas e Nossa Senhora do Livramento, em setembro no Vão do Moleque, onde diversos geradores são trazidos para a comemoração.

Já em junho com a proximidade das festas, algumas famílias encomendam produtos de parentes que moram em Goiânia ou Brasília que enviam por meio de amigos e familiares que estão de passagem nessas localidades, ou os que viajam às cidades ficam responsáveis por trazer os itens da lista. Alguns povoados e famílias são mais organizados que outros, mas as condições econômicas e a proximidade entre as residências e a cidade são fundamentais para a constituição dessas redes de solidariedade para o consumo.

No Engenho II, onde há a formação de uma vila de cerca de 80 residências, quando a encomenda vem em tamanho errado há a possibilidade de permutas por outras mercadorias indesejadas, outras vezes revendem o produto e encomendam um número adequado. Os moradores mais jovens desse povoado estão quase sempre adornados por colares, brincos, óculos de sol e pulseiras, também usam roupas no estilo citadino, inclusive calças e bermudas para as mulheres, que preferem tranças nos cabelos aos lenços. No entanto, ao mesmo tempo é o grupo culturalmente mais organizado, na medida em que foram os primeiros a criar um grupo de Sussa e a adotar os uniformes tradicionais para as apresentações, além de se organizarem para o turismo.

Assim, percebemos que as representações geradas no interior do campo simbólico do consumo estão relacionadas a um determinado espaço físico. É ilusório acreditar que os habitantes do mundo rural Kalunga percebem o consumo nos mesmos moldes que os habitantes dos grandes centros urbanos. A pouca disponibilidade de recursos, tanto de renda quanto de oferta de produtos na comunidade, fragiliza esses indivíduos enquanto consumidores, e coloca-os numa situação de cidadania¹⁴³ incompleta que necessita de outras estratégias para que se posicionem como integrantes de uma realidade maior, o consumo de mercadorias de segunda mão e/ou falsificados, se configura como uma dessas estratégias.

¹⁴³ Diante da falta de efetivação de esferas de participação democrática é possível pensar o consumo como meio de conquista da cidadania pelos grupos e indivíduos que menos acesso tiveram e têm aos bens tanto econômicos quanto culturais da sociedade.

Em outros contextos esse tipo de consumo agrega pouco *status* e indicaria certo nível de pobreza, tal interpretação comumente é feita por visitantes ao ter contato com a realidade da comunidade, mas como bem nos lembra Douglas (2007) a pobreza e mesmo os usos que se faz dos bens consumidos seriam definidos pelo tipo de relacionamento do indivíduo com a informação, é nessa perspectiva que os bens marcam a pobreza, não pela quantidade em que são consumidos ou não consumidos, mas pela reciprocidade, pelo consumo de bens semelhantes trocados dentro de cada esfera, gerando um arcabouço de conhecimento, e que não se relacionam com outros de outra esfera, pela exclusão da rede de saberes constituída pela troca desses bens.

O consumo, portanto, pode ser definido como uma prática idealista que vai além da relação com os objetos e com os indivíduos, se prolongando para todos os registros históricos, comunicacionais, culturais e pulsionais.

Nestor Canclini (1999) afirma que “(...) devemos admitir que no consumo se constrói parte da racionalidade integrativa e comunicativa de uma comunidade”. A reconstrução da racionalidade comunicativa apontada recoloca o lugar da comunicação humana articulada com a esfera do público enquanto espaço de produção não somente de bens materiais, mas também de articulação simbólica que possibilita ao indivíduo inserir-se tanto como portador de direitos individuais, quanto como cidadão que alcançou seu lugar no mundo pelo consumo.

Uma alternativa para essa prática é oferecida pelo mercado atual, cada vez mais aberto as classes populares. Aliado à publicidade e conseqüentemente aos meios de comunicação de massa, tem ofertado ao brasileiro, inclusive aos moradores Kalunga, acolhida e se mostrado como representante do interesse público, ao proporcionar condições de pagamentos bem flexíveis, como financiamentos sem burocracia, parcelas reduzidas e outros tipos de promoção, também se mostra um assegurador das necessidades dos indivíduos, sempre inovando para melhor servir às necessidades, conforto e gosto dos consumidores, com garantias.

Para Canclini (2003) essas modificações ocorridas na maneira de consumir mudaram as possibilidades e as formas de exercício da cidadania. Como as instituições e a política falham em garantir o exercício da cidadania, muitos brasileiros, e cada vez mais Kalunga buscam satisfazer essas inquietações no consumo. Ressignificam nesse consumo seu pertencimento, seus direitos, o acesso à informação, e esses objetos passam então a representá-los melhor do que as abstratas regras da democracia ou da participação coletiva em espaços públicos.

A formação das identidades e da cidadania depende, assim, dos processos de socialização e de ensino e aprendizagem que ocorrem de acordo com as características físicas, cognitivas, afetivas, sexuais, culturais e étnicas dos envolvidos nos processos educativos, como já assinala os pressupostos fenomenológicos, a partir de Husserl (1994) e Merleau-Ponty (1989) e Schultz (1979), além de Bourdieu (1989) e Habermas (1999), Taylor (1998) também enfatiza o papel do “outro importante”, os pais, a família, e sua proximidade e afastamento na constituição da identidade. Assim, a vida social Kalunga é governada pelos interesses do campo, mas no âmago do próprio sistema.

Tais interesses estão ligados à própria existência do campo (sobrevivência) e às diversas formas de capital, ou seja, aos recursos úteis na determinação e na reprodução das posições sociais, como já colocara Bourdieu (1989). Assim, além de premissas multiculturais e de reconhecimento, o campo étnico-quilombola (estrutura social) bem como a ressignificação da memória referida ao sistema de práticas performático-identitárias Kalunga (organização social), recebem influência pelo desenvolvimento de formas tecnológicas de vida que propiciam, entre outros, um gigantesco fluxo de informações e produtos, marcados por uma reflexividade causada pelo permanente descarte das classificações e fórmulas, característicos da globalização. Logo, os Kalunga interpretam o seu mundo e conferem-lhe significado a partir do sentido de unidade grupal estabelecido sobre o ícone de comunidade remanescente de quilombo Kalunga, a partir do *habitus* Kalunga, construído enquanto síntese do *habitus* negro, rural, religioso e de campesinato específico da construção histórico-social brasileira, agora eletivamente afinados com esses nexos.

No caso do campo étnico-quilombola, especificamente em relação a comunidade Kalunga, podemos afirmar que a cultura dominante obedece aos preceitos do aparato jurídico-institucional, ou seja, privilegia a “eticização” em detrimento do “embranquecimento”, tido agora como ilegítimo. Dentro do campo, a comunidade Kalunga estaria no âmbito dos dominados, pois ainda, não participam, ou relativamente participam da formulação das diretrizes, do saber do campo, seriam um *opus operatum* (estruturas estruturadas), com capacidade de *modus operandi* (estrutura estruturante), na medida em que exteriorizam a estrutura apreendida através de práticas e ações cotidianas completando o ciclo do *habitus*. No entanto, dentro da comunidade Kalunga, as lideranças seriam um grupo dominante, por serem detentores do capital simbólico legitimado pelo campo. Por isso, percebemos o trabalho das lideranças Kalunga em disseminar a “eticização”.

A partir do exposto é possível vislumbrar que a compreensão da identidade Kalunga está tanto na organização social quanto na estrutura social e também nas formas de inculcamento dessa estrutura na organização social, a partir da compreensão dos sistemas de percepção miméticos e de linguagem responsáveis pela inculcação, ressignificação e tradução em práticas da estrutura social na organização social, observadas aqui pelo consumo. Já que os objetos e bens se inserem na comunidade de acordo com a lógica de posições do campo e apreendidas pela dinâmica cultural Kalunga.

Assim, as ações e percepções do indivíduo Kalunga são condicionadas (e/ou condicionantes) pela liberdade (ou seja, pelas relações de poder) propiciada pela lógica do campo étnico–quilombola e da situação que nele ocupam. Isso porque os indivíduos Kalunga são agentes que atuam e são dotados de um senso prático de classificações de percepções, são produto de uma estrutura profunda, que incorporam um *habitus* gerador historicamente localizado, mas que varia no tempo e no espaço e que condiciona as aquisições mais novas pelas mais antigas.

Logo, a identidade Kalunga pode ser apreendida através da linguagem de expressão comum à comunidade e seus significados, no ambiente no qual seus gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido dialogicamente. O argumento territorial é o que motivou internamente a “eticização”. Constituindo, assim, a lógica de reconhecimento e identidade, que elucida as políticas públicas aplicadas à comunidade, fator determinante no momento de análise da liberdade dos agentes Kalunga frente às relações de poder travadas no campo étnico–quilombola. Essa fórmula de categorização das práticas Kalunga está sintonizada ao modo de coordenação e governança contemporâneos, definido pela sua característica de conjugação de redes institucionais e fluxos de interações sociais e conectividades técnico–informacionais.

Nesse sentido, tal rede de saberes delimita uma conjuntura de diretrizes lógicas estabelecendo as opções e prioridades dentre as quais as escolhas individuais são realizadas. Tais nexos são estabelecidos institucionalmente num arranjo jurídico e político, que tem atendido historicamente as demandas e ideologias de mercado, estabelecendo por ele o acesso e a valorização de bens, serviços e informações. Desse modo, o espaço de vocalização e visibilidade é delineado no contexto do encontro de sentidos entre tais interesses, embora, incidam em comum na busca por satisfação e produção simbólica, onde a tradição, as identidades se tornam alvos particulares de interesses de exposição.

Desse modo, o campo na busca pela ampliação de cidadania pelo reconhecimento, gera novas dinâmicas de inserção econômica via cultura, ampliando não só a capacidade de renda desses moradores, mas os mercados acessados por eles. No entanto, essa ampliação de cidadania quilombola acaba se associando a um paradoxo, já descrito por Carvalho (2002), que afirma que há uma reversão da pirâmide de Marshall no Brasil, onde os direitos sociais surgem em períodos de supressão aos direitos políticos e civis, no caso dos quilombolas a aplicação de qualquer noção de cidadania se satisfaz em primeira instância pela concessão de direitos sociais em detrimento de qualquer outro, já que grande parte da população dessa comunidade sequer possuía registro geral. Essa situação gera o que Carvalho chama de estadania, ou seja, uma excessiva valorização do executivo como herói político, no caso dos Kalunga, esse crédito é dado também ao prefeito e vereadores da região, que herdeiros do coronelismo colonial perpetuam a relação pessoal de troca de votos por benefícios pessoais, eternizando “o voto de cabresto” dos coronéis do passado.

Essa situação em que a política se dá pela distribuição de recursos públicos em troca de apoio, ocorre devido a uma excessiva valorização do executivo como herói político, no caso dos Kalunga, esse crédito é dado também ao prefeito e vereadores da região, assim, as lideranças políticas se especializam na intermediação entre os governos e os diferentes tipos de clientela.

As ambições Kalunga, nesse sentido, se ampliam porque no campo a terra é considerada um ícone de sobrevivência o que garante a primeira condição para o estabelecimento de cidadania, assim, a posse da terra torna ou não o indivíduo um cidadão. Agora que a terra está garantida, titulada, embora reste a desintrusão e indenizações, o consumo, especialmente de itens de segunda mão e falsificados, passa a se configurar como um elemento de satisfação da cidadania, já que, apesar do reconhecimento, a realidade de acesso aos bens e serviços básicos continuam precários e insuficientes. Ressignificam nesse consumo seu pertencimento, seus direitos, o acesso a informação, e esses objetos passam então a representá-los melhor do que as abstratas regras da democracia ou da participação coletiva em espaços públicos.

3.8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEÇÃO 3

O reconhecimento identitário dos remanescentes de quilombo inaugurado pela constituição de 1988, que formaliza o campo étnico-quilombola, impõe novos desafios

para as comunidades tradicionais de negros no Brasil. Na tentativa de ampliar os direitos desses cidadãos brasileiros o arcabouço político-jurídico que visa regulamentar a posse territorial desses afrodescendentes esquecidos pelas legislações anteriores, gera novas possibilidades de subjetivação para esse contingente de negros. No entanto, tais esforços ignoraram as múltiplas formas identitárias desenvolvidas por esses grupos ao longo do esquecimento da negritude durante a vigência da democracia racial, bem como as diferentes formas de interpretação do novo arcabouço de reconhecimento que levam a estratégias múltiplas de ações e práticas por parte desses grupos de camponeses negros. Isso porque ambas as estratégias se pautam numa visão meramente racionalista da subjetividade e da consciência humana.

Na prática essas ambiguidades, do passado e do presente, no tratamento concedido à identidade dos afrodescendentes geraram e geram entraves a satisfação da dignidade, já que limitam as possibilidades de elaboração do consciente, prejudicando o bem estar físico, psíquico, moral, social e econômico desses indivíduos. Se no passado eram obrigados, induzidos e programados a ocultar e a desvalorizar características fundamentais de suas identidades, num plano volitivo, como os fenótipos marcadores da racialidade e a história que deu origem aos seus modos de vida particulares, agora são forçados a lidar com esse inconsciente reprimido de forma pragmática e imediata, além de serem levados a reaprender sua própria história. Àqueles que não conseguem, no entanto, a cura psicanalítica instantânea, propiciada pela ampliação dos espaços de vocalização, têm seus direitos cassados e perseguidos, como se o peso do racismo não tivesse causado danos à sua autonomia, autopercepção, qualidade de vida e oportunidades.

Assim, o que percebemos em ambos os arcabouços voltados para o tratamento étnico, seja quando tais diferenças eram ocultadas e invisibilizadas, seja agora, quando são evidenciadas e valorizadas, é a incompreensão em relação à subjetividade humana, e a forma como ela se manifesta em identidades. Isso quer dizer que, se quisermos produzir cidadãos autônomos e emancipados, capazes de exercer sua cidadania, é preciso que haja espaço para a identidade individual, mesmo reconhecendo a sua identidade coletiva. Assim, o sentido definidor que cada pessoa atribui a si como sendo suas características humanas e que o fazem sentir bem devem ser também reconhecidos. Isso porque, as pessoas são únicas, auto-formantes, criativas, e são portadoras de cultura, referenciam suas práticas, escolhas, opiniões, gostos, frente a relações,

disposições e identificações passadas e presentes, de acordo com a modulação epigenética ao qual estiveram expostos.

Nessa perspectiva, a construção da identidade não se efetua somente no plano íntimo, é construída também na esfera social, por meio de negociações via diálogo com os demais, numa troca contínua, se estruturando e se definindo por meio da comparação e da diferença. A formação da identidade demonstra assim, a importância dos elementos intersubjetivos na fundação do eu em sua realização no processo interativo com o outro. Assim, a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no percurso de interações com membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais, sendo qualquer expectativa sobre a identidade dos outros uma ilusão que dificilmente se realiza.

É dessa forma que o Decreto 4.887 de 2003, que determina a auto-atribuição como critério primordial para o pertencimento à identidade quilombola, se torna fundamental para o sucesso do reconhecimento identitário desses grupos, apesar de sua inconstitucionalidade, como alegam os opositores. Afinal, é preciso levar em consideração que a própria capacidade de um indivíduo de se pensar como indivíduo e de definir as qualificações desta individualidade é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais, não apesar delas. O que faz da expectativa essencialista, que fundamenta o reconhecimento com base na afrodescendência uma fantasia, já que historicamente essa origem fora descredenciada estruturalmente, levando ao seu esquecimento.

Como a identidade é criada dialogicamente com nossas relações e com os outros, para que as manifestações identitárias esperadas pelos essencialistas se realizem, é preciso tempo, conhecimento e aprendizagem, o que tem sido praticado pelos diversos projetos em execução na comunidade, financiados e estimulados pelo governo desde o primeiro governo de Lula. Então apesar da precipitação dessa expectativa identitária, de fato, ela tem gerado a oportunidade de cura psicanalítica em relação a autopercepção desses indivíduos afrodescendentes. O que não pode acontecer, no entanto, é a expectativa de adesão imediata ao reconhecimento quilombola, já que as feridas do racismo deixam marcas inconscientes que podem levar anos, ou até mesmo gerações, para cicatrizarem. Essa dificuldade de explicitar esse inconsciente é o que justifica a performatização por parte dos integrantes desses grupos, acusados pelos opositores de

falsearem sua própria identidade para adquirir direitos aos quais sempre deveriam ter acesso, enquanto cidadãos brasileiros.

Essa incompreensão em relação aos contornos da subjetividade humana caracterizam o momento atual que venho chamando de etnicização. Ou seja, o processo de adesão ao ícone quilombola, delimitando a reafirmação e a aceitação da negritude e da afrodescendência, pela valorização de sua particularidade e diferença. A posição que cada indivíduo Kalunga ocupa nesse processo de etnicização delimita a forma do consumo e os usos dos bens adquiridos por esses indivíduos, mas também indica como a identidade negra fora internalizada, a partir das diretrizes de embranquecimento de outrora. Desse modo, a adesão à etnicização no Vão do Moleque pode ser considerada uma estratégia de diferenciação nos termos em que descreve Baudrillard (2005), uma vez que se ampara num cálculo racional das diferenças em relação ao domínio territorial, que se fazia em nome do embranquecimento, em um primeiro momento, e depois com a democracia racial, que fundamentaram a diferenciação entre “donos da terra” e “negros de verdade”.

Embora se localizem num lugar de alijamento racial, os pardos e os mulatos da comunidade Kalunga, que compõem o grupo dos “criadores de gado” ao reproduzirem a ideologia da democracia racial, se desvinculando da negritude, ficam em desvantagem diante dos brancos. Esses últimos, pelo favorecimento de já nascerem inscritos na hierarquia social imposta pelo arcabouço racista, tendem a pertencer às classes econômicas mais abastadas, ou quando escapam a essa situação, conseguem aproveitar melhor as oportunidades que o sistema oferece, uma vez que o capital (branquitude) que possuem é valorizado. No entanto, diante aqueles que não se apropriam dos capitais de embranquecimento, como os agricultores, que não conseguem se desvencilhar do rótulo de “negros de verdade”, por não possuírem a posse legítima da terra, os donos da terra embranquecidos pelo *status* de proprietários, adquirem vantagem e se posicionam como representantes daqueles alijados desse capital (agricultores), como no caso dos criadores de gado, que constituem as lideranças da comunidade.

Assim, o pertencimento à tradição local e àquele território que ocupam e consomem já estava estabelecido de forma otimizada, pelo menos, entre as famílias daqueles que participam enquanto lideranças, como os criadores de gado do Vão do Moleque. Quanto maior é essa certeza em relação ao domínio territorial, maior a disponibilidade dessas famílias em produzir na atualidade a etnicidade, já que esta agora é o argumento para a posse territorial. Esse processo de etnicização, ambigualmente, no

entanto, passa a salientar a matriz quilombola, assumindo a escravidão e o quilombo enquanto símbolo de seu caráter revolucionário e domínio territorial, expressos pelo etnônimo Kalunga. É essa contradição nas diretrizes identitárias que levam os criadores de gado à performatização da identidade quilombola, uma vez que, tal grupo visando o mesmo objetivo, estivera engajado em estratégias identitárias contrárias a essa nova diretriz, como o embranquecimento.

Esse aspecto da identidade desses moradores, no entanto, se baliza em um cálculo funcional e cognitivamente reflexivo, tornando a ambiguidade superficial, porque para além da posse territorial, a etnicização também promove a valorização de suas tradições, ampliando seus espaços de atuação. Logo, a etnicização passa a ser desejável, pela afinidade eletiva com a disposição mimética de muitos dos criadores de gado, que na maioria dos casos se volta para seu modo de vida e para a perpetuação de suas tradições, de sua infância, da memória que tem de seus pais e avós, mesmo que sustentando poucos símbolos de negritude, uma vez que nas famílias mais embranquecidas esse tema era pouco discutido ou mencionado, sendo reprimido quando surgia.

Mesmo nesses casos, de radicalização do embranquecimento, a manifestação da negritude e da discriminação de forma prática e pré-discursiva elucida um tipo de classificação mimética cujo conteúdo advém da própria socialização, materialidade, ambiente e eventos que a cultura do povo em questão proporciona, de forma autônoma à consciência cognitiva do indivíduo, já que esta é condicionada pelo cálculo inconsciente das disposições epigenéticas do *habitus* do indivíduo. A irredutível afrodescendência, mesmo silenciada com estratégias bem humoradas e jocosas, é persistente pela sua objetivação fenotípica e se torna inalienável da memória, incorporada durante à vivência com seus antepassados, portanto, mesmo entre os criadores de gado, temos que considerar que a negritude, mesmo que sob estratégias de repressão, projeção, sublimação, entre outras possibilidades, mobiliza as disposições miméticas desses indivíduos.

Logo, do ponto de vista da identidade, aqueles que de alguma forma reconhecem a si mesmos dentro de um quadro social cuja discriminação racial é uma marca constante, se associam à etnicização de forma substancial, mesmo que num plano inconsciente, de forma implícita, uma vez que a negritude ou a afrodescendência, inscrita em seu corpo, passou a constituir também seu *habitus*, à medida, em que era socialmente interpretada e interpelada, mesmo que estes nunca se reconhecem como tal,

como os criadores de gado. Com os “mais pretos” essa possibilidade de vinculação à negritude ocorre com maior evidência, como com os agricultores, mesmo que prefiram ser chamados de “donos da terra”, em detrimento de “negros de verdade”.

As estratégias voltadas para a etnicização são construídas, portanto, entre as opções políticas, de mercado e da cultura local, de acordo com os espaços alcançados e disputados pelos diferentes canais de vocalização e de inculcação de saberes, dos quais a família, a comunidade, a religião e a escola prestam papel primordial, mas que gradativamente vai recebendo cada vez mais influências da mídia, do Estado, da academia, dos turistas, da legislação, do movimento negro, do movimento quilombola, do jogo político, entre outras possibilidades. Cada indivíduo combina de forma particular e eletiva esses elementos, de acordo com o potencial mimético, estético, afetivo tautologicamente delimitados pelo *habitus* do indivíduo, sendo o resultado uma multiplicidade de sentidos que convergem de forma estrutural para tais nexos. Assim, de acordo, com o peso desses elementos na expressão identitária do indivíduo ele dará um sentido a essa etnicização, que ocorre para cada um de forma específica e particular, embora deduzido dessas possibilidades.

Temos, então, que aqueles que em um extremo radicalizam o primeiro sentido, ou seja, aderem à identidade quilombola com maior ênfase no valor da posse territorial, sentem o peso da despersonalização causada pelo ícone Kalunga, por isso, buscam se diferenciar. Esse grupo tende a ser mais seduzido pelas novidades mercadológicas que a etnicização proporciona, do que a própria opção em resgatar e preservar sua identidade de afrodescendente pelo ícone quilombola, e por indumentárias que anunciam essa identidade. Muitos dos indivíduos cuja lógica da etnicização gira em torno das garantias em relação ao território, embora vivenciem, organizem e comandem os rituais tradicionais e mesmo a memória do local tendem a estar mais abertos às inovações que o mercado e o Estado oferecem, garantindo a diferenciação a esse grupo. O mercado oferece a ilusão de se firmar pelas suas experiências pessoais e não meramente sociais, de forma efêmera e constante, pela capacidade de renovação que a moda propicia. Na maioria dos casos, mas não exclusivamente, são os mais embranquecidos, em termos de tonalidade de pele e fenótipos, pertencentes a essa classe de criadores de gado, que tendem a sair para a “rua” e as cidades, por isso, reproduzem mimeticamente a cultura inclusiva nos gostos estéticos e para o consumo.

Assim, os mais idosos desse grupo, quando ainda são ativos, dividem a vida entre o Vão e a cidade. Adquirem, por sua vez, celulares, caminhonetas, TV’s, DVD’s,

ao mesmo tempo em que ‘campeiam’ atrás do gado e os comercializam, realizam articulações via associação, organizam os rituais e os festejos, atentos aos mínimos detalhes, também recepcionam “os turistas” (aí inclusos os acadêmicos, pesquisadores, capacitadores e demais funcionários do governo). As mulheres criam e educam seus filhos e netos nas cidades, moram na vila de Cavalcante próxima a outros Kalunga em situação semelhante, estendendo a rede de solidariedade formada nos Vãos, especialmente via parentesco. Sempre que podem, retornam ao Vão, algumas vão para o plantio da roça, outras vão apenas durante os festejos e as férias escolar, ou quando os filhos terminam os estudos, se não tiverem adquirido alguma enfermidade incapacitante.

Muitos dos adultos deixam seus filhos para serem criados pelos avós e partem para os centros urbanos em busca de trabalho e/ou estudo, especialmente, as mães solteiras, que são inúmeras. Muitas retornam com certa frequência entre duas e uma vez ao ano, trazendo produtos inovadores, além de novidades em termos estéticos. No entanto, mesmo as que não frequentam a comunidade, mandam objetos e dinheiro. Muitas dessas mulheres que vão para os grandes centros a trabalho, no entanto, não conseguem melhorar seu padrão de vida, muitas vezes o salário de doméstica, cabeleireira, manicure, atendente, entre outros, é suficiente apenas para sobreviver. Muitas dessas acabam retornando e se casam com alguém de sua comunidade e vão morar no Vão novamente, ou mesmo em Cavalcante. Por outro lado, há aqueles e aquelas que finalizam os estudos, mas são assimilados pelos centros urbanos, enquanto outros retornam à comunidade para o trabalho, muitas das vezes representando os interesses da própria comunidade, seja na Secretaria de Igualdade Racial, seja com a educação das crianças e adolescentes da comunidade, seja com turismo, ou comércio, ou transporte, entre outros.

Enquanto que o extremo do segundo sentido da etnicidade, relacionado aos agricultores “mais pretos” mesmo se motivando pela lógica formal do território para justificar a matriz quilombola, como os primeiros, ontologizam esse espaço enquanto modo de vida pelo *habitus* nele desenvolvido e projetado de forma mais exclusiva, uma vez que há mais vínculo com a terra do que com as cidades, devido em muitos casos à atividade exclusivamente agrícola. Desse modo, buscam manter sua permanência ao grupo pela reprodução cotidiana de seu modo de vida tradicional, não se envolvem nas questões lógico-formais de sua identidade, mas demonstram prazer, satisfação e abertura em relação ao reconhecimento de sua identidade de Kalunga, bem como em

relação aos “benefícios” que ele trouxe, como direitos à cesta básica, à posse do território e à possibilidade de abertura para visitantes.

Assim, o sentido das ações desses indivíduos parece se pautar em torno da necessidade em reafirmar os direitos sobre o território e sobre sua própria identidade, que secularmente lhe foi negada pelo seu credenciamento racial. Então, a assimilação étnica para esse grupo, mesmo ocasionando despersonalização, como ocorre tanto pelo embranquecimento, quanto pela etnicização, sempre foi uma estratégia de sobrevivência presente, inscrita em seu *habitus*. Mas, agora o caráter ontológico do reconhecimento de sua diferença e de sua identidade racial, passa a ser preterido enquanto estratégia, não só pela possibilidade do domínio territorial, mas porque essa estratégia confere estabilidade em relação às opções de vida e à sua identidade.

Os agricultores tendem a se pautar por esses sentidos, são por isso, os mais tradicionais no sentido de perpetuar os meios para adquirir a subsistência, embora não se envolvam com as diretrizes culturais, apenas sua reprodução, logo, não se tornam parte do grupo de lideranças, nem produtores de diretrizes. Tampouco, se filiam necessariamente a alguma categoria de afrodescendente, na medida, que ainda expressam confusão quanto aos requisitos lógicos de domínio territorial, oscilam entre a reprodução do embranquecimento e da negritude, não por ideologia, ou preferência de um sobre o outro, até porque, em muitos casos não há como negar a afrodescendência, parecem preferir ou não saber optar. Esse grupo mantém o universo do consumo estável, continuam obtendo as mesmas mercadorias, mesmo tendo acesso a mercados distintos. Tendem a reorientar suas escolhas mercadológicas para o universo cultural do qual fazem parte, baseado em seu modo de vida e nos gostos estéticos lá desenvolvidos e convenientes.

Mas, o fato é que para as autoridades do campo, aqueles que aceitam com mais naturalidade a negritude e passam a dominar o discurso de etnicização, se mostram preferenciais para as oportunidades oferecidas pela ampliação dos espaços de vocalização quilombola. As lideranças Kalunga, como seu Cirilo, que apesar de ser criador de gado, se afastou do critério de posse legítima pelo embranquecimento, e ainda é um dos “mais pretos”, se agraciam com as benfeitorias políticas, já que aceitam a etnicização de forma mais imediata. Sendo que aqueles mais conservadores em relação à posse territorial e ao embranquecimento, frequentemente entram em embate com os políticos e os acadêmicos, conseguindo acesso restrito aos benefícios.

Assim, a reprodução de diretrizes é o suficiente para gerar a reprodução de estratégias que não beneficiam os dominados, como foi o embranquecimento, e como é a essencialização da identidade quilombola, levando à perpetuação das posições e das diretrizes do campo, especialmente num campo, cuja *illusio* se fundamenta nos interesses daqueles que ditam as regras. No discurso essencialista atual, isso significa que já não é mais possível construir uma identidade étnica para comunidades tradicionais apenas fundada em seu modo de vida, como é presente nos discursos e anseios Kalunga, ou em outro polo no discurso de Neto (2006), que almeja o reconhecimento igualitário, sem passar pelo crivo da etnicidade. Isso porque o caminho essencialista trilhado desde a formalização do campo étnico–quilombola exige que se passe pelo jugo quilombola e da escravidão, mesmo sendo um saber que já não detém mais, devido às décadas de negação e ocultamento.

No entanto, a própria perpetuação do modo de vida tradicional Kalunga, bem como sua ocupação elusiva no território foram mediadas por interesses ideológicos que extrapolavam e desconsideravam os interesses desse grupo de negros rurais, como o embranquecimento e a democracia racial, que levaram à invisibilização de tais comunidades, prejudicando a satisfação de sua dignidade e o alcance da autonomia de lutar pela sua própria noção de bem viver. Assim, se por um lado, a delimitação essencialista da identidade quilombola feita de cima para baixo rejeita o conhecimento que lhes são próprios, relacionado ao modo específico e tradicional de fazer as coisas, que na visão dos etnocêntricos, como Neto (2006), nada têm de especial. Por outro, a essencialização busca desfazer o falso reconhecimento da identidade desses indivíduos que não considerava sua vinculação “racial”, objetivada em seus fenótipos e em sua história, que constituem seus *habitus*, tornando-se parte indispensável de suas identidades, nem as restrições que tais fatores causavam às suas oportunidades de vida.

Logo, em ambos os casos, seja na ideologia do embranquecimento, seja na ideologia da negritude, o enfiamento ideológico ignora o modo de vida tradicional e a noção de bem viver eleita e condicionada por esses indivíduos. No caso da essencialização, tal noção é em muitos casos preterida em prol de uma fabulação aprendida com aqueles que delimitaram as diretrizes e performatizada para eles, que incluem os acadêmicos, os políticos, os turistas, o movimento negro/quilombola e os opositores. Para os que são reféns da reprodução, uma vez que não elegem as diretrizes legítimas, o capital cultural e simbólico que detém não se faz legítimo por si só e se mostram em muitos casos, insuficiente para alterar seu *status*, mas dependendo da força

motivadora e pulsional que agrega, pode se estabelecer como uma estratégia dominante, forçando o campo a adotar novas diretrizes, e mesmo alterando as relações de forças dele. Essa talvez seja a função do reconhecimento essencialista, curar a autoimagem deturpada de si mesmos, habilitando a autonomia de definir seus próprios rumos de subjetivação.

O caso do campo étnico–quilombola é, portanto, elucidativo de uma dinâmica de alteração da *doxa*, uma vez que o impulso inicial herético das diretrizes de reconhecimento por parte do movimento negro adveio da lembrança do “ser negro” pelo viés africano, derrubando a diretriz anterior do embranquecimento, presente no mito da democracia racial. Em seguida, a nova diretriz essencialista se estabelece como um nexo que satisfaz a *illusio* das comunidades tradicionais, uma vez que, o “**ser negro**” é indissociável da discriminação e dos preconceitos, a que sempre estiveram submetidos, e que não tem como ser apagado, ignorado e invisibilizado ou embranquecido pela mestiçagem, é uma realidade fantasmática persistente, mesmo que ideologicamente recalçada.

A verdade é que durante a rotina cotidiana, como pude observar durante a observação participante, em momentos de descontração e intimidade – assim como suponho que ocorra em toda família de afrodescendentes, como atesto pela minha própria –, a negritude é expressa de forma cotidiana, humorada e muitas vezes associada com o recalçamento ideológico do embranquecimento, em tons de piadas, brincadeiras e depreciações como forma de se dar um cosmo aceitável de lidar com sua própria identidade, mesmo sem nunca mencionar qualquer tipo de opressão passada ou presente. E é esse recalque da identidade de afrodescendente o alvo da essencialização quilombola.

Por isso, entre esses dois extremos de consumidores (criadores de gado/embranquecidos e agricultores/empretecidos), podemos encontrar outras possibilidades. Alguns anciãos, por exemplo, apesar de agricultores ou “negros de verdade”, não têm mais disposição e saúde para a labuta da terra, no entanto, sua permanência nos Vãos propiciada pela possibilidade de oferta de cestas básicas, além de transporte público periódico e aposentadoria abrem possibilidades para maiores investimentos nas atividades culturais ofertadas pela Associação Kalunga e pelos diversos projetos implementados na comunidade, como podemos observar pela organização dos grupos de congada e sussa de Diadema em Teresina de Goiás e do Engenho II em Cavalcante, que passam a consumir e construir a etnicidade pela

formalização de indumentárias tradicionais, como vimos no I e II Encontro Kalunga. Desse modo, a etnicidade se expressa de forma ontológica, por seu credenciamento cultural e mimético, baseado em sua própria lembrança dos tempos de criança, que não se separa da negritude, apesar de todo esforço de ocultamento desta.

Ou como no caso, dos criadores de gado “mais pretos” que conseguem com maior facilidade expurgar o discurso do embranquecimento, assumindo a sua afrodescendência e gerando legitimidade para sua conduta voltada para a conformação étnica. Além de conseguir escoar mais políticas para si e para seu povoado, atuam como líderes e símbolos da identidade quilombola, tornando-se emblemas da reprodução essencialista, tanto internamente quanto externamente. Por isso, tendem a perpetuar e a resgatar as tradições, com abertura a produção de bens culturais diacríticos da etnicidade, atuando na confecção de símbolos dessa diferença.

Muitos jovens utilizam a abertura mercadológica para um consumo étnico também, especialmente as mulheres que utilizam apliques e tranças nos cabelos, saber adquirido com a aproximação à cultura africana, propiciada pela etnicização. Muitos se inserem nas atividades culturais, aderindo aos uniformes e trajes tradicionais e até mesmo étnicos. Esses jovens, já cresceram em um ambiente onde a etnicização era uma realidade mimética constante, o que delimita sua disposição pela africanidade. Muitos jovens, embora, ainda em minoria, assumiram as características naturais de seus cabelos e pararam de alisa-los, como Dalila e Lucilene, por exemplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A theory of unconscious thought. **DIJKSTERHUIS, A e NORDGREN, L F. 2006.** 2006, Perspectives on Psychological science, 1, pp. 95–109.

Feeling and thinking: preferences need no inferences. . **ZAJONC, R. B. 1980.** 1980, American psychologist, 35(2), , pp. 151-175.

TRAVESSIA ECOTURISMO. 2009. Turismo Solidário na Chapada dos Veadeiros. [Online] 2009. [Citado em: 08 de jul de 2011.] Disponível em:<
<http://www.travessia.tur.br/pt-br/>>..

Understanding implicit memory: A cognitive neuroscience approach. . **SCHACTER, D L. 1992.** 1992, American Psychologist, 47, pp. 559–569.

A Class Act Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. **WILLIAMS, B F. 1989.** 1989, Annual Review of Anthropology 18, pp. 401-444.

A direct intracranial record of emotions evoked by subliminal words. . **NACCACHE, L, et al. 2005.** 2005, Proceedings of the National Academy USA, 102, pp. 7713–7717.

- Additivity of unconscious affect: Combined effects of priming and exposure.* **MURPHY, S, MONAHAN, J e ZAJONC, B. 1995.** 1995, Journal of Personality & Social Psychology, Vol. 69 , pp. 589–602. (4).
- ADORNO, T e HORKHEIMER, M. 1995.** *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro : Zahar, 1995.
- ADORNO, T.W. 1970.** *Teoria Estética*. Lisboa : Edições 70, 1970.
- Affect, accessibility of material in memory, and behavior: A cognitive loop?* . **ISEN, A. M., SHALKER, T. E., CLARK, M., & KARP, L. 1978.** 1978, Journal of Personality and Social Psychology, 36, pp. 1–12.
- AGASSIZ, Luiz. 1975.** *Viagem pelo Brasil (1865-1866)*. . São Paulo : EDUSP, 1975.
- AGOSTINHO, Santo. 1955.** *CONFISSÕES*. Porto : Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.
- ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo. 2005.** *Movimento negro e "democracia racial" no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro*. . Rio de Janeiro : CPDOC, 2005.
- ALLPORT, A. 1977.** On knowing the meaning of words we are unable to report: The effects of visual masking. . [A. do livro] DS (ed.) DOMINIC. *Attention and Performance VI*. Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, 1977, pp. 505–534.
- ALMEIDA, A W. 1989.** Os quilombos e as novas etnias. [A. do livro] LEITÃO. *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo : Instituto Socioambiental, 1989.
- ALMEIDA, Ana Maria F. 2007.** A noção de capital cultural é útil para se pensar o Brasil? . [A. do livro] Lea Pinheiro PAIXÃO e Nadir (Org.). ZAGO. *Sociologia da educação: pesquisa e realidade*. . Petrópolis : Vozes, 2007.
- ALVES, Elder Patrick Maia. 2010.** Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular: a Unesco e a construção de um universalismo global. *Sociedade e Estado. Brasília*. [Online] v. 25, n. 3 de Dec de 2010. [Citado em: 2011 de maio de 20.] http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922010000300007&lng=en&nrm=iso. Volume 25 Número 3.
- AMEN, D. G. 2000.** *Transforme seu cérebro, transforme sua vida*. São Paulo : Ed. Mercúrio, 2000.
- ANDRADE, José Vicente de. 2002.** *Turismo: fundamentos e dimensões*. São Paulo : Ática, 2002.
- APPIAH, Anthony K. 1998.** Identidade, Autenticidade e Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução social. [A. do livro] C. TAYLOR. *Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa : Instituto Piaget, 1998, pp. 165-180.
- AQUINO, TOMÁS DE. 1994.** *Suma Teológica. Iª parte, q.1, a 10, resp.* 1994.
- ARAÚJO, Tânia Maria de, PINHO, Paloma de Sousa e ALMEIDA, Maura Maria Guimarães de. 2005** . Prevalência de transtornos mentais comuns em mulheres e sua relação com as características sociodemográficas e o trabalho doméstico. *Rev. Bras. Saude Mater. Infant.* Recife, 2005 , Vols. v. 5, n. 3, Sept., Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-38292005000300010&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Nov. 2012.

- ARISTÓTELES. 1996.** *Poética*. Porto Alegre : Globo, 1996.
- Aronson, D R. 1976.** *Ethnicity as a Cultural System: Ethnicity in the Americas*. . Paris : Ed. F. Henry, 1976.
- ARRUTI, J. M. 2006.** *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. . Bauru, SP : Edusc, 2006.
- Automatic imitation.* **HEYES, Cecilia. 2011.** 2011, Psychological Bulletin 137 (3), pp. 463–83.
- Automatic vigilance: The attention-grabbing power of approach- and avoidance-related social information.* . **WENTURA, D., ROTHERMUND, K. e BAK, P. 2000.** 2000, Journal of Personality and Social Psychology, 78, pp. 1024-1037.
- AVÉ-LALLEMANT, R. 1980.** *Viagens pelas províncias da Bahia. Pernambuco. Alagoas e Sergipe (1859)*. São Paulo : EDUSP, 1980.
- BACHELARD, G. 1978.** *A poética do espaço.(Os pensadores)*. São Paulo : Abril Cultural, 1978.
- BAHL, Miguel. 2009.** Dimensão cultural do turismo étnico. [A. do livro] Alexandre PANOSSO NETTO e Marilial ANSARAH. *Segmentação do mercado turístico: estudos, produtos e perspectivas*. Barueri : Manole, 2009.
- BAIOCCHI, Mari. 2005.** *O Povo da Terra*. Goiânia : Editora da UFG, 2005.
- BARBOSA, Livia e CAMPBELL, Colin (orgs). 2006.** *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2006.
- BARTH, Frederik. 1976.** Os grupos étnicos e suas fronteiras. [A. do livro] P. POUTIGNAT e STREIFF-. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo : Unesp, 1976.
- BASTIDE, Roger. 1975.** *As religiões africanas no Brasil, vol. 2*. São Paulo : Livraria Ed. Pioneira-EDUSP, 1975.
- BAUDRILLARD, Jean. 1989.** *O sistema dos objetos*. São Paulo : Perspectiva, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. 2005.** *A sociedade de consumo*. Lisboa : Adições 70, 2005.
- BAUMAN, Z. 2005.** *O Mal-Estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro : Zahar, 2005.
- BEAR, MF, CONNORS, BW e PARADISO, MA. 2002.** *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. Porto Alegre : Artmed, 2002.
- BECK, Ulrich. 2004.** Viver a própria vida num mundo em fuga. [A. do livro] Will & Giddens, Anthony (orgs) Hutton. *No limite da racionalidade*. RJ : Record, 2004.
- BENJAMIN, Walter. 1986.** On the Mimetic Faculty. *in Reflections*,. New York : Schocken, 1986, pp. 333-336.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. 1983.** *A construção social da realidade*. . Petrópolis : Vozes. , 1983.
- BERGSON, Henri. 1990.** *Matéria e Memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo : Editora Martins e Fontes, 1990.
- BHABHA, H. K. 1998.** *O local da cultura*. Belo Horizonte : UFMG, 1998.
- BISIACH, E e GEMINIANI, G. 1991** . Anosognosia related to hemiplegia and hemianopia . [A. do livro] GP PRIGATANO e DL SCHACTER. *Awareness of Deficit*

after Brain Injury: Clinical and Theoretical Issues. New York : Oxford University Press, 1991 , pp. 17-39.

BOTELHO, André. 1999. Educação e Modernidade no Brasil. *Cultura Vozes* . São Paulo de v. 93 n.1 de 1999, pp. 122-145.

BOUDON, Raymond. 1989. *A Ideologia*. São Paulo : Ática, 1989.

BOURDIEU, P. 1996. *As Regras da Arte. Gênese e Estrutura do Campo Literário*. . São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

—. **1983.** Esboço de uma teoria da prática. [A. do livro] Renato ORTIZ. *Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. s.l. : Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. 2007. *A distinção: crítica social do julgamento*. . São Paulo/Porto Alegre : Edusp/Zouk, 2007.

—. **1983.** Esboço de uma teoria da prática. [A. do livro] Renato (org.). ORTIZ. *Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. s.l. : Ática, 1983.

—. **1989.** *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand, 1989.

Brain indices of nonconscious associative learning. **WONG, PS, et al. 1997.** 1997, *Consciousness and Cognition*, Vol. 4, pp. 519–544. 6.

Brain potentials reveal covert facial recognition in prosopagnosia. **RENAULT, B, et al. 1989.** 1989, *Psychophysiology*, 27, pp. 905–912.

BRITTEN, Roy J. 2002. Evolution Divergence between samples of chimpanzee and human DNA sequences is 5%, counting indels. *Biological Sciences - PNAS*. [Online] 99 (21) de 13633-13635 de 2002. [Citado em: 12 de jan de 2012.] doi:10.1073/pnas.172510699. vol. 99 no. 21.

BURMEISTER, Hermann. 1984. [A. do livro] Miriam Moreira (org). LEITE. *A condição feminina no Rio de Janeiro século XIX*. São Paulo : Hucitec, 1984, p. 38.

BUTLER, J. 1993. *Bodies that Matters: On the Discursive Limits of Sex*. New York : Routledge, 1993.

CACIOPPO, JT, VISSER, PS e PICKETT, CL. 2006. *Social Neuroscience: People Thinking About People*. Cambridge : MIT Press , 2006.

CALLON, M. 1986. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Briec Bay. [A. do livro] John (ed.) LAW. *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge*. London : Routledge & Kegan Paul, 1986.

CAMPBELL, Colin. 2001. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro : Rocco, 2001.

Can the subaltern speak? **SPIVAK, Gayatri. 1988** . 1988 , *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271–313.

CANCLINI, Néstor García. 2001. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. . Rio de Janeiro : UFRJ, 2001.

CANCLINI, Nestor García. 2001. *Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro : Editora da UFRJ, 2001.

CARAVLHO, José M. 2002. *Cidadania no Brasil. O Longo Caminho*. Rio de Janeiro : civilização Brasileira., 2002.

- CARDOSO, F.H. e IANNI, Octávio. 1960.** *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo : Companhia Editora Nacional., 1960.
- CARNEIRO, E. 1957.** *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo : Cia Editora Nacional, 1957.
- CARNEIRO, Edison. 1978.** *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1978.
- CARRUTHERS, P. e SMITH, P. K. (eds.). 1996.** *Theories of theories of mind*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- CARVALHO, J M. 2002 .** *Cidadania no Brasil. O Longo Caminho*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2002 .
- CARVALHO, Karla Cristina Naves de. 2011.** *Prevalência de sinais e sintomas do transtorno de déficit de atenção e hiperatividade em crianças e adolescentes da cidade de Cavalcante-go que se identificam como kalunga*. Goiás : Programa de Pós-graduação em Ciências da Saúde da Universidade Federal de Goiás. Dissertação de Mestrado, 2011.
- CASSIRER, Ernst. 2001.** *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- CASTELLS, M. 1983.** *A questão urbana* . Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1983.
- CASTRO, Hebe. 1997.** “Laços de família e direitos no final da escravidão”. [A. do livro] Luiz Felipe de (Org.). ALENCASTRO. *História da vida privada no Brasil: Império*. . São Paulo : Cia das Letras, 1997, pp. 337-383.
- CHANGEAUX, J. 1985.** *Neuronal man: The biology of mind*. New York : Oxford University Press , 1985.
- CHOMSKY, N. 2000.** *The Architecture of Languge*. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- CIPPOLA, M. 1992.** *As máquinas do tempo*. Coimbra : edições 70, 1992.
- COHEN, A. 1974.** *The Lesson of Ethnicity. Urban Ethnicity*. Londres : Tavistock, 1974.
- Conscious and unconscious emotional learning in the human amygdala.* **MORRIS, J S, OHMAN, A e DOLAN, R J. 1998.** 1998, Nature, 393, pp. 467–470.
- CORRÊA, Mariza. 2003.** *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte : Editora da UFMG, 2003.
- CORREIA DE ANDRADE, M. 1994.** Territorialidades, desterritorialidades, novas territoria-lidades: os limites do poder nacional e do poder local. [A. do livro] Milton SANTOS. 1994.
- COSMIDES, I. e TOOBY, J. 1987.** From evolution to behaviour: evolutionary psychology as the missing link. [A. do livro] J. DUPRÉ. *The latest on teh best: Essays on Evolution an Optimality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987, pp. 277-306.
- COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. 1953.** *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1953.

COSTA, Iraci del Nero da & LUNA, Francisco Vidal. 1981. “Vila Rica”: nota sobre casamentos de escravos (1727-1826). *Revista África*. Centro de Estudos Africanos (USP). São Paulo de (4) de 1981, pp. 105-109.

COSTA, Ivan Rodrigues. 2011. CONAQ: um movimento nacional dos quilombolas. *Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação*. [Online] 12 de maio de 2011. [Citado em: 21 de janeiro de 2012.]

<<http://www.irohin.org.br/onl/new.php?sec=news&id=3231>>. 10 pgs..

CRATTY, B.J. 1984. *Psicologia do Esporte*. Rio de Janeiro : Prentice Hall Do Brasil, 1984.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. 2009. Turismo, produção do espaço e desenvolvimento desigual: para pensar a realidade brasileira. [A. do livro] Roberto BARTHOLO, Davis Gruber SANSOLO e Ivan (orgs.) BURSZTYN. *Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro : Letra e Imagem, 2009.

— **2009.** Turismo, produção do espaço e desenvolvimento desigual: para pensar a realidade brasileira. [A. do livro] Roberto BARTHOLO, Davis Gruber SANSOLO e Ivan (orgs.) BURSZTYN. *Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro : Letra e Imagem, 2009.

CUNHA, Euclides. 2004. *Canudos: diário de uma expedição*. . São Paulo : Editora Martin Claret, 2004.

CUNHA, M C da. 1985. *Negros, Estrangeiros: .Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo : Brasiliense, 1985.

DAMASIO, Antonio. 2002. From The Feeling of What Happens . [A. do livro] Robert C (eds) SOLOMON. *What Is an otion? Classic and Contemporary Readings* . Oxford : Oxford University Press , 2002.

DAMÁSIO, António. 1994. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Publicações Europa-América : Mem Martins, 1994.

— **1999.** *O Sentimento de Si: O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Publicações Europa-América : Mem Martins, 1999.

DAMATTA, R. 2001. *O que faz o Brasil, Brasil?* . Rio de janeiro : Rocco, 2001.

DARWIN, Charles. [1881] 1985. *Origem das espécies*. Itatiaia : Edusp., [1881] 1985.

— **2009.** *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Oxford : Oxford university press, 2009.

De WAAL, F. 1982. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1982.

DELEUZE, G. 2001. *Nietzsche e a Filosofia*. Portugal : Rés-Editora, 2001.

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

DENNETT, Daniel. 1988. *A perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. . Rio de Janeiro : Rocco, 1988.

DERRIDA, J. 1991. *A Diferença. IN: Margens da Filosofia*, . Papyrus Editora : Campinas, 1991.

- DESCARTES, René. 1997.** *Discurso do Método*. . Rio de Janeiro : Coleção Clássicos Filosofia. Ed. Martins Fontes, 1997.
- DESPRES, L (ed.). 1975.** *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. . Paris : The Hague, 1975.
- Diferencias culturales, racismo y democracia. En: Daniel Ma-to(org.) Políticas de identidade y diferencias sociales em tiempos de globalizacion.* **WIEVIORKA, Michel. 2003.** 2003, FACES – UCV. Ca-racas, pp. 17-32.
- Do amnesics exhibit cognitive dissonance reduction? The role of explicit memory and attention in attitude change.* **LIEBERMAN, MD, et al. 2001.** 2001, Psychol. Sci. 12, pp. 135–140.
- DODEBEI, Vera e GONDAR, Jô (org). 2005.** O que é memória social. Rio de Janeiro : UFRJ, 2005, pp. 11-26.
- DOMINGUES, José Maurício. 2002.** Reflexividade, individualismo e modernidade Reflexividade, individualismo e modernidade. . *Rev. bras. Ci. Soc.* v. 17, n. 49 de June de 2002, p. São Paulo.
- DOUGLAS, M. 2007 .** O Mundo dos Bens, Vinte Anos Depois. *Revista Horizontes Antropológicos. Porto Alegre* . no.28 de July/Dec., vol.13 de 2007 .
- DOUGLAS, M. & Isherwood, B. 2004.** *O Mundo dos Bens: Para uma Antropologia do Consumo*. Rio de Janeiro : UFRJ, 2004.
- DURKHEIM, É. 2003.** *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo : Martins Fontes, 2003.
- DURKHEIM, E. 2002.** *As regras do método sociológico*. São Paulo : Ed. Martin Claret, 2002.
- DURKHEIM, Émile. 2001.** *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo : Nacional, 2001.
- DUSSEL, Enrique. 2002.** *Ética da libertação: Na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis : Vozes, 2002.
- ELIAS, Norbert e e SCOTSON, John. L. 2000.** *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade;*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar , 2000.
- ELIAS, Norbert. 1994.** *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. . Vol I. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor , 1994.
- . **1998.** *Sobre o Tempo*. . Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1998.
- EMBRATUR. 1994.** *Diretrizes para uma Política Nacional de Ecoturismo*. . Brasília : Embratur, 1994.
- Emotional arousal and activation of the visual cortex: An fMRI analysis.* **SCOTT, J D e MOULDER, B et al. 1998.** 1998, Psychophysiology, 35, pp. 199–210.
- ENGLE, R. e KANE, M. 2004.** Executive attention, working memory capacity, and a two-factor theory of cognitive control. [A. do livro] R. ENGLE e M. KANE. *Advances in research and theory, vol. 44 of The psychology of learning and motivation*. New York : Pp., 2004, pp. 145–199.

- Epigenesis, semiotics and the mysteries of the organism.* **SINHA, C. 2006.** 2006, *Biological Theory* 1(2), pp. 1-4.
- Episodic Memory: From Mind to Brain Annual* . **TULVING, E. 2002.** 2002, *Review of Psychology*, 53, pp. 1-25.
- ESPINOSA, B. de. 2007.** *Ética* . Belo Horizonte : Autêntica, 2007.
- Event-related brain correlates of associative learning without awareness.* **WONG, P S, et al. 2004.** 2004, *International Journal of Psychophysiology* 53 (3), pp. 217–231.
- FAGGIANE, Katia. 2006.** *O poder do design. Da ostentação à emoção.* Brasília : Thesaurus, 2006.
- FAORO, R. 1976.** *Os Donos do Poder.* Porto Alegre : Globo, 1976.
- FARIAS, E e GUSMÃO, M (org). 2010.** *O Mesmo e O Diverso: olhares sobre cultura, memória e desenvolvimento* . Vitória da Conquista : Editora da UESB, 2010.
- FARIAS, Edson. 2009.** O DISCURSO E A EXPERIÊNCIA NO ENCONTRO ENTRE SOCIOLOGIA E MODERNIDADE. [A. do livro] T.A. MARINHO, et al. *GOIÁS E A (PÓS)MODERNIDADE: DIMENSÕES E REFLEXÕES.* Goiânia : Editora da PUC Goiás, 2009, pp. 17-59.
- FERNANDES, Florestan. 1965.** *A Integração Do Negro Na Sociedade De Classes.* São Paulo : Editora Atica, 1965.
- **1966.** *Educação e sociedade no Brasil.* São Paulo : Dominus/EDUSP, 1966.
- **1960.** Prefácio. [A. do livro] F.H CARDOSO e Octávio IANNI. *Cor e mobilidade social em Florianópolis.* São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1960.
- FERRÃO, M. E. et al. 2001.** *Política de não-repetência e a qualidade da educação: evidências obtidas na modelagem dos dados da 4ª série do SAEB-99.* Brasília : MEC/INEP, 2001.
- FICINO, Marsilio. 2001.** *Platonic Theology.* Cambridge : Harvard University Press, 2001.
- FIGUEIREDO, Angela e GROSFUGUEL, Ramón. 2007.** Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Cienc. Cult.* [Online] , São Paulo, . de v. 59, n. 2, June de 2007. [Citado em: 13 de janeiro de 2012.]
<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-.vol.59.n.92>
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto. 1997.** *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850.* . Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1997.
- FODOR, Jerry. 1985.** *A modularidade da mente.* 1985.
- FOUCAULT, Michel. 1979.** *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro : Edições Graal, 1979.
- FRANKENBERG, Ruth. 1995.** *The construction of white woman and race matter.* Minneapolis : University of Minnesota Press, 1995.
- Frenette, Marco. 2001.** *Preto e Branco: a importância da cor da pele.* São Paulo : Ed. Publisher Brasil, 2001.
- FREUD, S. 1972.** *A Interpretação dos Sonhos.* Rio de Janeiro : Imago Editora, 1972.

- . **1996.** *Ansiedade e Vida Instintua*. [ed.] Novas Conferências XXII. 1933. Rio de Janeiro : Imago, 1996.
- FREUD, S. 1995.** *Projeto de uma Psicologia*. . Rio de Janeiro : Imago, 1995.
- . **1996.** Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. . *S. Freud, Obras Completas (Vol XII; J. Salomão, trad.)*. Rio de Janeiro : Imago, 1996.
- Freud's 1895 Project From Mind to Brain and Back Again.* **LOTHANE, Zvi. 1998.** 1998, Annals NEW YORK ACADEMY OF SCIENCES.
- FREYRE, Gilberto. 1998.** *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro : Editora Record, 1998.
- FRIDJA, N, BEM, SACHA e MANSTEAD, A. 2000.** *Emotions and Beliefs: How feelings Influence Thoughts*. Cambridge : Cambridge University Press , 2000.
- FURTADO, Júnia Ferreira. 2003.** *Chica da Silva e o contratador dos diamantes – o outro lado do mito*. São Paulo : Cia. das Letras, 2003.
- GADE, Christiane. 1980.** *Psicologia do consumidor*. São Paulo : Editora Pedagógica e Universitária (EPU), 1980.
- GARDNER, Howard. 2000.** *Inteligências Múltiplas – A teoria na prática*. Porto Alegre : Artmed, 2000.
- GAULEJAC, Vincent de. 2007.** *Gestão Como Doença Social: Ideologia, Poder Gerencialista E Fragmentação Social*. s.l. : Idéias e Letras, 2007.
- GAZZANIG, M. 1985.** *The Social Brain: Discovering the networks of the mind*. . New York : Basic Books, 1985.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1989.** *A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS*. RIO DE JANEIRO : LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. 2003.** *A constituição da sociedade*. 2ª ed. São Paulo : Editora Martins Fontes, 2003.
- . **1991.** *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : Editora da Unesp, 1991.
- GILROY, Paul. 2001.** *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. . São Paulo/ Rio de Janeiro : Editora 34/Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GLAZER, N e MONYHAN, D P. 1975.** *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard : Harvard University Press, 1975.
- GLUCKMAN, PD, et al. 2008.** Effect of in utero and early life conditions on adult health and disease. *New England Journal of Medicine*. 359(1) de 2008, pp. 61-73.
- GOETHE, J.W. Von. 2009.** *A Doutrina das Cores*. . São Paulo : Ed. Nova Alexandria, 2009.
- GOFMAN, Erving. 1974.** *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis : Ed. Vozes, 1974.
- GOHN, G. 1977.** *Teoria dos movimentos sociais – paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo : Edições Loyola, 1977.
- GONÇALVES, J. 1996.** *A retórica da perda. Os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. Rio de Janeiro : UFRJ/IPHAN, 1996.

- . **1996.** *A retórica da perda. Os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil.* Rio de Janeiro : UFRJ/IPHAN, 1996.
- GONZÁLEZ REY, F. L. 2000.** *La investigación sobre la subjetividad humana: algunas cuestiones para el debate.* Anais do I Simpósio Multidisciplinar Pensar, Criar e Transformar. São Paulo : Unimarco Editora, 2000.
- GOODE, W. 1964.** The Theoretical Importance of Love. [A. do livro] R. Coser (ed.). *The Family* . New York : St. Martin's Press, 1964, pp. 143-56.
- GRAHAM, R., DEVINSKY, O. e LABAR, KS. 2006.** Quantifying deficits in the perception of fear and anger in morphed facial expressions after bilateral amygdala damage. . *Neuropsychology* . (1) de 45 de 2006, pp. 42–54.
- GRAMSCI, Antonio. 1982.** *Os intelectuais e a organização da cultura.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1982.
- GRANTHAM-MCGREGOR, S.M., WALKER, S.P., CHANG, S.M. e POWEL, I C.A. 1997.** Effects of early childhood supplementation with and without stimulation on later development in stunted Jamaican children. *American Journal of Clinical Nutrition*. 66(2): de 1997, pp. 247-253.
- GÜNTHER, Gotthard. 1962.** Cybernetic ontology and transjunctonal operations. [A. do livro] M.C. YOVITS, G.T. JACOBI e G.C. (eds) GOLDSTEIN. *Self-Organizing Systems*, . Washington D.C. : Spartan books, 1962, pp. 313-392.
- Guerreiro Ramos: o problema do Negro na Sociologia Brasileira.* **SCHWARTZMAN, Simon. 1981.** 1981, O Pensamento Nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"., pp. 39-69.
- HABERMAS, J. 1984.** *Mudança Estrutural Na Esfera Pública.* Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1984.
- . **1999.** *Teoria De Ia Accián Comunicativa: Complementos Y Estudios Previos* . Madrid : Ediciones Cátedra, 1999.
- HAECKEL, E. 1905.** *The evolution of man.* London : Watts, 1905.
- HALL, Colin Michael. 2004.** *Planejamento turístico: políticas, processos e planejamentos.* São Paulo : Contexto, 2004.
- HALL, Stuart,. 1996.** Cultural studies and its theoretical legacies. [A. do livro] David, KUAN-HSING, C., (eds) MORLEY. *Stuart Hall –critical dialogues in cultural studies.* London; New York : Routledge., 1996.
- HASSIN, R R, ULEMAN, J S e BARGH, J A. 2005.** *The New Unconscious.* New York : Oxford University Press, 2005.
- HEGEL, G. W. von. 2003.** *fenomenologia do Espírito.* São Paulo : Jorge Zahar, 2003.
- HEILMAN, K M, BARRET, A M e ADAIR, J C. 1998.** Possible mechanisms of anosognosia: a defect in self-awareness. *Philosophical Transactions of the Royal Society: Biological Sciences* 353 (1377):. 29 de 11 de 1998, pp. 1903–1909.
- HENRIQUES, Ricardo. 2001.** *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90.* Brasília : Ipea, 2001.
- Herzberg, F. 1987.** One more time: How do you motivate employees? *Harvard Business Review*. Issue 5 de Sep/Oct, Vol. 65 de 1987, pp. 109-120.

- HILGARD, E. R. 1980.** The trilogy of mind: Cognition, affection, and conation. *J. Hist. Behav. Sci.*, 16 de 1980, pp. 107–117.
- HOBBSAWM, Eric. 1998.** *Sobre História*. São Paulo : Cia das Letras, 1998.
- How do you feel? Interoception: The sense of the physiological condition of the body.* *Nature Reviews*. . **CRAIG, AD. 2002.** 2002, *Neuroscience*, 3 (8), pp. 655–666.
- HUME, David. 2004.** *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Lisboa : Coleção textos filosóficos. Edições 70, 2004.
- HUMPHREY, N. 1976.** The social function of intellect. [A. do livro] P.P.G. BATESON e R.A. HINDE. *Growing points in ethology*. Cambridge : Cambridge Univesity, 1976, pp. 303-317.
- HUSSERL, Edmund. 1994.** *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa : Casa da Moeda, 1994.
- Ideals and oughts and the reliance on affect versus substance in persuasion.* . **PHAM, M. T., & AVNET, T. 2004.** 2004, *Journal of Consumer Research*, 30, pp. 503–518.
- Identidade como recurso metonímico dos processos de Património.* **PEIXOTO, Paulo. 2004.** 2004, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, pp. 183-204.
- Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States.* **SIDER, Gerald. 1994.** 1994, *Identities*. 1(1), pp. 109-122.
- Imitation, culture and cognition.* . **HEYES, C M. 1993.** 1993, *Animal Behaviour*, 46, pp. 999–1010.
- Incongruency effects in affective processing: Automatic motivational counter-regulation or mismatch-induced salience?* **ROTHERMUND, K, GAST, A e WENTURA, D. 2011.** 2011, *Cognition and Emotion*, 25(3), pp. 413-425.
- Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* **GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2002.** Caxambu : GT: Teoria social e Transformações Contemporâneas, 2002. Reunião da ANPOCS.
- JAMES, W. 1952.** *The Principles of Psychology*. Chicago : Encyclopedica Britannica, 1952.
- JAMESON, F. 1996.** *Pós-modernismo: a lógica do capitalismo tardio*. SãoPaulo : Ática. S.A., 1996.
- JATOBÁ, D A. 2002.** *Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da Invisibilidade à Identidade Política*. . Brasília : Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2002.
- JUNG, CG. 1964.** *O Homem e seus Símbolos*. New York : Nova Fronteira, 1964.
- KANT, Immanuel. 1994.** *Crítica da Razão Prática*. Lisboa : Edições 70, 1994.
- KARMILOFF-SMITH, Annette. 1995.** *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Winner, the British Psychological Society book Award : MIT Press, 1995.
- KAUDER, E. 1965.** *A History of Marginal Utility Theory*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1965.

- KEYSERS, C. e GAZZOLA, V. 2006.** Towards a unifying neural theory of social cognition. [A. do livro] Ende, Junghöfer, Kissler & Wildgruber (Eds.). Anders. *Progress in Brain Research*, Vol. 156. : Elsevier B.V. A., 2006, pp. 379-401.
- KHALFA, J (ed.). 1984.** *CAN INTELLIGENCE BE EXPLAINED?* Oxford : Oxford Univeristy Press , 1984.
- KIHLSTROM, John F. & BEER, Jennifer S. e KLEIN, Stanley B. 2002.** Self and Identity as Memory. . [A. do livro] M.R. LEARY e J. (Eds.) TANGNEY. *Handbook of self and identity* . New York : Guilford Press, 2002, pp. 68-90.
- KONDO, H, OSAKA, N e OSAKA, M. 2004.** *Cooperations of the anterior cingulate cortex and dorsolateral prefrontal cortex for attention shifting.* 2004. pp. 670–9.
- KOSTER, Henry. 1978.** *Viagens ao Nordeste do Brasil.* Londres, 1816; : reedição: Recife: Secretaria de Educação, 1978.
- KRECKEL, R. 1992.** *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit.* . Frankfurt : Campus, 1992.
- KUHN, T. 1970.** *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago : University of Chicago Press, 1970.
- LACAN, Jacques. 1999.** *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente.* Rio de Janeiro : Zahar, 1999.
- LANDES, R. 2002 .** *A Cidade das Mulheres.* Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2002 .
- LANDOWSKI, E. 1992.** *A sociedade refletida: ensaios de sociosemiótica.* São Paulo : EDUC/Pontes, 1992.
- LAURENTIS, DE. 1986.** *Feminist Studies/ Critical Studies* . Bloomington : Indiana University Press, 1986.
- LE GOFF, Jacques. 1997.** Memória. *Enciclopédia Einaudi. Volume 1. Memória-história.* . Lisboa : Edição Portuguesa, 1997, pp. 11-50.
- LeDOUX, J. 1996.** *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* . New York : Touchstone Books, 1996.
- LEE, JL, MILTON, AL e EVERITT, BJ. 2006.** Reconsolidation and extinction of conditioned fear: inhibition and potentiation. *J Neurosci.* (39) de 26 de 2006, pp. 10051-6.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1974.** A monadologia: Discurso de metafísica;. *OS PENSADORES - HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL.* São Paulo : Abril Cultural, 1974, pp. 61-468.
- Levels of processing during non-conscious perception: A critical review of visual masking. Philosophical Transactions of the Royal Society B.* **KOUIDER, S e DEHAENE, S. 2007 .** 2007 , Biological Sciences, 362 (1481), pp. 857–875.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982.** *Estruturas Elementares do Parentesco.* Rio de Janeiro : Vozes. 2ª ed, 1982.
- LEVY, R. 1973.** *Tahitians.* Chicago : University of Chicago Press, 1973.
- LIFSCHITZ, Javier Alejandro e BARRETO, Juliana. 2007.** *A modernidade Retroativa na America Latina.* . Rio de Janeiro : UFF, 2007.
- LIFTON, R. J. 1989.** *O Futuro da Imortalidade.* São Paulo : Trajetória Cultural, 1989.

- LIPOVETSKY, Gilles. 2005.** *Tempos Hipermodernos.* . São Paulo : Barcarolla, 2005.
- LOCKE, John. 1991.** *Ensaio Sobre o Entendimento Humano.* . (Os Pensadores). São Paulo : Nova Cultural, 1991.
- LOOS, H. e SANT'ANA, R. S. 2007.** Cognição, afeto e desenvolvimento humano: a emoção de viver e a razão de existir. *Educar* . Editora UFPR de Curitiba, n. 30 de 2007, pp. p. 165-182.
- LÖWY, M. 1989.** *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central – um estudo de afinidade eletiva.* . Companhia das Letras : s.n., 1989.
- LYOTARD, Jean-François. 1979.** *A Condição Pós-moderna.* Lisboa : Gradiva, 1979.
- LYRA, Carlos Eduardo de Sousa. 2007.** O inconsciente e a consciência: da psicanálise à neurociência. *Psicol. USP, São Paulo*. [Online] v. 18, n. 3 de Sept. de 2007. [Citado em: 15 de jan de 2012.]
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642007000300004&lng=en&nrm=iso>. vol.18 no.3.
- MACLEAN, Paul. 1990.** *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions.* New York : Plenum Pres, 1990.
- MANNHEIM, K. 1950.** *Ideologia e utopia; introdução à sociologia do conhecimento.* Porto Alegre : Globo, 1950.
- MARCUSE, H. 1986.** *A dimensão estética.* São Paulo : Martins Fontes, 1986.
- MARINHO, TA. 2012.** AS NUANCES DO RECONHECIMENTO KALUNGA: ENTRE A OMISSÃO E O RESPEITO. [A. do livro] E S FARIAS. *A Modernidade na América Latina.* Brasília : UnB, 2012, 5, p. 310.
- MARINHO, Thais Alves. 2008.** *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque. Goiânia.* Goiânia : Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás., 2008.
- MARLER, P e PETERS, S. 1982.** Subsong and plastic song: Their role in the vocal learning process. [A. do livro] D D. KROODSMA e E (ed.) MILLER. *Acoustic Communication in Birds, Vol. 2* . New York : Academic, 1982, pp. 25-50 .
- MARTHA, Abreu e DANTAS, Carolina Vianna. 2007.** "Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920". [A. do livro] José Murilo de (org.) CARVALHO. *Nação e Cidadania no Império.* . Rio de Janeiro : Novos horizontes, Civilização Brasileira, 2007, pp. 123-151.
- MARTINS, José de Souza. 1997.** *A exclusão social e a nova desigualdade.* São Paulo : Paulus, 1997.
- MARTON, Scarlett. . 2001.** Assim silenciou Nietzsche. . [A. do livro] Charles Feitosa, et al. *Assim Falou Nietzsche III - Para uma filosofia do futuro.* Rio de Janeiro : 7Letras, 2001, pp. 166-180.
- MARX, Karl. 1988.** *O capital.* Coleção Os economistas. São Paulo : Nova Cultural, 1988.
- MASLOW, A. 2002.** *Motivation and personality.* New York : Harper and Row, 2002.
- MATOS, Raimundo José da Cunha. 1836.** *Itinerario do Rio de Janeiro as Pará e Maranhao, pelas Províncias de Minas Geraes e Goiaz.* Rio de Janeiro : Typ.Imperial E Constitucional De J. Villeneuve, 1836.

- MATTELART, A. 2005.** *Diversidade cultural e mundialização*. São Paulo : Parábola, 2005.
- MATTOSO, K. de Q. 1982.** *Ser escravo no Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- MATURANA, H. 1975.** The Organization of the living: a theory of the living organization. *International Journal of Man-Machine Studies*. 7 de 1975, pp. 313-332.
- MATURANA, H. 1977.** *A ontologia da realidade* . Belo Horizonte : Editora da UFMG, 1977.
- MATURANA, Humberto R. 1978.** BIOLOGY OF LANGUAGE: The Epistemology of Reality. [A. do livro] George A. MILLER e Elizabeth (Eds.) LENNEBERG. *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. . New York : Academic Press, 1978, pp. 27-63.
- MAWE, J. 1978.** *Viagens ao Interior do Brasil*. *Coleção Reconquista do Brasil*, v.33. São Paulo : Ed. Universidade de São Paulo, 1978.
- McGREGOR, D. 1960.** *The Human Side of Enterprise*. New York : McGraw-Hill, 1960.
- MEC. 2001.** *Uma história do Povo Kalunga*. Brasília : Secretaria de Educação Fundamental, 2001.
- Medial prefrontal activity predicts memory for self*. . **MACRAE, CN, et al. 2004.** 2004, *Cereb. Cortex* 14, pp. 647–54.
- MELUCCI, A. 2001.** *A Invenção do Presente – Movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis : Vozes, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. 1989.** *Signos*. São Paulo : Martins Fontes, 1989.
- MILL, J. e PETRONIS, A. 2008.** Pre- and peri-natal environmental risks for attention-deficit hyperactivity disorder (ADHD): the potential role of epigenetic processes in mediating susceptibility. . *The Journal of Child Psychology and Psychiatry* . 49(10) de 2008, pp. 1020-1030.
- MILLIET, Sérgio. 1946.** *Poesias* . Porto Alegre : Livr. do Globo , 1946.
- MITCHELL, James. 1974.** Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration. [A. do livro] Abner (Ed.) COHEN. *Urban ethnicity*. London : 1-35, 1974.
- MITHEN, Steven. 2002.** *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo : UNESP, 2002.
- MOLON, S. I. 2003.** *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky*. Petrópolis : Vozes, 2003.
- MOREIRA, Núbia Regina. 2011.** *A organização das feministas negras no Brasil*. . Vitória da Conquista-BA : Edições UESB, 2011.
- MORIN, Edgar. . 1991.** *Introdução ao pensamento complexo*. . Lisboa : Instituto Piaget, 1991.
- MORIN, Edgar. 2000.** *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo : Unesco, 2000.
- MOURA, C. 1981.** *História do Negro no Brasil*. São Paulo : Ed.Ática, 1981.
- . **1993.** *Quilombos. Resistência ao escravismo*. São Paulo : Editora Ática, 1993.

- MOURA, G. 1994.** *Ilhas negras num mar mestiço. Carta: fala, reflexões, memórias, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro.* Brasília 4 : n.13, 1994.
- MUNANGA, Kabengele. 2003.** *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania.* São Paulo : Ação Educativa, ANPED. Palestra proferida no 1 seminário de Formação Teórico Metodológica., 2003.
- Munanga, Kabengele. 2001.** *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Petrópolis : Vozes, 2001.
- Nação Calunga. IstoÉ, revista. 1990.* 1, São Paulo : Ed. Três, 20 de junho de 1990, Revista Istoé, Vol. 1, p. p. 34. 98.
- NASCIMENTO, A. 1980.** *O Quilombismo.* Petrópolis : Vozes, 1980.
- NETO, J. C. de B. 2006..** *Informação e Cidadania entre os Calungas.* França : Doutorado em Eniex Sociaux. Et. Techonologies de La Communication. Université de Paris. VIII, 2006.
- Neurobiologia das emoções. ESPERIDIÃO, V., et al. 2008.* 2008, Rev. Psiq. Clín, pp. 35 (2); 55-65.
- Neuronal correlates of visibility in the primate visual system. MACKNIK, S e LIVINGSTONE, M. 1998.* 1998, Nature Neuroscience, Vol. 1 , pp. 144–149. (2).
- New con-cept for quilombo: identity and territory within theoretical definitions. SCHMITT, A., TURATTI, M.C.M. e CARVALHO, M. 2002.* s.l. : Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex, 2002, Ambient. soc., pp. Campinas, n. 10.
- New social movements: challenging the boundaries of institutional politics. OFFE, C. 1985.* 1985, Social Reserach, n.º 52, pp. 817-868.
- NIETZSCHE, F. 1979.** *Obras incompletas (col. Os Pensadores).* São Paulo : Abril Cultural, 1979.
- NIETZSCHE, F. 1992.** *Além do Bem e do Mal.* São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- , 1999. *Genealogia da moral.* São Paulo : Companhia das letras, 1999.
- NOGUEIRA, Oracy. 1955.** *Relações raciais no município de Itapetininga .* [A. do livro] R BASTIDE e F (orgs.) FERNANDES. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* São Paulo : Anhembi, 1955.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (ORG). 1999.** *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro : Contra-Capa, 1999.
- OLIVEIRA, Marta Kohl e REGO, Teresa Cristina. 2003.** *Vygotsky e as complexas relações entre cognição e afeto.* [A. do livro] Valéria Amorim ARANTES. *Afetividade na escola.* São Paulo : Summus, 2003.
- OLIVEIRA, R. C. 2003.** *Identidade étnica, identificação e manipulação. . Sociedade e Cultura.* V. 6, n. 2 de Jul/Dez de 2003, pp. 117-131.
- OLIVEIRA, Rachel de. 2003.** *Projeto “Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil”:* em ensaio de ações afirmativas. [A. do livro] Petronilha B. GONÇALVES E SILVA e Valter R. SILVÉRIO. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.* Brasília : Inep, 2003, pp. 246–264.

- ORTIZ, Renato. 1991.** *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira.* . São Paulo : Ed. Brasiliense, 1991.
- , **1994.** *Cultura brasileira & identidade nacional.* São Paulo : Brasiliense, 1994.
- ORTIZ, Renato. 2000.** *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo.* São Paulo : Editora Brasiliense, 2000.
- ORTNER, Sherry B. 2007.** Subjetividade e Crítica cultural. *Horiz. antropol. Porto Alegre.* [Online] v 13, n. 28 de dezembro de 2007. [Citado em: 02 de março de 2012.] <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200015&lng=en&nrm=iso>. vol.13 no.28.
- Os grandes problemas da Antropologia brasileira.* **RAMOS, Arthur. 1948.** 1948, *Sociologia*, X, 4, pp. 213-226.
- Os mestiços brasileiros.* . **RODRIGUES, R. N. 1890.** 1890, *Gazeta Média da Bahia* 21 (9), pp. 401-407.
- OSÓRIO, Luiz Carlos. 1996.** *Família hoje.* Porto Alegre : Artes, 1996.
- PALACIN, L e MORAES, M A S. 1989.** *História de Goiás.* Goiânia : Ed. UCG, 1989.
- PANKSEPP, Jaak. 1998.** *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions.* Cambridge : Oxford University Press , 1998.
- Parietal somatosensory association cortex mediates affective blindsight.* **ANDERS, S, et al. 2004.** 2004, *Nature Neuroscience*, 7 (4), pp. 339–340.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS. 1980.** *coleção Os pensadores: Charles Sanders Peirce.* São Paulo : Editora Abril, 1980.
- People thinking about thinking people: The role of the temporo-parietal junction in 'theory of mind'.* **SAXE, R. et. all. 2003.** 2003, *NeuroImage* 19, pp. 1835-1842.
- PIAGET, J. 1979.** *Behaviour and Evolution.* London : Routledge, 1979.
- PIAGET, Jean. 1994.** *O Juízo moral na criança.* . São Paulo : Summus, 1994.
- PIERSON, Donald. 1942.** *Negroes in Brazil.* Chicago : University of Chicago Press, 1942.
- PINA-PRATA, F X. 1962.** *Dialética da Razão Vital.* Lisboa : Livraria Moraes Editora, 1962.
- PINHEIRO, A. C. C. e COELHO, G. N. 2006.** *O diário de viagem do Barão de Mossâmedes: 1771–1773.* Goiânia : Trilhas Urbanas, 2006.
- PLATÃO. 1993.** *A República. Coleção Os Pensadores.* São Paulo : Abril Cultural, 1993.
- POHL, J. E. 1976.** *Viagem ao Interior do Brasil.* . São Paulo : EDUSP, 1976.
- POSNER, Michael I. e DIGIROLAMO, Gregory J. 2000.** Cognitive Neuroscience: Origins and Promise . *Psychological Bulletin.* Vol. 126, No. 6 de University of Illinois at Urbana-Champaign de 2000, pp. 873-889 .
- PRIGOGINE, I. 1990.** *Time, Dynamics and Chaos: Integrating Poincare's 'Non-Integrable Systems'.* Department of Energy-Office of Energy Research, Commission of the European communities : Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems at the University of Texas-Austin, United States, 1990.

- Principles of human brain organization derived from split-brain studies.* **GAZZANIGA, MS. 1995.** 1995, *Neuron*, 14, pp. 217–228.
- Probabilistic classification learning in amnesia.* **KNOWLTON, B, SQUIRE, L. R e GLUCK, M. 1994.** 1994, *Learning and Memory*, 1, pp. 106–120.
- Psychobiological factors predicting the course of breast cancer.* **JENSEN, M R. 1987.** 1987, *Journal of Personality*, 55, pp. 317–342.
- Racismo e Anti-racismo no Brasil.* **GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 1995.** 1995, *Novos Estudos CEBRAP*, pp. 26-44.
- RAMOS, A. 1953.** *O Negro na Civilização Brasileira.* Rio de Janeiro : Casa do Estudante Brasileiro, 1953.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. 1957.** *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.* Rio de Janeiro : Editorial Andes Ltda, 1957.
- RAMOS, Donald. 1990.** “A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto”: 1754-1838. . [A. do livro] *Ouro Preto. Anais do Congresso sobre a história da população na América Latina 1989.* São Paulo: : Fundação SEADE, 1990, pp. 154-163.
- Records of The General Conference of The United Nations Educational, Scientific And Cultural Organization. 1950.* Paris, July : Unesco Archives, 1950. Fifth Session, Florence. p. 40.
- Reintrodução do gado curraleiro na comunidade quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: Resultados Parciais.* **CLORINDA, M. et all. 2008.** Brasília, DF : ParlaMundi, 2008. IX Simpósio Nacional do Cerrado. 12 a 17 de outubro.
- REIS, J J e SILVA, E. 1989.** *Negociação e conflito.* Companhia das Letras : São Paulo, 1989.
- Religione, laicità, tolleranza e diritto penale.* **MORMANDO, Vito. 2005.** 2005, *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, p. 652.
- RIBEIRO, René. 1956.** *Religião e relações raciais.* Rio de Janeiro : Ministério da Educação e Cultura, 1956.
- RICCI, Rudá. 2005.** Lulismo: três discursos e um estilo. *Revista Espaço Acadêmico.* [Online] Fevereiro de 2005. [Citado em: 2005 de abril de 20.] www.espacoacademico.com.br. 45.
- RICOEUR, Paul. 1993.** *Tempo e Narrativa.* Campinas-SP : Papirus, 1993.
- RICOEUR, Paul. 2000.** *A metáfora viva.* . São Paulo; : Loyola, 2000.
- RIGAL, Luís. 2000.** *A educação dono século XXI ; os desafios do futuro imediato.* Porto Alegre : Artes Médicas Sul, 2000.
- RODRIGUES, R N. 2010.** *Os Africanos no Brasil.* Rio de Janeiro : Centro Eldenstein de Pesquisa em Ciências Sociais , 2010.
- SAID, Edward W. 1995.** *Cultura e Imperialismo.* . São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- SAINT-HILLAIRE, Auguste de. 1978.** *Viagem à Curitiba e província de São Paulo.* São Paulo : EDUSP, 1978.
- SAMARA, Eni de Mesquita. 1988.** A família negra no Brasil: escravos e libertos. *Anais do VI Encontro de Estudos Populacionais.* [Online] v.3 de Olinda de 1988.

[Citado em: 08 de 12 de 2009.]

<<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1988/T88V03A02.pdf>>. 39-58.

SANTOS, B. S. 1999. Reinventar a democracia. [A. do livro] A. HELLER. *A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro : Contraponto, 1999, pp. 33-75.

SANTOS, Milton. 2002. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SARTRE, Jean Paul. 2002. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro : DP&A Editora, 2002.

SCHACTER, D L. 1989. On the relation between memory and consciousness: Dissociable interactions and conscious experience. [A. do livro] H ROEDIGER e F (Eds.) CRAIK. *Varieties of Memory and Consciousness: Essays in Honor of Endel Tulving*. Hillsdale : Erlbaum, 1989, pp. 355-390.

SCHIMDT, Richard A. 1993. *Aprendizagem e performance motora - dos princípios à prática*. São Paulo : Editora Movimento, 1993.

SCHUTZ, A. 1979. *Fenomenologia e relações sociais -colectânea de textos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1979.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2001. *Racismo no Brasil. Coleção Folha Explica*. São Paulo : Publifolha, 2001.

SCHWARTZ, G E. 1990. Psychobiology of repression and health: A systems perspective. [A. do livro] J L (ed.) SINGER. *Repression and Dissociation: Defense Mechanisms and Personality Styles Current Theory and Research*. Chicago : University of Chicago Press , 1990, pp. 405–434.

SCHWARTZ, S. 1995. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

SCOTT, Joan W. 1991. Gênero: Uma Categoria Útil Para a Análise. *SOS Corpo*. [Online] Recife, pg. 71-79 de jul/dez de 1991. [Citado em: 01 de 02 de 2012.] http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen_categoria.html. vol. 20, nº 2.

Semantic activation without conscious identification in dichotic listening, parafoveal vision and visual masking: A survey and appraisal. **HOLENDER, D. 1986** . 1986 , Behavioral and Brain Sciences, 9, pp. 1–23.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. 2005. Um novo capital cultural: predisposições e disposições à cultura informal nos segmentos com baixa escolaridade. *Revista Educação e Sociedade. Campinas*. v. 26, n. 90 de jan./abr. de 2005, pp. p.77-105.

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

SILVA, M J. 2003. *Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava*. Goiânia : Kelps, 2003.

SINHA, Chris. 2009. Language as a biocultural niche and social institution. [A. do livro] Vyvyan EVANS e Stéphanie POURCEL. *New Directions in Cognitive Linguistics*. Amsterdam : John Benjamins, 2009, pp. 289-309.

SMITH, Adam. 1983. *Riqueza das nações - investigação sobre sua natureza e suas causas*. Os Economistas : Abril Cultural, 1983.

- SOARES, M de C. 2000.** *Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro – século XVIII.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000.
- Social cognitive neuroscience: Where are we heading? .* **BLAKEMORE, SJ, WINSTON, J e FRITH, U. 2004.** 2004, Trends Cogn. Sci. 8, pp. 215–222.
- Sodré, Muniz. 1999.** *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.* Petrópolis : Vozes, 1999.
- SOUZA, J. 2003.** *A construção social da subcidadania: para uma Sociologia Política da modernidade periférica.* . Belo Horizonte : UFMG, 2003.
- SOUZA, Jessé. 2003.** *A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.* Belo Horizonte : UFMG, 2003.
- . **2000.** *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro.* Brasília : Universidade de Brasília, 2000.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. 2003.** *Mudar a Cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbana.* Rio de Janeiro : Bertrand do Brasil, 2003.
- SOVIK, Liv. 2007.** *Cultura & Identidade: teorias do passado e perguntas para o futuro” in: NUSSBAUMER, Gisele Marchiori (org): Teorias & Políticas da Cultura: visões multi-disciplinares.* Salvador : Edufba, 2007.
- SPERBER, D. 1994.** The modularity of thought an the epidemiology of representaations. [A. do livro] L.A. HIRSCHFELD e S.A. GELMAN. *Mapping the Mind: Domais Specificity in Cognition an Culture.* Cambridge : Cambridge Univesity Press, 1994, pp. 39-67.
- STANLEY, Engerman. 1988.** A Economia da Escravidão. *Ciência Hoje. CNPq/MCT.* No. 48 de Vol. VIII de 1988.
- STERNBERG, R J. 1985 .** *Beyond IQ: A Triarchic Theory of Intelligence.* Cambridge : Cambridge University Press., 1985 .
- Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements.*
- COHEN, Jean L. 1988.** 1988, Social Research, vol. 52, nº 4, pp. 663-716.
- Subliminal convergence of Kanji and Kana words: Further evidence for functional parcellation of the posterior temporal cortex in visual word perception.* **NAKAMURA, K, et al. 2005.** 2005, Journal of Cognitive Neuroscience,17, pp. 954–968.
- Sustained extrastriate cortical activation without visual awareness revealed by fMRI studies of hemianopic patients.* **GOEBEL, R, et al. 2001.** 2001, Vision Research, 41, pp. 1459–1474.
- TAYLOR, Charles. 1998.** *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento.* Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- . **1980.** Understanding in human science. *The Review of Metaphysics.*, n.34 de 1980, pp. 24-55.
- TAYLOR, Charles. 1997.** *As Fontes do Self.* . São Paulo : Edições Loyola, 1997.
- TEIXEIRA, João-Marques. 2002.** Epigénese e Desenvolvimento (1). *Saúde Mental.* VOLUME IV Nº4 de JULHO/AGOSTO de 2002, p. Editorial.

- TELLES, E. 2003.** *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro : Relume Dumará/Fundação Ford., 2003.
- Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes.* **NISBETT, Richard e WILSON, Timothy. 1977.** 1977, *Psychological Review*, 84, pp. 231-259.
- The Anatomy of Envy.* **FOSTER, G M. 1972.** 1972, *Current Anthropology*, 13, pp. 165-202.
- The automated will: Nonconscious activation and pursuit of behavioral goals.* **BARGH, JA, et al. 2001.** 2001, *Journal of Personality and Social Psychology*. 81, pp. 1014–1027.
- The intelligence of Later Acheulian hominids.* **WYNN, T. 1979.** 1979, *Man*, v.14 , pp. 371-391.
- The negro in Bahia, Brazil: a problem in method.* **HERSKOVITS, Melville. 1943.** 1943, *American Sociological Review* VIII, pp. 394-402.
- The Neural Basis of the Dynamic Unconscious .* **BERLIN, Heather A. 2011.** 2011, *Neuropsychoanalysis* 13 (1), pp. 5-71.
- The scientific legacy of Sigmund Freud: Toward a psychodynamically informed psychological science.* **WESTEN, D. 1998.** 1998, *Psychological Bulletin*, 124, pp. 333–371.
- The unconscious will: How the pursuit of goals operates outside of conscious awareness.* **CUSTERS, R e AARTS, H. 2010.** 2010, *Science*, 329 (5987), pp. 47–50.
- THOMAS, Alexander. 1983.** *Esporte: introdução à psicologia*. . Rio de Janeiro : Ao Livro Técnico, 1983.
- TIET, Q Q, et al. 1998.** Adverse life events and resilience. *Journal Am. Acad. Child Adolescence Psychiatry*. 37. 11 de Nov de 1998, pp. 1191-1200.
- TOCQUEVILLE, Alex. 1987.** *A democracia na América*. Belo Horizonte/São Paulo : Itatiaia/Universidade de São Paulo, 1987.
- TOMASELLO, M. 1999.** *The cultural origins of Human cognition*. Cambridge : Harard University Press, 1999.
- TOTARO, Paolo. 2010.** *Cultura do Cálculo e desagregação social*. [ed.] Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo : UNISINOS, 2010. p. 229 pgs.
- TOURAINÉ, A. 1977.** Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes. [A. do livro] J. A.G (Org.) ALBUQUERQUE. *Classes médias e política no Brasil*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977.
- TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. 2005.** A espetacularização dos produtos das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. *Revista Eletrônica Temática*. [Online] 2005. [Citado em: 20 de maio de 2011.] <<http://bocc.ubi.pt/pag/trigueiro-osvaldo-espetacularizacao-culturas-populares.html>>.. 10 pgs..
- TYLOR, Charles. 1871.** *Primitive Culture: research into development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London : John Murray, 1871.
- Unawareness in schizophrenia: neuropsychological and neuroanatomical findings.* **PIA, L e TAMIETTO, M. 2007.** 2007, *Psychiatry Clin. Neurosci.* 60 (5):, pp. 531–7.

- Unconscious emotion.* **WINKIELMAN, P., & BERRIDGE, K. C. 2004.** 2004, Current Directions in Psychological Science, 13, pp. 120-123.
- VAN COTT, Donna Lee. 2000.** *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America.* Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2000.
- VARELA, F. 1979.** *Principles of Biological Autonomy.* Nova York : Elsevier, 1979.
- VEBLER, Thorstein. 1994.** *Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions.* New York : Macmillan, 1994. p. 1994.
- Visual search for change: A probe into the nature of attentional processing.*
- RENSINK, R.A. 2000.** 2000, Visual Cognition, 7, pp. 345-376.
- VYGOTSKY, L. S. 1996.** *A formação social da mente.* Rio de Janeiro : Martins Fontes, 1996.
- WAGLEY, Charles, AZEVEDO, Thales e COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. 1950.** *Uma pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia.* Salvador: : Publicações do Museu do Estado, Secretaria de Educação e Saúde, 1950.
- WALLACE, A. 1890.** *Darwinism: an exposition of theory of natural selection with some of its applications.* London : Mcmillan, 1890.
- WAROQUIER, L, et al. 2008.** Is It Better to Think Unconsciously or to Trust Your First Impression? A Reassessment of Unconscious Thought Theory. *Social Psychological and Personality Science* 1(2). [Online] 2008. [Citado em: 28 de jul de 2011.] sagepub.com/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/1948550609356597. vol. 1 no. 2 111-118.
- WEBER, Max. 2003.** *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* São Paulo : Editora Martin Claret, 2003.
- WEGNER, D M. 2002.** *The illusion of conscious will.* Cambridge : MIT Press, 2002.
- WHITEN, Andrew. 1991.** *Natural Theories of Mind: Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading.* Oxford : Basil Blackwell, 1991.
- WOLF, E. 1989.** Antropologia e poder. [A. do livro] Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília/São Paulo : Editora da UnB/ Editora da Unicamp, 1989.
- Words, pictures, and priming: On semantic activation, conscious identification, and the automaticity of information processing.* **CARR, TH, et al. 1982.** 1982, Journal of Experimental Psychology: Human Perception and PHuman Perception and Performance, 8:, pp. 757-777.
- ZANIRATO, Silvia Helena e RIBEIRO, Wagner Costa. 2006.** Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. *Rev. Bras. Hist. São Paulo.* [Online] v. 26, n. 51 de June de 2006. [Citado em: 2011 de 08 de 20.] <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100012&lng=en&nrm=iso>. v. 26, n. 51.
- ŽIŽEK, S. 1999.** *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro : Contraponto, 1999.