

## AS CIÊNCIAS SOCIAIS E O CAMPO ÉTNICO-QUILOMBOLA: DA DIFERENÇA À IDENTIDADE

Thais Alves Marinho\*

### Resumo:

Os estudos sobre alteridade 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. Essa visão inspirou um vasto repertório de estudos ancorados em uma perspectiva folclorista e romantizada do outro, visto como exótico e estranho. Nessas perspectivas, tais dinâmicas eram compreendidas em termos de processos em curso de extinção, miscigenação, sincretismo e aculturação, sustentando certo teor racista. Essa pesquisa investiga como a configuração histórico brasileira gerou diretrizes sociais, políticas, jurídicas, acadêmicas que contribuíram para um ocultamento e invisibilização de comunidades que se amparam numa identidade específica, como a comunidade remanescente de quilombo Kalunga em Goiás. Pretende revisitar a estrutura e organização social do campo étnico-quilombola, a partir dos Kalunga, a fim de perceber a evolução do tema nas ciências sociais, percebendo as possibilidades e limites conceituais de suas abordagens sobre alteridade e identidade.

**Palavras-Chave:** Campo étnico-quilombola. Ciências Sociais. Identidade. Diferença

## THE SOCIAL SCIENCES AND THE ETHNIC-MAROON FIELD: FROM DIFFERENCE TO IDENTITY

### Abstract:

The studies on alterity in Brazil begin in the colonial tradition anchored in models imported from the great European centers, that saw the difference as a social problem that had to be overcome. This vision inspired a vast repertoire of studies anchored in a folkloristic and romanticized perspective on the other, seen as exotic and strange. In these perspectives, such dynamics were understood in terms of processes of extinction, miscegenation, syncretism and acculturation, sustaining a certain racist content. This research investigates how the Brazilian historical configuration generated social, political, juridical, and academic guidelines that contributed to a concealment and invisibilization of communities that are based on a specific identity, such as the Kalunga remaining maroon community in Goiás. It intends to revisit the social structure and organization of the ethno-maroon field, from the Kalunga, in order to perceive the evolution of the theme in the social sciences, realizing the possibilities and conceptual limits of its approaches on alterity and identity.

**Keywords:** Ethnic-quilombola field. Social Sciences. Identity. Difference

**Recebido:** 03/10/2017

**Aprovado:** 05/11/de 2017

\* Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG, 2004), também em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás, 2003). Fez especialização em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás, onde também fez o mestrado em Sociologia (2008). É doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Pós-Doutora em Ciências Sociais pela Unisinos. Atua como pesquisadora do Laboratório de Políticas Públicas Culturais e Ambientais e do Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento-CMD (UnB). Atualmente, é professora da Escola de Formação de Professores e Humanidades da PUC Goiás, onde também coordena o Programa de Pós-Graduação em História. thais\_marinho@hotmail.com.

## Introdução

A diversidade cultural na atualidade é cada vez mais nutrida pelos diversos movimentos que se amparam em identidades culturais e coletivas específicas e particulares. Essa constatação produz uma necessária ruptura com o paradigma tradicional das ciências sociais na explicação do outro, que tinha como foco analítico as diferenças culturais, desencadeadoras de problemas sociais e desigualdades. Este arcabouço produziu a crença de que a diversidade dos tipos sociais gera uma desigualdade inevitável de acessos e capacidades, tornando inútil as estratégias sociais e as políticas igualitárias. Essa realidade veio a sustentar diferentes formas de dominação racial no Brasil, todas orientadas pela combinação de ações de discriminação e de invisibilização do negro e dos indígenas da política, do conhecimento, do vocabulário, dos centros, da educação, da riqueza, da mídia, do protagonismo, da história, da economia, do mercado de trabalho...

Na atualidade, num contexto multicultural, esse desafio das ciências sociais em compreender as dinâmicas do outro no Brasil se torna ainda mais intrincado, porque o arcabouço já produzido não conseguira compreender porque o ‘outro’ se mantém “o mesmo” diante da tendência aparentemente irresistível, de todos os outros se transformarem no “igual”, nem gerou instrumentos ou critérios claros e objetivos de demarcação dessa diferença.

Todas essas dificuldades indicam uma necessidade de síntese teórica na produção de estudos que consigam apreender o conhecimento acerca das relações sociais em seu sentido mais geral, ao mesmo tempo, sem perder de vista as particularidades e reverses próprios a cada sentido, ação, evento, representação e fenômeno sócio-histórico do Mundo da Vida. Para dar conta de todas essas vicissitudes, faz-se necessário, portanto, indagar sobre um esquema metodológico que oriente a apreensão e compreensão das ações e práticas desses indivíduos diferenciados entre si por determinações de diferentes naturezas: biológicas, étnicas, sociais, culturais, temporais, espaciais e ambientais.

No caso dessa pesquisa, ‘o outro’ são os moradores da comunidade Kalunga, cuja organização social se fundamenta em torno do campesinato de subsistência, aliado à criação de animais, cuja base sustentadora está na estrutura de parentesco majoritariamente patrilocal de descendência bilateral e que passou a se auto-intitular remanescentes de quilombo, desde que a percepção de uma rede da qual não faziam parte se tornou possível, num processo que venho chamando de “etnicização” (MARINHO, 2008, 2009, 2017)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> MARINHO, T. A. (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.

Dentre outros fatores que contribuíram para essa dinâmica, podemos salientar como catalisadores exógenos e estruturais desse processo o envolvimento da antropóloga Mary Baiocchi a partir de 1982, o advento do artigo 68<sup>2</sup> dos Atos dispositivos da Constituição Federal Brasileira de 1988, que formalizam o campo étnico-quilombola<sup>3</sup> e contundentemente a escolha desse grupo como plano piloto para regularização fundiária no governo de Luiz Inácio Lula da Silva em 2002, o que legitima de vez sua participação e inserção nas diretrizes desse campo recentemente consagrado.

O dilema teórico-metodológico aqui proposto é o de realizar uma análise nesse grupo étnico a partir tanto da organização social quanto da estrutura social, explorando os níveis micro e macro dessa realidade. O intuito é superar a lacuna na compreensão dessas dinâmicas em suas múltiplas dimensões, possibilitando o desnudamento das redes de interdependência de longa duração que contribuíram para a formação da psicogênese desses indivíduos e como estes alteram essas interações e instituem estratégias de sobrevivência próprias no processo de incorporação das mudanças dos fatos históricos e sociais da configuração brasileira.

O desafio, portanto, é pensar um arcabouço explicativo que além de tratar o fenômeno étnico orientador da organização social Kalunga a partir das conformações das fronteiras étnicas, como nos orienta Barth (1976)<sup>4</sup>, compreenda também o sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam e possibilitam as opções dos indivíduos Kalunga. Logo é fundamental que se apreenda a cotidianidade fenomenológica do Mundo da Vida, palco onde se desenrolam as representações individuais e coletivas, porque é nessa rotina naturalizada do mundo das ações e práticas que se explicitam o resultado das escolhas feitas pelos agentes Kalunga, de acordo com as limitações e possibilidades sociogenéticas.

Logo, pretendo aqui apresentar a conformação incessante da fronteira étnica Kalunga, numa investigação que pretende compreender o sistema de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam a partir das posições ocupadas pelos agentes dentro do campo étnico-quilombola, buscando na interação entre os agentes e as instituições a estrutura histórica que se impõe sobre os pensamentos e as ações. Busco entender, portanto, a conformação desses nexos histórico-sociais e biopsíquicos, pelo entendimento das conexões entre memória e

MARINHO, T. A. (2009). Identidade Kalunga: Resgate Cultural ou Invenção da (Pós)Modernidade? In: T. A. MARINHO, J. MACEDO, & R. (. ALMEIDA, *Goiás e a (Pós)Modernidade: Dimensões e Reflexões*. (pp. 83-106). Goiânia: Editora UCG.

MARINHO, Thais Alves. TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo. *Cad. CRH*, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, May 2017. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso)>. access on 26 Sept. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-49792017000200009>.

<sup>2</sup>“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.”

<sup>3</sup> Campo é utilizado aqui nas acepções de Pierre Bourdieu, como discutiremos à frente quando tratarmos da configuração do que venho chamando de campo étnico-quilombola (MARINHO T. A., *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Goiânia, 2008.).

<sup>4</sup> BARTH, F. (1976). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT, & STREIFF-, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp.

conhecimento, apreendidas pela linguagem, que é dotada de significado e norteadora de sentidos para outras práticas.

Portanto, o caminho metodológico foi traçado através de uma investigação sobre a sociogênese e a psicogênese da comunidade Kalunga construída por meio de observação participante, que contou também com entrevistas formais e informais, orientados por um roteiro de entrevistas, pré-elaborado e pré-testado. A utilização da História Oral foi de extrema importância na reconstrução das trajetórias individuais, onde é possível a objetivação do *habitus*, que se configura como resultado estável, mas não imutável do processo de interiorização social e de incorporação de identidade.

As regiões investigadas foram os povoados de: Maiadinha, Taboca, Capela e Curriola, todas no *Vão do Moleque* no município de Cavalcante, no Estado de Goiás. Foram visitadas cerca de 30 residências da região, de um total de 122, o contato com as famílias das outras residências (não-visitadas), bem com moradores pertencentes à outros povoados do sítio, ocorreu na cidade de Cavalcante, onde alguns também possuem residência, ou no Festejo de Nossa Senhora do Livramento ou quando estes estavam de passagem pelas residências visitadas.

## Os Estudos Sobre Alteridade no Brasil e a Comunidade Kalunga

Diante das dificuldades em apreender e dimensionar a subjetividade do mundo social em suas diversas facetas fica fácil compreender a postura pioneira das ciências sociais de universalização das estruturas de saber, que passam a ser dicotomizadas para simplificar a observação das regularidades do tecido social e o esclarecimento sobre as leis gerais que regem esse organismo vivo, situada no berço do paradigma positivista, que entendia que os estudos sobre os agrupamentos humanos se fariam pela importação de modelos das disciplinas naturais de cunho eurocentrista.

Assim, 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, 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 reducionista<sup>5</sup> da teoria da seleção natural das

<sup>5</sup> O darwinismo social de Herbert Spencer (SPENCER, H. (2002). *Do progresso sua lei e sua causa*. . Fonte base Digital. : Versão para e-BooksBrasil.com) é um dos principais responsáveis por essa redução, sua compreensão metafísica da seleção natural, não leva em consideração que os

ciências biológicas, de **Charles Darwin**<sup>6</sup> (1859) e **Alfred Wallace**<sup>7</sup> (1859). As crenças em torno da raça serviram frequentemente de base para a formação das fronteiras étnicas, e ainda exerce influências significativas nas práticas cotidianas orientadas para esses grupos.

Com a consolidação da Sociologia no final do século XIX, a noção de cultura veio a substituir a de raça e clima, baseando-se no pressuposto de que a vida humana e a sociedade política não são determinadas, de uma maneira forte, por nada além da própria vida social. Como já diria Durkheim<sup>8</sup> (2001), “um fato social só pode ser explicado por outro fato social”, idéia esta desenvolvida mais tarde também por Franz Boas (2004) e outros. Nessa perspectiva, a cultura, material e simbólica, diz respeito a construção do sentido de nossa vida social e individual, assim como também dos artefatos que nos permitem sobreviver e reproduzir de maneira ampliada as possibilidades da vida em sociedade, desse modo, esse agregado de traços definiria o grupo étnico, e a diversidade cultural perduraria apenas pela possibilidade de isolamento.

Por esse motivo, a inspiração iluminista do ideal da modernidade disseminou a restrição da particularidade enquanto tema de interesse. Nesse cenário, buscando uma universalização que consolidaria a mais ampla categoria já formulada que é a humanidade, a Razão e a ciência libertariam os indivíduos das amarras da cultura, que aprisiona o indivíduo à apenas uma maneira de ver e interpretar o mundo. Tal autonomia, assim, 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<sup>9</sup>, como descrito por (ELIAS, 1994)<sup>10</sup>, possibilitaria que a cultura, a diferença, as identidades fossem declaradas fadadas ao fim, devido aos intensos esforços de integração e conseqüentemente “aculturação” à cultura nacional, estabelecida como legítima. Ainda numa perspectiva eliasiana, a crença era de que a cultura nacional se tornaria uma segunda natureza<sup>11</sup>.

Esse pensamento positivista fundado em bases racionalistas e cientificistas busca ilusoriamente alcançar a verdade absoluta e universal, por meio do estabelecimento das bases de funcionamento e leis gerais da mesma, nessa perspectiva o alcance desse conhecimento

---

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 (*op. cit.*) 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.

<sup>6</sup> DARWIN, C. (1859). *Origem das espécies*. Itatiaia: Edusp.

<sup>7</sup> WALLACE, A. (1859). *Darwinism: an exposition of theory of natural selection with some of its applications*. London: Mcmillan.

<sup>8</sup> DURKHEIM, É. (2001). *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Nacional.

<sup>9</sup> Elias compreende o processo civilizador baseado na idéia 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.

<sup>10</sup> ELIAS, N. (1994). *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Vol I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

<sup>11</sup> 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.

garantiria o progresso e a evolução da humanidade. Essa concepção linear, progressiva e fidedigna da história garantiu o acúmulo de saberes que visavam sanar os problemas inerentes as relações humanas gerando ordem e equilíbrio, mas ao se amparar em teorias unificadas, portanto, metanarrativas, visavam apenas, enquanto saber legitimado e centralizado, estabelecer categorias e conceitos inequívocos para a previsibilidade, controle e soluções de problemas, que acabaram advogando para a perpetuação e monopólio das posições de poder e, portanto, saber. Essa postura acabou justificando as três formas de dominação mais correntes na nossa sociedade: 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).

Especialmente no caso do Brasil, o acesso a esses ideais iluministas estiveram antagonicamente condicionados à sustentabilidade da empresa colonizadora e escravocrata portuguesa até os séculos XVIII e XIX. Quando embarcou no bojo de um ambíguo processo de libertação<sup>12</sup>, constituídos e contextualizados pelas dubiedades entre burgueses e latifundiários escravistas, entre os embates dos ideais de cultura e educação “humanistas” e tecnicistas, marcados pelas costumeiras indistinções entre público e privado, ou seja, pelos contrastes da realidade colonial, paternalista, escravista e tradicional e do “dinamismo da Métropole”, de construção do Estado-nação enquanto processo político-cultural articulado com o próprio avanço do Capital e valores modernizantes, como exigência das mudanças ocorridas em escala mundial na estrutura sócio-econômica de cada país. O Brasil buscou incorporar o liberalismo europeu sem rupturas, tentando conciliar as leis penais e a escravidão, o militarismo e a religiosidade.

Essa realidade, portanto, não contemplava as ilustradas aspirações de plenitude de direitos civis, sociais e políticos, porque esse discurso baseava-se na ausência de barreiras legais ou violentas à mobilidade social dos “homens de cor”, que não ocorre em vários outros países. No caso particular do Brasil as diretrizes do arcabouço de segmentação hierárquica herdada da escravidão e do período colonial continuou a inspirar as políticas e ações estatais no Brasil independente, por isso mesmo marcado por sérios entraves a consolidação democrática e construção de cidadania, que se inspiravam nas concepções de democracia racial, escancarada especialmente durante o período ditatorial.

A diáspora negra foi extremamente delineada por essa ideologia, que no caso do Brasil, como em outras colônias, foi gerida declaradamente para impedir a formação e continuidade de uma cultura africana no Brasil, considerada inferior e não desejável. Assim que desembarcavam

<sup>12</sup> Os principais movimentos desse processo de libertação foram a Inconfidência Mineira e Revolução Baiana, entre outros expoentes estão: José de Alencar, Anísio Teixeira, posteriormente com Lourenço Filho, Fernando de Azevedo, Monteiro Lobato, Hermes Lima, Gilberto Freire, Paschoal Lemme, Afrânio Peixoto, dentre outros.

os negros escravizados eram vendidos, separados de suas partes, e passavam a viver sob uma controlada rotina de proibições e censuras. Qualquer manifestação cultural nativa era violentamente coibida, inclusive o uso da língua materna, vestimentas, pinturas, cantorias, expressões religiosas, entre outros.

O conceito de aculturação logo aparece como referencial capaz de propor uma compreensão das mudanças culturais, assim como os conceitos de miscigenação, sincretismo, hibridismo, simbiose e democracia racial (no Brasil), na medida em que dava 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. Sylvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909), Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951), foram os primeiros que abandonaram uma perspectiva folclorista e histórica<sup>13</sup>, 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)<sup>14</sup>.

A outra corrente das ciências sociais que se ocupa do negro no Brasil, segundo o autor (*ibidem*) é composta por Nina Rodrigues, Oscar Freyre, Arthur Ramos, Gilberto Freyre entre outros, enfatizam a figura do negro na contribuição para a cultura nacional, numa perspectiva negativista, este é visto como “estranho, exótico, problemático, como não-Brasil, ainda que alguns protestem o contrário” (*ibidem*, p. 57).

Logo, nesses termos, 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, estariam fadados ao desaparecimento, seriam valores, usos, costumes e hábitos atrasados e conseqüentemente condenados a 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 auto-realização individual racional.

Por isso, até o advento do artigo 68 da CFB, em 1988, os quilombos em sua compreensão colonial que reduz esses grupos à reunião de escravos fugidos, estavam extintos. A versão conceitual mais atualizada desses grupos, que inclui as discussões sobre quilombos contemporâneos<sup>15</sup> e Terras de Preto<sup>16</sup>, forjada pelo movimento negro na década de 1970<sup>17</sup>,

<sup>13</sup> Tais como os trabalhos de Debret, Maria Granam, Rugendas, Kosier, Kidder e outros

<sup>14</sup> SCHWARTZMAN, S. (1981). Guerreiro Ramos: o problema do Negro na Sociologia Brasileira. *O Pensamento Nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"*. , 39-69.

<sup>15</sup> A partir de 1970, o movimento negro modelou o conceito de quilombos agregando um teor de resistência política, ideológica posteriormente ganha um caráter humanista agregando também todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante que se perpetuaram em função de suas declaradas finalidades religiosas, beneficentes, esportivas, comunitárias.

sequer existiam, pelo menos perante a legislação, as políticas públicas e grande parte da academia, que ainda compreendia que os escravos teriam sido passivamente dominados, desconsiderando que as revoltas, quilombos, fugas, candomblés, mandingas e mesmo obediência eram formas de resistência sócio-cultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos.

Apenas na década de 1990 consolida-se uma nova geração de teóricos mais sensibilizados e em sintonia com as teorias sobre etnicidade: como Maurício Arruti (2006)<sup>18</sup>, Kabengele Munanga (1999)<sup>19</sup>, Aurélio Rios (1996)<sup>20</sup>, José Jorge Carvalho (1996)<sup>21</sup>, Antonio Sergio Guimarães (1995)<sup>22</sup>, entre tantos outros, que utilizavam clássicos estudos da antropologia indigenista brasileira como suporte para a discussão étnica, como Roberto Cardoso de Oliveira (2003)<sup>23</sup> e João Pacheco de Oliveira (1999)<sup>24</sup>, dentre outros.

## Da Invisibilização ao Reconhecimento: do Embranquecimento a Etnicização

Diante do ocultamento formal e histórico, para os negros brasileiros que sobreviveram à escravidão, constituintes ou não de antigos quilombos, restou o déficit de políticas públicas que proporcionasse sua integração à sociedade, o que os restringiu 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, que por sua vez, contribui com o mito da democracia racial.

Paradoxalmente, essa ideologia predominante que privilegiava um tipo de cultura hegemônica compartilhada pelo Estado e pela academia brasileira ao ignorar, desprivilegiar e marginalizar grupos e situações, no âmbito das políticas e do conhecimento acabou contribuindo para sua perpetuação (MARINHO, 2011)<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> Esse termo, embora se limitasse às relações destes com o território, com a terra seria mais amplo por admitir não somente a base de sustentação econômica (agrícola) dos negros, como também as variadas manifestações de resistência, as várias etnias que a compõem, alteridade, organização política, coletividade, tradições, costumes, mas não os reconheciam enquanto grupos identitários.

<sup>17</sup> Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988 (1961).

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990 (1982).

<sup>18</sup> ARRUTI, J. M. (2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc.

<sup>19</sup> MUNANGA, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis: Ed.Vozes.

<sup>20</sup> RIOS, A. V. (1996). Quilombos: Raízes, Conceitos, Perspectivas. In: D. S. SILVA, *Boletim Informativo NUER. Regulamentação de Terras de Negros no Brasil*. Florianópolis: NUER/UFSC.

<sup>21</sup> CARVALHO, J. J. (1996). *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias. Tradições, Lutas*. Salvador: EDUFBA.

<sup>22</sup> GUIMARÃES, A. S. (1995). Racismo e Anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 26-44.

<sup>23</sup> OLIVEIRA, R. C. (V. 6, n. 2 de Jul/Dez de 2003). Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, pp. 117-131.

OLIVEIRA, R. C. (Jul/Dez de V. 6, n. 2 de 2003). Reconsiderando Etnia. *Sociedade e Cultura*, pp. 133-147.

<sup>24</sup> OLIVEIRA, J. P. (1999). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

<sup>25</sup> MARINHO, T. A.. A conformação do campo étnico quilombola a partir da etnogênese Kalunga. In: ALVES, E. P., (Org.). *Políticas Públicas Culturais para as Culturas Populares*. Maceió.: Editora UFAL, 2011.

O fato é que a falta de conhecimento sobre essa população associada à ausência de ações para sua integração à sociedade nacional 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 âmbito. Já que em muitos casos foi a decadência do sistema colonial latifundiário que contribuiu para a formação das então chamadas Terras de Preto e depois a ausência de políticas de integração que perpetuou esses grupos a uma situação de cidadania restrita.

Em Goiás, por exemplo, especificamente na região nordeste onde está localizada a comunidade Kalunga, a instabilidade e esfacelamento da economia mineradora e a heterogeneidade da monocultura e da pecuária extensiva contribuíram para uma ruralidade instável e pouco dinâmica, com dificuldades de comunicação com as demais regiões, o que exigia que os negros escravizados exercessem atividades econômicas paralelas à servidão, como os escravos de ganho, os agregados, os moradores de condição, parceiros ou arrendatários, que produziam nas terras do senhor e pagavam com parte da produção ou taxas periódicas (PALACIN & MORAES, 1989)<sup>26</sup>.

Essas atividades propiciavam a esses negros formar um pecúlio, que podiam empregar na compra de sua alforria ao senhor ou mesmo investir em terras. As relações entre negros e senhores eram ainda co-extensivas, como lembra Cunha (1985)<sup>27</sup> e em muitos casos, os negros forros e libertos, procuravam se estabelecer nos arredores da Fazenda onde vivia anteriormente. Em algumas situações, estes eram alforriados devido aos laços sanguíneos com o Senhor, que poderiam ou não conceder-lhes terras.

No caso dos Kalunga, é possível identificar pelos relatos orais que a ocupação do território se deu sob todas essas condições, incluindo também a apropriação pela expansão do quilombo que existira por lá (MARINHO, 2008).

Sem um Estado que os reconhecesse 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.

<sup>26</sup> PALACIN, L., & MORAES, M. A. (1989). *História de Goiás*. 5a. ed., Goiânia: Ed. UCG.

<sup>27</sup> CUNHA, M. C. (1985). *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.

Florestan Fernandes (apud: SOUZA, 2003)<sup>28</sup>, no entanto, nos faz refletir sobre as virtualidades da família ao salientar, em estudos que vão de 1880 a 1960 num contexto urbano paulista, alguns empecilhos que as famílias negras enfrentavam na concretização dessas funções, uma vez que o sistema escravocrata impedira sua organização, ou qualquer outra junção comunitária, daí decorreria as dificuldades em estabelecer fortes vínculos de solidariedade grupal nessas populações.

Desse modo, observa-se que para tais comunidades negras, como a comunidade Kalunga, a “invisibilização” ocorreu pela desvalorização do negro na sociedade brasileira e é marcada, 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 saúde, agravados pela falta de conhecimento produzido sobre essa população, que oficialmente já era extinta e por outro, pela falta de autonomia e protagonismo desses grupos nos rumos de sua própria história.

Por outro lado, o ocultamento formal foi credenciado pela adoção de estratégias de invisibilidade e de “embranquecimento” por parte dos próprios camponeses negros, contrariando a justificativa do isolamento. Como aponta Carvalho (1996)<sup>29</sup>, tais comunidades em certos períodos de suas histórias, se faziam invisíveis, simbólica 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 que lhes permitiram um caminho próprio de subjetivação e tomada de consciência.

No caso da comunidade Kalunga há uma forte crença de que é o isolamento, como defende o paradigma tribal, especialmente no período colonial quando teria se formado o quilombo<sup>30</sup> que deu origem à comunidade, a principal causa da preservação cultural desse grupo. 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, como demonstra Paula (2003)<sup>31</sup> e SCHMITT (*et all*, 2002)<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> SOUZA, J. (2003). *A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG.

<sup>29</sup> CARVALHO, J. J. (1996). *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias. Tradições, Lutas*. Salvador: EDUFBA.

<sup>30</sup> Não há dados precisos quanto a existência do quilombos, há ruínas, histórias e alguns documentos como a carta de 1760 do Governador João Manoel de Mello à sua Majestade Portuguesa, sem muita precisão, outro documento encontrado durante essa pesquisa é o diário do Governador João de Melo, de 1772. Ele registra superficialmente a presença de quilombolas (“calhombolas”) na região e dá depoimento sobre a dificuldade de obtenção de água e a aridez do local, demonstrando a dificuldade da vida nessa região. Ver Marinho (2008).

<sup>31</sup> PAULA, M. V. (2003). *Kalunga: o mito do isolamento diante da mobilidade espacial*. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Evolução) : Universidade Federal de Goiás.

<sup>32</sup> SCHMITT, A., TURATTI, M., & CARVALHO, M. (2002). New concept for quilombo: identity and territory within theoretical definitions. *Ambient. soc.*, Campinas, n. 10.

Para Mattoso (1990)<sup>33</sup> mais do que mero objeto, coisa ou mercadoria na mão do senhor, como era visto o negro na literatura acadêmica brasileira até então, o escravo e o forro eram na realidade 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 - eram formas de resistência sócio-cultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos.

Logo, 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. 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 era exclusivo da comunidade, eles decidiam quando, aonde e quem ia à 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.

Os quilombolas da comunidade Kalunga, demonstram essas estratégias de invisibilidade, por exemplo, na forma como estruturam as distribuições das residências no território, não formam vilas, ficam localizadas entre 500 m a 2 km de distância umas das outras, em sua maioria fora das 'rodagens' principais, nos pés de serra e beiras de grotas; e também ao exercerem o controle dos contatos, que foi sendo gradativamente expandido para mais categorias de pessoas de acordo com a expansão capitalista e conseqüente desenvolvimento da região.

Durante minhas pesquisas pude comprovar 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 indígenas<sup>34</sup>, o território que ocupavam era vizinho de grandes fazendas de gado<sup>35</sup>. Além disso, havia produtos que os Kalunga não eram capazes de

<sup>33</sup> MATTOSO, K. d. (1990). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>34</sup> Ver: PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível*: a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX. Goiânia: UCG, 1994. 127 p.

<sup>35</sup> Segundo depoimentos dos habitantes da região do Vão do Moleque que abriga parte da comunidade Kalunga, no período colonial essa região era a Fazenda Curriola, pertencente a um senhor de escravos chamado de Luciano Alves Moreira, em meados de 1850, indicado como antepassado de grande parte dos habitantes dessa região na atualidade. A região do Vão de Almas, que abriga o quilombo histórico, no município de Monte Alegre, também seria uma Fazenda pertencente ao Barão Felipe de Arraias. Era proprietário da Fazenda Sumidouro no atual Município de Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu). Johann Emanuel Pohl, passou por ela em 1818, como descritos em seu livro "Viagem no Interior do Brasil".

produzir e eram necessários, como sal e querosene, além de roupas, calçados, entre outros, que eram comercializados com tropeiros que passavam pela comunidade ou trocavam por seus produtos na cidade.

Observando essa realidade em uma dimensão mais ampla, torna-se necessário que a compreensão da alteridade a partir do conteúdo cultural, vistos como um conjunto de traços objetivos, observados de fora, dobrado sobre si mesmo funcionando em regime fechado e em isolamento, passa a perder espaço nas Ciências Sociais ainda na década de 1960. Fredrik Barth (1976)<sup>36</sup> e Abner Cohen (1978)<sup>37</sup> são expoentes no abandono desse paradigma tribal, produzindo um corte epistemológico dentro das ciências sociais, deslocando a discussão e terminologia para o paradigma étnico.

Para Barth (1976)<sup>38</sup>, a visão tradicional dos grupos étnicos, enquanto unidades homogêneas e isoladas, pressupõe primeiro uma equação errônea [uma raça = uma cultura = uma linguagem = uma sociedade]; segundo, supõe que essa formação discreta (a cultura) seja o “sujeito” ou o “ator” social, responsável por aceitar, recusar ou discriminar outras formações similares, como se houvesse autonomia cultural.

Para eles, a análise dos grupos étnicos deve ocorrer pela dinâmica incessante de conformação e reestruturação de suas fronteiras, focando a análise nos limites e negociações desses contornos e não na cultura do grupo em questão. Desse modo, os critérios de reconhecimento, bem como os conteúdos culturais podem se modificar ao longo do tempo, mas a diferenciação entre “nós” e os “outros” deve persistir.

A etnicidade, nas acepções barthinianas (1976)<sup>39</sup>, 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, mesmo a mais marcante e duradoura estratégia de reprodução da identidade Kalunga, interdependente da “invisibilidade” étnica, seria informada ao longo da constituição sócio-histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga, e estava calcada no “embranquecimento”<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> BARTH, F. (1976). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT, & STREIFF-, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp.

<sup>37</sup> COHEN, a. (1978). *O homem bidimensional. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

<sup>38</sup> BARTH, F. (1976). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT, & STREIFF-, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp.

<sup>39</sup> BARTH, F. (1976). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT, & STREIFF-, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp.

<sup>40</sup> Essa não é uma expressão sistêmica. 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”.

A psicogênese apreendida pela reconstrução das trajetórias individuais dos Kalunga, especialmente dos mais velhos, demonstrou que alguns deles mais vaidosos, ainda hoje, se gabam por serem “mais qualificados” (no sentido estético), se nomeiam “donos da terra”, “proprietários” e “fazendeiros” em detrimento de agricultores e “negros de verdade”. Esses discursos demonstram a negação da cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga.

O “embranquecimento” da população do Moleque fora propiciada pela descendência com algum branco e continua a ser (embora de forma latente) cultivada, como herança da sociogênese inspirada em uma ideologia escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais. Para Cunha (1985)<sup>41</sup>, 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 afro-descendência do que seu “negro” (escravo), mesmo quando, ainda que minoritariamente, o escravista fosse um africano ou um afro-descendente, ele se comportava com seu “negro” como qualquer outro “branco”.

Na comunidade Kalunga essa noção racista de *status* e poder pelo “embranquecimento” é traduzida pelo critério de terras legítimas, herdadas do arcabouço colonial escravista que tinha como intuito garantir que os negros libertos e fugidos permanecessem como mão-de-obra e não novos potenciais produtores donos de terras, a única maneira de afastar a curto prazo os negros da propriedade da terra era valorizando-a e tornando-os debilitados de possuí-la.

Um dos arcabouços institucionais de maior expressão era a Lei de Terras de 1850<sup>42</sup>. A ideologia dessa lei, ao que tudo indica, continuou inspirando a classificação que os Kalunga fazem dentro da comunidade entre: “donos da terra” e “negros de verdade”. Os “donos da terra”, afirmam ter uma procedência e domínio das terras diferente dos moradores associados à região do Quilombo, o Vão de Almas, enfatizam a figura do “branco” na filiação em detrimento da do “negro”. O “branco” estaria associado à posse legítima, liberdade, *status*, poder e aos dominantes, enquanto que o “negro” estava associado à escravidão, ocupação indevida de terras, luta, resistência, conflito e aos dominados. A aproximação com a categoria “branco” credenciaria esse grupo a tudo que estava associado a ela. Por isso, é freqüente observarmos distinções como as relatadas por seu Bertolino, já falecido, na época tinha 84 anos e era morador da Capela:

<sup>41</sup> CUNHA, M. C. (1985). *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>42</sup> Silva (SILVA, L. O. (1996). *Terras Devolutas e Latifúndio- Efeitos da Lei de 1850*. Campinas: Ed. Unicamp) apontou aspectos importantes relativos a legislação do Império que “fornece evidências substantivas à tese do afastamento do negro da posse e da propriedade da terra”. C.f. (SILVA, 1996)

# HISTÓRIA E CULTURAS

Revista Eletrônica do Mestrado Acadêmico em História da UECE.

Tinha uma época que existia ‘escravo’, depois eles fugiram e foram pro Ribeirão dos Bois, perto de Monte Alegre, daqui 8 léguas, para cá do Morro do Chapéu, esses que são Kalunga, eu e o povo daqui ‘somo’ (...) os ‘dono da terra’, sempre estivemos aqui e pronto (morador da Capela, 84 anos).

Essa noção de terra legítima entre os Kalunga aparentemente 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 (branco)** nos preceitos da Lei de Terras, é o que os torna “donos da terra”. No caso da família Santos Rosa do Vão do Moleque o personagem histórico que os credencia como “donos da terra” é Luciano Alves Moreira, proprietário da Fazenda Curriola<sup>43</sup>, que hoje é ocupada por seus bisnetos e tataranetos, todos Kalunga.

O grupo de moradores do Vão de Almas é identificado pelos molequeiros, como os “negros de verdade” pela maior ligação com os negros que constituíram os quilombos da região e pela forma com que se apropriaram da terra. Tal distinção orienta uma dicotomia de pertencimento e identificação entre os que se consideram “donos da terra” e os que descenderam do quilombo colonial, “os negros de verdade” (MARINHO, 2008).

Os elementos de diferenciação encontrados na região do Vão do Moleque em relação às outras regiões da comunidade são emblemáticos, especialmente porque levanta os ânimos de diversos opositores<sup>44</sup> do artigo 68 da Constituição de 1988, mas não é o único, pode ser pensado como um “caso particular do possível” conforme a expressão de Bachelard (1995, p. 55)<sup>45</sup>. Ademais, a heterogeneidade encontrada não é suficiente para descaracterizar o grupo enquanto comunidade, pois não supera a solidariedade referente ao parentesco e compadrio e nem o sentido de unidade grupal percebidos pelo sentimento de pertencimento reconhecido na confrontação da solidariedade étnica com elementos externos de onde decorre o embate entre o ‘nós’ e os ‘outros’, ‘os daqui’ e os ‘de fora’.

Logo, a diferenciação dentro da comunidade não descredencia a organização da unidade grupal Kalunga, nem diminui seu *status* étnico, está relacionada com a heterogeneidade da categoria negro no período da escravidão, já que alguns elementos de distinção que eram

<sup>43</sup> Essa informação foi transmitida pelos descendentes de Luciano, integrantes da família Santos Rosa, que reconstruíram sua filiação, via relatos orais, até o senhor que teria vivido, aproximadamente, no período de 1850. Ver Marinho (2008).

<sup>44</sup> Os opositores do artigo 68, juristas, políticos, acadêmicos, entre outros, em geral seguem uma corrente culturalista/essencialista, utilizam a definição de quilombo do período colonial, que considera quilombo apenas como escravos fugidos, excluindo do contexto as diversas redes sociais constituídas a partir da formação de quilombos, bem como os diferentes meios de apropriação da terra pelos negros que não passam necessariamente pelas relações estabelecidas entre o escravo e o senhor de escravos. Tais opositores, apoiando-se nas brechas deixadas pela precariedade do texto do artigo 68, que deixa em aberto quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo, reivindicam, para tanto, comprovação histórico/biológica/cultural de que há relação fática comprovadas por uma determinada continuidade cultural, documentada oficialmente e ininterrupta de ocupação da terra e de descendência com os negros que constituíram algum quilombo existente no período da escravidão do Brasil para legitimar os atuais quilombolas, esquecendo-se, porém, que apenas os quilombos destruídos ou atacados pelas forças militares ou capitães-do-mato contratados eram oficialmente documentados, que a atual legislação que regulamenta a questão (por meio do Decreto ministerial 4.887 e outros) adota a auto-atribuição como critério primordial inserindo o ícone étnico e aceita legitimamente a História Oral como método científico de apreensão da realidade.

<sup>45</sup> BACHELARD, G. (1995). *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: 2a. Ed. Tempo Brasileiro

utilizados no passado são recrutados no presente, transmitidos como nas acepções de Bourdieu (1989)<sup>46</sup> pela estrutura social. Essa estratégia é o que possibilitou a sobrevivência do grupo e sua permanência elusiva em seu território e que culminou na sua “invisibilização” e relativo isolamento, mas mesmo corroborando o mito da democracia racial brasileira, passou a contribuir para a preservação de seu modo de vida particular baseado em uma territorialidade negra rural, prerrogativa para o reconhecimento constitucional atual desde a redemocratização.

## Da Alteridade à Identidade: Entre a Teoria e Prática

No Brasil, a redemocratização ampliou os espaços de vocalização de grupos, antes suprimidos ou abafados, o que possibilitou a reformulação da Constituição Brasileira em 1988, no bojo das comemorações pelo centenário da Abolição da escravatura, que introduz o reconhecimento a novos sujeitos políticos, como as comunidades remanescentes de quilombos, pelo artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios, que formaliza o campo étnico-quilombola. Por meio do movimento negro e da academia, tais grupos intensificaram as iniciativas para o reconhecimento, reivindicando uma identidade étnica, fundamentada no argumento das diferenças de usos e costumes, que delineiam os limites da comunidade étnica e estabelecem os parâmetros da sua condição social.

A comunidade Kalunga se insere nesse processo, a partir de 1991, com o “Projeto Kalunga: Povo da Terra” idealizado e coordenado pela antropóloga Mari Baiocchi<sup>47</sup>, envolvida com a comunidade Kalunga desde 1982. Esse grupo negro rural goiano se constituiu enquanto sujeito político etnicamente diferenciado pela adoção do etnônimo Kalunga, num processo que venho chamando de “etnicização”. Tal luta se iniciou por meio dos direitos à terra, o que recolocou em pauta a preocupação com a desocupação das terras invadidas e titulação das mesmas e outros direitos básicos.

Diante desse cenário de retomada histórica, de fato, agora é agregado às preocupações dos cientistas sociais atuais, outro problema, o da identidade. A questão posta, gira em torno da dificuldade de compreensão do porque alguns indivíduos e grupos desenvolvem práticas de resistência, construídas a partir de vivências e valores partilhados, na manutenção e reprodução de

<sup>46</sup> BOURDIEU, P. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.

<sup>47</sup> Esse é um subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade Kalunga, 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.

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.

Para alguns estudiosos, o discurso da identidade se apresenta como fábula e performance, para eles a perpetuação desses grupos seria muito mais reflexo das carências institucionais de construção de cidadania no Brasil, do que especificidades ou atributos constitutivos dos indivíduos, de suas ações, que orientam o sentimento de pertencimento, como demonstra Neto (2006)<sup>48</sup>:

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.

A postura desse autor evidencia 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. Nesses novos termos as ações e 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.

A postura aqui adotada, diferente da de Neto (2006)<sup>49</sup>, então, leva em consideração que a organização social de grupos como a comunidade Kalunga, mesmo amparada em estratégias de reprodução simbólicas e ideológicas hegemônicas e universalistas, como o “embranquecimento”, contraria esse arcabouço universalista, ao se sustentar por elementos construtivos<sup>50</sup> que organizaram internamente um sentimento comum entre os membros desse grupo, inicialmente a partir da alteridade e posteriormente, do pertencimento, da identidade, em detrimento a uma identificação exclusivamente nacional.

Num primeiro momento, tais disposições que orientaram a organização desses negros goianos se baseiam na lembrança da diáspora africana, na vida dura e sofrida de escravo, na realidade ambígua dos libertos, forros, escravos fugidos e filhos mestiços bastardos, à medida que o tempo passava, foram condensando uma crença grupal, formalizando uma mesma origem,

<sup>48</sup> NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*

<sup>49</sup> NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*

<sup>50</sup> Os “kalungueiros” são velhos conhecidos das regiões vizinhas, desde a época da escravidão, e freqüentavam os municípios de São Domingos, Alto Paraíso (antigo Veadeiros), sobretudo as cidades de Cavalcante, Arraias (hoje Tocantins) e Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu) e terras da Bahia, aonde viajavam de mula para vender polvilho e farinha de mandioca. 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. Embora tenham passado por períodos de isolamento, os Kalunga sempre foram conhecidos onde vivem, como afirma 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.

a partir das identificações com o território, objetivada por diversas denominações tais como: “povo do sertão” ou “povo do Vão” ou “molequeiros” ou ainda “pretos da chapada”, “Kalungueiros” e por fim, “Kalunga”, a partir do Projeto Kalunga: Povo da Terra de Mari Baiocchi, em 1991<sup>51</sup>.

É preciso salientar, no entanto, que devido a força da estratégia anterior, muitos moradores da região continuam negando sua matriz colonial, alguns rejeitam a vinculação com o etnônimo Kalunga, afirmam que “não sou Kalunga, eu não sou bicho e nem preto pra ter nome” e por outro lado, “não sei de escravidão não, teve esses trem pro lado de lá” em outras ocasiões se fazem de rogados e de humildes “eu não entendo disso não, não entendo as letra não, eu sou boba”, o que poderia comprovar a tese de Neto (2006)<sup>52</sup>. No entanto, em momentos de maior interação, ocasionadas pelo convívio rotineiro possibilitado pela observação participante, pude perceber, que mesmo esses depoentes ressaltam o valor do reconhecimento para perpetuação de seu modo de vida e permanência do território.

Um morador da Taboca de 65 anos, por exemplo vê com outros olhos o Projeto, mas ainda fala com estranheza da escravidão:

Antes era muito difícil a vida aqui. Não tinha recurso nenhum, se o Projeto Kalunga não tivesse acontecido não sei se ia ter mais ninguém morando nessas terras, por causa dos invasores, né. (...) 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!?

Em outros casos, mesmo admitindo a situação adversa que a vida ali gerava, muitos moradores demonstram preferência pelo estilo de vida dos ‘vãos’. Muitos inclusive que já haviam deixado a comunidade para viver nos centros urbanos, retornaram pro seu local de origem e retomaram sua residência. Outros ainda, dividem-se entre o ‘vão’ e a ‘rua’, possuem residência nas duas localidades, mas nunca cortam o vínculo com a comunidade, mesmo moradores das áreas urbanas há décadas retornam com certa periodicidade para comparecer aos festejos e outros rituais como casamento, batizados, sepultamentos...

Avaliando discursos e situações como essas, podemos visualizar que essa organização social não se resume aos momentos de contato étnico, como pressupõe a teoria da etnicidade de Barth (1976)<sup>53</sup>. Os indivíduos nem sempre deixam visíveis as características que eles consideram significantes no momento da interação, porque recorrentemente estes atributos podem ser tidos

<sup>51</sup> BAIOCCHI, M. (2005). *O Povo da Terra*. Goiânia: Editora da UFG.

<sup>52</sup> NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*

<sup>53</sup> BARTH, F. (1976). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT, & STREIFF-, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp.

como “inconvenientes” e o agente pode não transparecê-la durante o contato, além do mais, certos traços diacríticos que por ventura podem não beneficiar o grupo acabam se sedimentando como requisitos do pertencimento grupal, como a estratégia do embranchamento no contexto atual.

Isso significa que esse cálculo e negociação não operam sob bases racionais e nem conscientes como deduz Barth, com seu interacionismo simbólico<sup>54</sup> (VILLAR, 2004). A sociedade não estaria na mente dos indivíduos de forma concreta, na forma de objetivos, metas, valores, necessidades, expectativas.

Os indivíduos como no postulado weberiano não orientam suas condutas exclusivamente por um cálculo racional de meios e fins, até porque as expectativas, metas e motivações individuais se encontram coletivamente condicionadas, não são, portanto, conscientes como postula Bourdieu (1989)<sup>55</sup>, visto que as relações sociais são demasiadamente complexas, estruturadas de modo racional, mas opacas à percepção imediata, assim as relações sociais teriam primazia sobre as consciências individuais, ainda que estas (as consciências) não possam ser reduzidas àquelas (às relações sociais). Na perspectiva da praxiologia bourdieuana a escolha ocorreria entre o consciente condicionado e o inconsciente calculado, logo o estabelecimento da identidade étnica se dá por meio da interpretação das impressões dos sinais diacríticos pelos agentes em interação, que ocorre de forma subjetiva, mas amparada numa objetividade mimética.

Assim, como bem já observa Roberto Cardoso de Oliveira (2003)<sup>56</sup> ao refletir sobre as possibilidades analíticas de grupos étnicos o que vai tornar a análise sociológica possível é a compreensão de que as percepções e impressões dos agentes têm um referente social que extrapolam os momentos de contato com o “outro”, tendo significação enquanto existe como uma “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 idiosincrasias para tratá-las como parte da cultura do povo em questão (MITCHEL, apud: OLIVEIRA, 2003)<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> O interacionismo simbólico se preocupa, portanto, com a análise do processo de socialização, entendido como uma negociação constante que não se limita ao vínculo social, ou seja, as pessoas agem a partir do sentido que elas atribuem às situações, às outras pessoas e aos objetos, sendo a interação o processo de construção formador de ambientes entre as pessoas, onde o ator social é agente ativo da elaboração de esquemas interpretativos, análises e categorias que não são definitivos nem apriorísticas, o significado dado pelo participante ainda não é um dado em si, mas é negociado em função do evento, do contexto e da situação. Os contextos sociais pela perspectiva do interacionismo simbólico, não são estáticos, eles contêm sua história, seus valores, seus riscos e seus limites.

<sup>55</sup> BOURDIEU, P. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.

<sup>56</sup> OLIVEIRA, R. C. (V. 6, n. 2 de Jul/Dez de 2003). Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, pp. 117-131.

OLIVEIRA, R. C. (Jul/Dez de V. 6, n. 2 de 2003). Reconsiderando Etnia. *Sociedade e Cultura*, pp. 133-147.

<sup>57</sup> OLIVEIRA, R. C. (V. 6, n. 2 de Jul/Dez de 2003). Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, pp. 117-131.

OLIVEIRA, R. C. (Jul/Dez de V. 6, n. 2 de 2003). Reconsiderando Etnia. *Sociedade e Cultura*, pp. 133-147.

Assim, a investigação sobre a identidade étnica (ou etnicidade) deve contemplar também o processo de “institucionalização” dos limites étnicos. Já que para Cardoso de Oliveira (2003)<sup>58</sup> o que define a identidade étnica é a situação de contato interétnico e “a conscientização dessa situação pelos indivíduos inseridos na conjunção interétnica é que seria o alvo preliminar” do cientista social durante a investigação, tal consciência etnocêntrica estaria pautada por valores e se assumiria como ideologia.

Por sua vez, Pacheco Oliveira (1999, p.35)<sup>59</sup> salienta ainda que “o contexto inter-societário no qual se constituem os grupos étnicos” não é um contexto abstrato e genérico, mas sim um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado-nação, embora eleja o território<sup>60</sup> como a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas nesse contexto.

Assim, a regulamentação desse território, em especial no caso dos remanescentes de quilombo, evoca articulações institucionais e políticas, acessando discursos e ideologias de vários setores, entre eles, o sociológico, o antropológico, o jurídico, o administrativo e o político, em nível nacional e transnacional. Nesse sentido, o governo e seus órgãos exercem um papel fundamental na orientação étnica desses grupos, não só como árbitros, mediadores e financiadores de políticas e ações, não só para a demarcação de terras, mas também como definidor de nexos e valores que orientam o reconhecimento étnico, a valorização étnica e cultural, a conscientização do valor da terra, da educação, da integração, da identidade etc.

O arcabouço ideológico do atual campo étnico-quilombola, por exemplo, trouxe novas questões, diversas interpretações, leituras e metaforizações do termo “remanescentes dos quilombos” promovendo discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre tais comunidades, que nos esclarece melhor os termos da “etnicização”.

O embate ocorre, primordialmente, devido à precariedade do texto do artigo que suscita dúvidas acerca de quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo 68. Isso porque tal advento jurídico implicou numa inovação no plano do direito fundiário, que exigiu maior articulação das políticas locais, estaduais e federais que envolvem esses grupos, que como vimos eram escassas até então. As novidades atingiram também o imaginário social, a historiografia, os estudos antropológicos e

<sup>58</sup> OLIVEIRA, R. C. (V. 6, n. 2 de Jul/Dez de 2003). Identidade étnica, identificação e manipulação. . *Sociedade e Cultura* , pp. 117-131.

OLIVEIRA, R. C. (Jul/Dez de V. 6, n. 2 de 2003). Reconsiderando Etnia. *Sociedade e Cultura* , pp. 133-147.

<sup>59</sup> OLIVEIRA, J. P. (1999). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. . Rio de Janeiro: Contra-Capa.

<sup>60</sup> O território nessa perspectiva agrega a acepção de formação social e a produção coletiva do espaço, a partir dos quais 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 como nas acepções de Correia de Andrade (1994) e Deleuze & Guatarri (1997), entre outros.

sociológicos sobre populações camponesas que ainda estavam orientados pelo paradigma tribal, por isso, o arcabouço político, inspirado por essa perspectiva unilateral, tomou como base a cultura essencializada africana, objetivada na figura do escravo fugido, que se torna o principal atributo e exigência para o reconhecimento, em um primeiro momento

Logo essa nova realidade demandou certo preparo por parte dos políticos e agentes sociais envolvidos, que requereu amadurecimento da compreensão da alteridade, em termos de identidade, que só se resolveria no plano formal em 2003 com o decreto 4.887, que adota a fricção étnica e a auto-atribuição como critérios primordiais de reconhecimento. Essa nova conceituação de remanescentes de quilombos, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e marginaliza o viés culturalista de outras conceituações que ainda se inspiravam na idéia arqueológica de reminiscências de quilombos, pelo menos no plano ideológico/formal, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica: o da comprovação histórica.

Enquanto isso, turistas, pesquisadores, políticos, jornalistas, fotógrafos, entre outros, passaram a visitar tais comunidades e imputar-lhes seus anseios e curiosidades, que não acompanharam a maturação do aparato jurídico-político de reconhecimento. Inspirados pelo conceito de quilombos à época da escravidão, 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 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)<sup>61</sup>.

Essa estratégia deve ser cada vez mais reforçada visto que alguns setores políticos visando as brechas constitucionais continuam a forçar o essencialismo culturalista para tais comunidades negras em âmbito político, como o recém Projeto de Lei 1836/2011, do deputado Valdir Colatto (SC) que retoma a necessidade de comprovação de vínculos culturais específicos e da descendência com ancestrais negros que durante a vigência do regime escravocrata, se agruparam para formar comunidades rurais de resistência. Essa proposta tem um caráter mais restrito do que o decreto 4.7883 ainda em vigor, por não considerar a força das

<sup>61</sup> ARRUTI, J. M. (2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. . Bauru, SP: Edusc.

estruturas sociais na produção desses sujeitos gera novamente critérios engessadores e ultrapassados de reconhecimento que impossibilitam<sup>62</sup> a apropriação da terra por diversos grupos de negros que não desenvolvam estratégias originais de sobrevivência ou que ocupam áreas urbanas, mesmo sabendo que a prerrogativa principal é realmente a ampliação de cidadania, como postula Neto (2006)<sup>63</sup> e não exclusivamente a preservação cultural ou mesmo o vínculo com um passado de desprovimento.

Por isso, a nova estratégia do campo, a etnicização, pode ser observada especialmente a partir da organização das lideranças<sup>64</sup> que se engajaram no processo de reconhecimento e desde então buscam formalizar o grupo, a partir da criação de associações, buscam organizar sua cotidianidade com vistas a fazer jus às exigências culturalistas do arcabouço jurídico-político, tendo em vista a valorização dos sinais tidos como diacríticos, mesmo os que já haviam se extinguido, como a confecção de botijas, reinserção do gado curraleiro, orientação e capacitação para recepção de turistas, observância atenta às tradições durante os rituais e festejos, entre outros<sup>65</sup>.

Logo, essa exigência essencialista é o que inspirou a “eticização” Kalunga, que deu início a um processo de homogeneização de identificação com o ícone quilombola e com a denominação Kalunga, antes marginalizada, e que causa certo estranhamento em estudiosos como Neto (2006).<sup>66</sup> Observamos, então, a reivindicação de uma identidade cultural específica observada pela fórmula de categorização das práticas Kalunga, que agora assumem publicamente o “ser quilombola, ser Kalunga”, deslocando seu campo de significação original que se baseava no distanciamento da matriz colonial e institucionalizando o grupo.

<sup>62</sup> É preciso considerarmos que as dificuldades do reconhecimento deve-se à luta pela posse das terras ocupadas por essas comunidades, esses interesses se sustentam por críticas aos pressupostos da ampliação de cidadania pela prerrogativa étnica, como faz Neto (NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*), e por interpretações unilaterais e equivocadas de esgotados arcabouços teóricos sobre o outro, essas iniciativas acabam aproveitando as brechas constitucionais para criar exigências não realizáveis por parte dos quilombolas, dificultando o reconhecimento, a tomada de consciência, a autonomia dessas comunidades e mesmo a satisfação de democracia.

<sup>63</sup> NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*

<sup>64</sup> A criação da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante há cerca de seis anos demonstra a organização das lideranças Kalunga. Por meio dela é possível angariar recursos e projetos junto à Universidades, Organizações não governamentais e órgãos estatais. Diversos projetos na área de desenvolvimento sustentável e de promoção da identidade Kalunga estão sendo implementados graças à mediação da Associação e dos líderes da comunidade. Os membros da diretoria da Associação participam com frequência de seminários de âmbito regional e nacional sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro, nesses espaços eles têm acesso à informações relativas às discussões que ocorrem nesse campo e internalizam a nova estratégia e demais diretrizes. 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, transferem o conhecimento adquirido ao maior número de pessoas possível, promovendo uma conscientização da comunidade nos assuntos relativos ao reconhecimento e 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”.

<sup>65</sup> C.F. MARINHO, T. A. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás. 2008.

<sup>66</sup> NETO, J. ( 1 a 5 de Set de 2002). A Informação Na Construção Da Cidadania Entre Os Calungas. *INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA*

## Considerações Finais

Essa reflexão sobre a apropriação do tema da alteridade e da identidade pelas ciências sociais demonstram que ciência e realidade formam uma epistemologia de retroalimentação, ambas se constituem a partir de uma relação dialógica, própria às interações sociais marcadas pelo encontro com ‘o outro’, que tem no investigador o mediador dessa construção, que se faz no âmago desse encontro com a alteridade. O desafio posto, então, requer a construção de um conhecimento unificado e multidisciplinar feito por um olhar/ouvir/sentir/escrever disciplinado, mas que não seja refém de um objetivismo ‘perverso’ e engessador, que extirpa a subjetividade e historicidade dos eventos e do próprio pesquisador, enquanto indivíduo e profissional.

Desse modo, observamos como a sócio gênese do negro na sociedade brasileira, especialmente a partir do arcabouço acadêmico e jurídico-político, que chamo de campo étnico quilombola, gera padrões de psicogêneses e sustentam a auto-imagem Kalunga na atualidade. As ações e representações dos indivíduos que compõem a organização social, 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.

A estrutura social, por sua vez, deve 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.

Logo, todos os indivíduos são agentes sociais em um campo específico e buscam adequar seu modo de pensar, perceber e modo de agir às exigências daquele espaço social. O que impulsiona a ação e as práticas cotidianas que vincula-se necessariamente à dinâmica da relação entre o campo e o *habitus*. Logo, o *habitus* contribui como determinante daquilo que o determina, isto é, o *habitus* mantém o campo reproduzindo e reforçando sua organização e funcionamento. Assim, a reflexividade ou ignorância dos agentes quanto aos recursos úteis na determinação e na reprodução das posições sociais, ou seja, saber a relação de exigências do campo ao qual pertence, a posição por ele ocupada nesse campo, de acordo com os capitais de que dispõe e do *habitus* a ele concernente produz interdições proporcionais de permanência e aceitação do agente social ou de negação e subversão.

Por isso, por mais que a cultura transpareça muito pouco sobre a dinâmica de conformação étnica, como discutidos, a dificuldade de compreensão desse fenômeno por parte

da sociedade como um todo, especialmente de acadêmicos, juristas, políticos, baseados nas carências metodológicas de como empreender a análise do diferente fazem com que, nos espaços de interação, os atributos culturais adquiram expressividade, tornando-se estereotipados e seletivos, não como reveladores de uma realidade subjetiva ou inefável, mas como seleção, como reivindicação pública que necessita ser validada no momento do contato, o que justificaria as estratégias do embranquecimento, no passado e agora da “eticização” Kalunga. A cultura, por isso, se torna uma exigência ou um requisito do reconhecimento pelo campo étnico-quilombola, e foco de análise para alguns cientistas sociais, mas como demonstramos não é suficiente para compreender a identidade dos grupos étnicos.

No caso dos quilombolas esse é um problema capital, visto que as diretrizes do campo étnico-quilombola não são estáveis, democratizadas e nem transparentes para todos os grupos, e precisa ainda se sobrepor às estruturas e disposições anteriores calcadas em estratégias de invisibilização e embranquecimento. Aqueles que melhor responderem à etnicização serão contemplados com a terra, os que não conseguirem continuarão numa situação de desprovimento, invisibilização e cidadania restrita.