

A Construção de Subjetividade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Thais Alves Marinho

RESUMO: O trabalho explora elementos da relação entre a construção de subjetividade em contextos sócio-histórico-plurais no capitalismo estético-financeiro e as recentes técnicas de gestão e estratégias de conservação/reprodução do campo étnico-quilombola, examinando as maneiras de ser e sentir Kalunga, apreendidas pelas suas práticas e ações por meio de observação participante. A análise busca contemplar tanto a estrutura quanto a organização social dessa comunidade remanescente de quilombo, localizada no nordeste goiano, demonstrando que esses atores agem por meio da negociação e articulação, traduzida por uma disposição performativa/essencialista, e desse modo, procuram ocupar espaço e marcar posição. Esses agentes elegem a cultura aliada à economia, como recurso qualificativo para obter reconhecimento, objetivado a partir da CFB de 1988, pelo artigo 68, configurando, assim, “o ser negro” de estigma a símbolo de identidade. **Palavras-chave:** Multiculturalismo, subjetividade, comunidade Kalunga, cultura e economia

Introdução

Nos atuais contextos sócio-históricos plurais podemos observar uma multiplicidade de dispositivos de tentativa de realização de uma democracia e identidade plenas. No Brasil, esse alargamento dos espaços de vocalização de diferentes interesses, em nome da diversidade cultural, colocou no centro das políticas públicas culturais a atenção a grupos identitários minoritários, em especial aqueles menos favorecidos no processo econômico social, como no caso das comunidades remanescentes de quilombo, a exemplo da comunidade Kalunga, localizada no nordeste de Goiás.

O desenvolvimento do pluralismo social ilustra a existência nas sociedades contemporâneas desses diferentes grupos sociais que desenvolvem políticas e práticas em várias frentes que visam construir uma sociedade multiétnica. Dessa forma, o multiculturalismo¹ se transforma em área de

¹ Outro aspecto significativo do multiculturalismo é de se apresentar como um poderoso movimento de idéias que o alimenta com um corpus teórico dando-lhe substrato conceitual e legitimação intelectual. Nesta

concepção de lutas por reconhecimento da existência de pluralidade de valores e diversidade cultural, constituindo, em alguns países ocidentais, terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias quanto aos modos de promover igualdade de oportunidades e o reconhecimento do direito à diferença (Taylor, 1998).

O multiculturalismo, que procura aliar cultura e economia é, portanto, um determinado tipo de ideologia e de política, que se mostra como uma das propostas a ser discutida como perspectiva de se organizar o poder nas sociedades

condição, se revela um importante produtor de subjetividades ao inserir-se principalmente na sociedade contemporânea com uma nova proposta educacional (Habermas, 2000). Em um contexto multicultural, a educação pode estimular a compreensão e o desenvolvimento de valores relacionados à democracia, tais como os valores da tolerância à diferença, do respeito mútuo, e da investigação cooperativa. Esse tipo específico de educação inscreve uma variedade de crenças, políticas e práticas para dar substrato ao conhecimento e a atitudes em uma sociedade multirracial.

democráticas contemporâneas, em contextos sócio-históricos plurais.

Tal transposição da identidade para a política pode ser revelada na reconstrução da passagem da dimensão individual da identidade para sua codificação como convenção social, na atualidade, vislumbradas pelas discussões sobre multiculturalismo, identidade e reconhecimento.

Esse processo de socialização, de aprendizagem da sociabilidade foi amplamente discutido por Freud (1991, 1914, 1996), e analisadas também por Énriquez (1996), que busca responder como que o indivíduo passa a pertencer ao mundo das instituições e dos códigos socializados. Localizam a análise visualizando o indivíduo em sua totalidade, com seu psiquismo, suas interações com os outros, em um conjunto em que há normas sociais e maneiras de reagir a essas normas, de ver como elas são interiorizadas, como podem ser transgredidas, reorganizadas, com a idéia fundamental de fazer, ao contrário, com que os indivíduos, compreendendo bem a situação em que se encontram, possam efetivamente se tornar mais autônomos, em

relação às determinações sociais nas quais se encontram. Fazendo surgir as resistências mais profundas no interior do grupo.

Por outro lado, Vincent de Gaulejac (2007) que também se interessa por essa questão, enfatiza as determinações socioeconômicas e sócio-históricas que pesam sobre os indivíduos.

Assim, podemos pensar o processo identitário individual como sendo, geralmente, apreendido a partir de produções de linguagem do tipo “biográfico” e diz respeito às diversas maneiras pelas quais indivíduos tentam dar conta de suas trajetórias (familiares, escolares, profissionais, etc.) por meio de uma “história”, no intuito, por exemplo, de justificar sua “posição” em dado momento e, às vezes, antecipar seus possíveis futuros. Na medida em que o que está mesmo em jogo é a (re)construção subjetiva de uma definição de si, de “identidade biográfica” ou, ainda, de “identidade para si”. Por outro lado, os quadros sociais da identificação, a socialização, envolvem as categorias utilizadas para identificar um indivíduo num dado espaço

sociais, “identidade estrutural” ou “para outrem”, sendo o outrem, significativo e personalizado, ou generalizado e institucional.

As categorias “identidade” e diversidade cultural, nesse contexto, favorecem a criação e consolidam um modo próprio de pensar, não fazendo apenas referência ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu mundo histórico e também, o modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo, ou seja, na sua subjetividade.

No Brasil, a articulação de políticas de reconhecimento para comunidades quilombolas, entre outras, a partir de 2002, inspirados pelos nexos do multiculturalismo, se baseia em um projeto de governo para o país com 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.

Procuram garantir um ambiente de confiança econômico e, conseqüentemente estimular o crédito privado, aumentando a eficiência dos gastos públicos, investindo em políticas sociais acompanhada de um rigoroso sistema de avaliação de resultados que visa agir diretamente sobre a desigualdade. 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 e qualificação, crédito produtivo popular e terra (reforma agrária). Articulando políticas sociais e 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 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 o atual governo 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. Aliando, para tanto, cultura e economia.

No seio desses argumentos, este artigo explora alguns elementos da relação entre a construção de subjetividade em contextos sócio-histórico-plurais no capitalismo estético-financeiro e as recentes técnicas de gestão e estratégias de conservação/reprodução do campo étnico-quilombola, vislumbradas pelas práticas e ações Kalunga, apreendidas durante observação participante realizada na comunidade, buscando nas trajetórias²

² As trajetórias individuais unidas a todos os outros traços dos grupos sociais definem trajetórias comuns, feixes de percursos muito semelhantes, ou afinal, uma 'trajetória', que seria a objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes na estrutura social, no sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta, historicamente construído, que limitam as

individuais os subsídios para a compreensão desse *habitus*. A análise busca contemplar tanto a estrutura quanto a organização social da comunidade, compreendendo a estrutura social como o sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções do indivíduo, enquanto que a organização social seria o resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações.

opções do indivíduo (Bourdieu, 1989). Assim, “toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do *habitus* e reconstitui a série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos” (Bourdieu, 1996, p.34). A perspectiva da praxiologia defende que o grupo social deixa visíveis os aspectos de dinamicidade e permanência de sua ação, incorporando os elementos constituintes da realidade social e, a seu modo, exterioriza os conteúdos simbólicos interiorizados, compartilhando os traços de uma cultura comum que pode ser examinada por meio do conceito de *habitus*.

O Campo Étnico-Quilombola

As políticas públicas tentam agir como vetores progressistas que visam assegurar as especificidades culturais desses setores minoritários tradicionalmente alijados de acesso à cidadania e cultura, que são fatores primordiais na luta contra a opressão em nome dos ideários democráticos e contra as desigualdades sócio-econômica-culturais, explicitadas em Conferências internacionais, como a Conferência Geral da Unesco, em 2004, de onde surgiu a Convenção da Diversidade das Expressões Culturais.

No entanto, tais políticas acabam exercendo outros tipos de influências que extrapolam esses objetivos, uma vez que se inspiram em diretrizes e critérios constituintes de nexos a partir de ideologias hegemônicas, compondo subjetividades. A subjetividade compreende 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 e dos outros e nossas possibilidades de existência (De Laurentis, 1986, p.5).

Por isso, devido ao pluralismo social brasileiro, a elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas arregimentadas e inspiradas por um arcabouço jurídico produzido em âmbito nacional exigem e impõem ao Poder Público uma ampla concepção e aplicação de novos caminhos e sujeitos, muitas vezes antagônicos ao nexo organizacional estatal/nacional. A conciliação entre esse dois tipos de organização (estatal e local), cada qual orientada por um nexo estrutural, muitas vezes contraditório, constitui um dos maiores desafios da democracia brasileira baseada na diversidade cultural, portanto, multiplicidade de organizações.

No caso do objeto proposto (a produção de subjetividades na comunidade Kalunga) analiso a influência de pelo menos dois tipos diferenciados de organização, ambos constituintes de um campo³ maior, o étnico-quilombola.

³ Tal campo é caracterizado pelas relações de força resultantes das lutas internas, pelas estratégias em uso e por pressões externas. Nas acepções de Bourdieu (1996) campo é um espaço onde os objetos sociais compartilhados são disputados por

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

agentes investidos de saber específico, títulos, privilégios, esforços, que permitem acesso aos vários lugares em seu interior, bem como aos diferentes jogos de conflito. Os campos com autonomia têm a capacidade de traduzir em linguagem própria os problemas relativos ao grupo, bem como os frutos e lucros obtidos coletivamente são distribuídos pelas posições, mesmo que de forma diferenciada. O campo étnico-racial compreende as instâncias de poder responsáveis pelas demandas étnicas (quilombolas e indígenas), pelas ações afirmativas, pelas políticas de erradicação de pobreza e de desigualdades sociais e raciais, o movimento negro, movimento indígena, 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. Envolve organismos internacionais e nacionais, estatais, privado e filantrópico, que exercem interesse e poder nas arregimentações que delineiam as ações dos integrantes de grupos étnicos. O campo pode ser subdividido em subcampos: campo étnico-quilombola, campo étnico-índigena... e interage com outros campos: o cultural, o político, o econômico, etc.

outorga o poder de ditar as regras, de repartir o capital específico de cada campo. No caso da comunidade Kalunga, é o Governo Federal, com seus respectivos órgãos responsáveis (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, Fundação Cultural Palmares– FCP, CONAQ – Conselho Nacional dos Quilombolas). Elucidados pelos paradigmas internacionais e nacionais de multiculturalismo, diversidade cultural, reconhecimento e identidade, expressos por organismos internacionais, transculturalmente constituídos, movimento negro e quilombola, a academia e pelas demandas internas dos Kalunga, que se organizam em associações, promovem e participam de discussões e fóruns de debates de âmbito nacional e internacional.

O subcampo (ou campo) étnico-quilombola, como outros campos, vive o conflito entre os agentes que o dominam e os demais, entre os agentes que monopolizam o capital específico do campo,

pela via da violência simbólica (autoridade) contra os agentes com pretensão à dominação (Bourdieu, 1998). Assim os agentes e instituições dominantes tendem a inculcar a cultura dominante, de modo a reproduzir o *habitus*, as desigualdades sociais nas maneiras de falar, de trabalhar, de julgar, legitimando inconscientemente a reprodução. A família, a escola, o meio não só reproduzem o *habitus*, como o legitimam inconscientemente. Assim, a vida social Kalunga é governada pelos interesses do campo, mas no âmago do próprio sistema.

Tal interesse está ligado à própria existência do campo (sua sobrevivência: estratégias de reprodução e conservação) e às diversas formas de capital, ou seja, aos recursos úteis na determinação e na reprodução das posições sociais (*op. cit*). No caso desse campo são determinados: pelas discussões acerca do multiculturalismo (comunitário ou liberal) e diversidade cultural, do artigo 68 da CFB, seus impasses e possibilidades sobre o reconhecimento e garantia de seus direitos, que envolvem a transição de Terras de Preto para

comunidades remanescentes de quilombo, a regulamentação do território com a titulação definitiva das terras e as linhas (culturalistas, pragmática, essencialistas...) seguidas pelas políticas propostas e implementadas na comunidade.

As relações e trocas a serem analisadas nessas duas organizações inicia-se a partir de 1988 com o advento do artigo 68⁴ na nova Constituição Federal Brasileira, mediado pelo Projeto Kalunga⁵ liderado por Mary

⁴ 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.

⁵ “Projeto Kalunga - Povo da Terra” é um 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 nº 11.409/91, essa lei foi adotada 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 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O reconhecimento a nível Federal ocorreu a partir da

Baiocchi em 1992 e se consolida a partir da criação da SEPPIR em 2001.

Temos assim, por um lado, a organização Kalunga, baseada na sua cultura, uma estrutura historicamente constituída que informa os indivíduos Kalunga como substituir velhas aquisições por novas; e por outro lado, a organização governamental e seus respectivos órgãos, descritos acima. Essas duas organizações somadas a outros atores, como o movimento negro quilombola, academia, mídia, entre outros constituem o campo étnico-quilombola.

A identidade Kalunga, poderá ser apreendida através da linguagem de expressão comum à comunidade e seus significados, no

inserção de políticas públicas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo, a partir de 2002, que teve a comunidade Kalunga como plano piloto para a regulamentação da terra, que agora seriam 253mil hectares. A certidão de reconhecimento foi publicada em diário oficial da União no dia 19 de abril de 2005, está em fase de georreferenciamento, mas ainda hoje não se concluiu 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.

ambiente no qual seus gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido dialogicamente. Esse sentido dialógico Kalunga, é informado atualmente por esse nexos seguido pelo campo étnico quilombola, catalisados com a estrutura histórica Kalunga (cultura), desenvolvida desde meados do século XVIII.

Analisaremos, portanto, os dois tipos de organização, como se relacionam e quais as conseqüências.

O Nexos Governamental

O advento do artigo 68 da Constituição de 1988 inaugurou a produção desses novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”, a partir de então, o interesse por tais comunidades tem se intensificado chegando ao apogeu com a criação da SEPPIR, em março de 2001, em comemoração ao Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, e do Decreto 4.887⁶ de 2003.

6 Em novembro de 2003, saiu o decreto 4.887 que institui como critério a auto-atribuição da identidade quilombola. A FCP, iniciou a promoção de

O governo Federal instaurou um organismo que coordena políticas afirmativas de proteção aos direitos de indivíduos e grupos raciais e

um amplo cadastro das comunidades formadas por remanescentes de quilombos, o cadastro é o registro oficial em livro próprio da declaração de auto-definição de remanescente, segundo o qual, são considerados remanescentes das comunidades de quilombos os grupos étnicos raciais, que se identificam como tais, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida. Essa nova conceituação de remanescentes de quilombos, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e perde de vez o viés culturalista das outras conceituações, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica, o da comprovação histórica. Essa nova legislação dispensa a exigência de comprovação documental da descendência de escravos fugidos e da posse histórica ininterrupta sobre o território, desde a abolição da escravatura até a promulgação da Constituição de 1988. O novo decreto leva em consideração a impossibilidade de comprovação histórico documental, porque as comunidades se deslocavam constantemente em virtude de invasões e conflitos por terra promovidos por grileiros e fazendeiros e institui a auto-atribuição como critério primordial.

étnicos afetados por discriminações e demais formas de intolerância. Para reforçar a eficácia da política nacional, a Secretaria estabeleceu como prioridades as políticas de quilombos, educação, trabalho e emprego, cultura, saúde, relações internacionais, capacitação de gestores para operar políticas de igualdade racial e segurança pública.

A ênfase na população negra salienta suas proposições em combater a desigualdade racial, um dos maiores impeditivos dos direitos civis e democráticos, que se manifesta em diversos aspectos da vida social dessas comunidades, como falta de acesso aos dispositivos de cidadania e saúde básicos, desconhecimento de sua cultura e história, marginalização de participação na economia de mercado, entre outros.

Tais iniciativas marcam uma retomada de políticas de incentivo à produção e à criação e fortalecimento de uma infra-estrutura que dê base ao desenvolvimento soberano do país, com o intuito de propiciar um ambiente econômico propício para reverter a dependência do fluxo de capital externo. No caso dos negros e quilombolas, além da

escravidão instaurada no período colonial, sua situação de marginalização dos instrumentos democráticos e de cidadania fora provocados, entre outros, pela falta de implementação de políticas de integração ao processo de desenvolvimento do país, não lhes sendo possibilitado nenhum meio de acesso à propriedade dos fatores de produção de modo a promover sua integração à sociedade, desde a abolição da escravatura e que se perpetuou até meados dos anos de 1980.

A estratégia de implementação atual dessas políticas passa por um processo de mobilização das comunidades, para que passem a adotar práticas de organização coletiva, para o seu desenvolvimento econômico e social. A comunidade escolhida pelo governo como plano piloto da maioria dessas políticas é a comunidade Kalunga, localizada ao norte de Goiás. É uma das maiores comunidades entre as comunidades identificadas pelo governo e existe há mais de duzentos anos (Marinho, 2008).

As políticas públicas aplicadas às comunidades remanescentes de quilombos são embasadas no conceito de etno-

desenvolvimento, que se pretende contrária às ações desenvolvimentistas e etnocidas, que tomavam os povos indígenas e as comunidades tradicionais de modo geral, como obstáculos ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso (Souza Lima, 2002). Esta nova concepção está especialmente vinculada a uma perspectiva de desenvolvimento que mantém o diferencial sócio-cultural de uma determinada sociedade como elemento essencial, ou seja, sua etnicidade.

O reconhecimento dos direitos das comunidades negras rurais para alcançar os objetivos expostos acima, pressupõe a revisão de procedimentos técnicos e jurídicos dos órgãos afetos à questão do ordenamento jurídico agrário, territorial, ambiental para reconhecer e incorporar as diferenças étnicas e culturais, extrapolando interesses e conveniências econômicas em prol da preservação cultural. Além, de um detalhado estudo acerca dos embates que envolvem o reconhecimento de remanescentes de quilombos. Nesse sentido, o mais importante é saber traduzir o contexto histórico de onde

se originou cada experiência – quer tenha sido a partir de fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações –, o que implica situar as falas e a significação que lhes é impressa pelos atuais quilombolas, como também entender que a diversidade de formas de aquilombamento traduz variados estilos de busca da liberdade sob o regime escravista, portanto, diversas formas de organização da comunidade na atualidade.

No entanto, o que se observa no arcabouço jurídico⁷ produzido para resolver a

⁷ Algumas interpretações do artigo 68 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

precariedade gerada pelo imediatismo na formulação do texto do artigo 68 (a comemoração do Centenário da Abolição), é justamente os elementos da etnicidade, fazendo com que as exigências que esse título demanda passem a constituir-se foco econômico.

Esse efeito (econômico) da ênfase na cultura é reflexo do momento atual vivido pelo capitalismo estético-financeiro, que a evidencia como um produto essencial para seu funcionamento, operando baseada no consumo. Dessa forma, o

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.

essencialismo/culturalista adquirido pelo advento jurídico brasileiro está mesmo em consonância com arregimentações e ideologias internacionais, que buscam dirimir cada vez mais as barreiras entre economia e cultura.

Por exemplo, o artigo 68, que introduz o termo “remanescentes de quilombos”, acabou imprimindo de vez todos os estigmas que o conceito de quilombo carrega(va) nos atuais quilombolas. Mesmo que a legislação atual não lance mão de argumentos que utiliza a conceituação colonial, a pressão existe por meio dos opositores⁸ da lei, da mídia, dos turistas, acadêmicos, pesquisadores e outros setores, que influencia não só o arcabouço jurídico, como as práticas Kalunga.

Isso quer dizer que, ao perceber a possibilidade de reconhecimento as comunidades quilombolas passaram a se identificar cada vez mais pelo ícone quilombola, por uma identidade cultural específica, o que alijaria não só socialmente como juridicamente, a exclusão e as

⁸ Os opositores do artigo 68 são, entre outros, juristas, políticos, acadêmicos, fazendeiros, grileiros em geral seguem uma corrente culturalista/essencialista.

desigualdades cada vez mais fortes, e que nesse caso são conjugadas com discriminação sócio-racial.

Mesmo que historicamente a vinculação com as categorias, mocambo quilombola, camponeses negros, pretos, ou Terras de Preto tenha sido negada por tais comunidades que associavam essa terminologia com o caráter repressivo e subordinado que sempre marcou tais termos. Segundo Arruti (2006), essa atualização do discurso, por meio da ressemantização do quilombo “começa pelo seu avesso”, inicia-se pela

ressemantização daquelas autodenominações relativas às diferentes modalidades de uso comum, que passam a ser vistas como narrativas míticas, legitimadoras dos grupos e de suas territorialidades que, de qualquer forma, foram criadas pelo sistema colonialista e escravocrata. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania (p. 88-89).

Isso significa dizer que os (atuais) quilombos contemporâneos deslocam o seu campo de significação original, ou seja, se distanciam da matriz colonial, em um primeiro

momento, já que esta se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade, como uma forma mais que simbólica de negar, romper o sistema escravocrata, enquanto que a reivindicação pública do estigma “ser quilombola”, adotada posteriormente ao artigo 68, funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata (Almeida, 1989). Assim, as comunidades remanescentes de quilombos criam e recriam sua condição para poderem se amparar na constituição de 1988 e assim terem garantidos seus direitos.

Esse fenômeno também é conhecido por essencialismo estratégico (Babha, 1998), ou “posicionalidade estratégica” (Butler, 1993), ou seja, a tendência a caracterizar certos aspectos da vida social de um povo como tendo uma essência ou núcleo natural ou cultural fixo ou imutável (Silva, 2000), esse essencialismo é necessário quando se trata de preservar a identidade de um povo contra um hibridismo cultural, uma diluição cultural face a globalização (Bhabha, *op. cit.*), ou mesmo como ato de performatividade com

vias a alcançar determinados objetivos, ou alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, no caso das comunidades remanescentes de quilombos, seu principal objetivo é garantir o direito à terra, baseados no argumento da posse secular do território (mas existem outros).

Não se trata, de negar a identidade, mas de reverter os seus sinais, tornando-os positivos e passíveis de transformar um estigma em emblema de identidade. O estigma carrega o não-estigma, que é mimetizado durante a identificação, é o suporte possível da lei e, portanto, como nas acepções de Lacan, é falso para o sujeito, que jamais irá aderir a ele plenamente.

A subjetividade instituinte mobiliza forças institucionais progressistas e opõe-se à subjetividade instituída, objeto do poder disciplinar (Foucault, 1979). O sujeito organizacional instituinte é aquele que concebe e não o que somente executa, mero “recurso” do trabalho prescrito pela gerência cega à subjetividade (Dejours, 1993). Ele cria formas de transgressão regrada e responsável em relação ao elemento

obstaculizador da expressão da subjetividade (Dejours, 1993), como a essencialização ou performatividade.

No caso dos Kalunga, é possível detectar diversos discursos performáticos. Por um lado quando indagados sobre a identidade Kalunga afirmam que “não sou Kalunga, eu não sou bicho pra ter nome e nem preto” 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” (Marinho, 2008). Essas reações diante do pesquisador (do outro) demonstram uma total negação em relação à origem quilombola. Tal performance demonstra, pois, a antiga estratégia de reprodução do grupo, informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga, antes calcada no “embranquecimento”⁹, é a negação da

⁹ 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”. A população do Vão do Moleque é majoritariamente negra, a descendência com brancos, muitas vezes com algum Senhor proprietário de terras e escravos, e com índios propiciou o “clareamento” da pele e mudança nos fenótipos, mas a afro-descendência 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. 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. 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 era 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

cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga. Agora, esses mesmos Kalunga reiteram o passado quilombola se assumindo enquanto Kalunga, portanto, remanescentes de quilombo, adotando um teor essencialista/construtivista para se ampararem no artigo 68 da CFB, demonstrando a “etnicização”, como veremos.

A princípio, esta subjetividade inautêntica, negociada, superficial, porque se ampara nas aparências, pressupõe uma subjetividade interiorizada, dobrada em si mesma, que no recolhimento de sua intimidade ou de sua privacidade, constitui uma realidade que é autêntica e verdadeira. Por meio dessa subjetividade exteriorizada, esferas de cuidado e controle de si se fazem necessárias nessa exposição da intimidade, a qual se constitui no dia-a-dia e nos momentos de alteridade. A subjetividade até então, autêntica, gera seu simulacro na subjetividade, por enquanto, inautêntica.

pelo critério de terras legítimas utilizada para classificar os Kalunga em “donos da terra” e “negros de verdade”. (Marinho, 2008).

A inadequação social que gerava a inferioridade e provocava a repulsa do estigma negro, agora pelo reconhecimento se satisfaz numa socialização plena, mesmo que à primeira vista performática.

O *habitus* Kalunga

A preocupação em investigar tais reconstruções identitárias, por meio de narrativas dos molequeiros¹⁰, mostrou a passagem da estratégia de reprodução embasada na posse familiar (individual) da terra e no cultivo de uma descendência branca, para uma nova estratégia que chamo de “eticização”, onde símbolos emblemáticos (como a escravidão e associação com o quilombo que existiu na região) associados aos remanescentes de quilombo são agora recrutados para garantir a posse da terra, o que propiciou o aumento da coesão grupal, para fazer frente às ameaças dos invasores,

¹⁰ A comunidade Kalunga pode ser dividida em quatro agrupamentos principais: Vão de Almas, onde teria existido o Quilombo Histórico que teria originado toda a comunidade, o Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois e Engenho II. A comunidade também se subdivide em 62 povoados. Ver Marinho (2008).

se amparando na nova legislação para enfrentar a restrição cada vez maior às áreas invadidas.

O que observamos, então, é o processo dialético de transformação da subjetividade autêntica, gerando seu simulacro, na sua inautenticidade, garantindo e marcando posição, afetando modelos mentais (no limite, individuais), ou seja, as generalizações ou imagens portadas pelo sujeito que influenciam o modo como este percebe o mundo e age sobre ele, atingindo o micro-cosmo, os modelos mentais que os tomadores de decisões carregam em suas mentes (Rivera, 2000)

A fórmula de categorização das práticas Kalunga está sintonizada ao modo de coordenação e governança contemporâneo definidos pela sua característica de conjugação de redes institucionais e fluxos de interações sociais e conectividades técnico-informacionais. Nesse sentido, tal regime de verdades delineia um repertório lógico-conceitual deliberando possibilidades de codificações das manifestações em suas variedades institucionais pela arquitetura normativa e

trama jurídica decidindo propriedades e possibilidades de alienação e acesso de bens, e com isso ativando mercados e instâncias de visibilidade e transmissão legítimas de bens, mas incidindo nas orientações das manifestações humanas e no relevo dados aos universos simbólicos em uma esfera pública caracterizada pela centralidade ocupada pela exposição de imagens de grupos e indivíduos.

Assim, a estrutura social, como um sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções dos indivíduos Kalunga, é permeada por ideologias e paradigmas versáteis no tempo e espaço, que orientam nexos de governança e ações dos detentores do capital simbólico do campo, ainda, na linguagem bourdieusiana, os dominantes. Na atualidade, seriam eles: cultura, globalização, (pós) modernidade, multiculturalismo, identidade, reconhecimento,...

As ações e práticas rotineiras do mundo da vida, constituídas no aqui e agora, ou seja, a organização social Kalunga, são o resultado das escolhas feitas pelos agentes,

de acordo com tais limitações (da estrutura social). Essas escolhas são realizadas por meio da memória e da incorporação do saber, balizadas em condicionantes sociais, históricos, espaciais, temporais, culturais. Em outras palavras, as escolhas se orientam a partir de como se estrutura a memória (classificações e valores) e de como se dá o aprendizado e transmissão da estrutura desse saber. Através do sistema de percepção mimético é institucionalizado o que lembrar e o que esquecer, é através desse sistema que se estabelecem os parâmetros do que saber, de como agir.

Dessa forma, mesmo que inicialmente inautêntica, essa nova subjetividade, a “eticização”, passa a incidir nos modelos mentais, nas próprias formas de organização e regulação do saber, e que, a cultura Kalunga, especialmente por meio da família e da escola, enquanto estrutura, informa os indivíduos Kalunga como agir diante de novas possibilidades, nesse sentido, a compreensão do *habitus* se torna fundamental, já que ele é quem informará os valores que orientam como as novas estratégias do campo,

articuladas com essa estrutura, se convertem em ações e práticas em um mundo multicultural.

Os agentes Kalunga, então, passaram a se auto-definir, 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.

O argumento territorial (econômico) é o que motivou internamente a “etnicização”. 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. Experimentada inicialmente, a partir do envolvimento da Antropóloga Mari Baiocchi em 1982, que deu início a uma nova etapa de construção da identidade

Kalunga e que passou a se identificar como remanescente de quilombo, etnicamente diferenciada, baseando-se na sua trajetória histórica, na sua ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida, em suas relações territoriais, baseadas no campesinato e na auto-subsistência, na contrastividade com outros grupos vizinhos, no sentimento de pertencer àquele território, e em sinais diacríticos particulares que os fazem eletivos no enquadramento dessa nova categoria jurídico-sociológica que é a de remanescentes de quilombo (Marinho, 2008).

A entrada de novos agentes na comunidade com seus olhares, câmeras, questionários e perguntas orientam a própria “eticização”. O mesmo ritual que antes simbolizava a continuidade de uma tradição, a tradução da crença, momento de interação e coesão, agora também passou a indicar alteridade, identidade, etnicidade.

Assim, os olhares imputam aos Kalunga os anseios externos, que são internalizados por eles mimeticamente, e que, por sua vez, exteriorizam tal pressão performaticamente. Durante os festejos, “os donos da terra”

organizam o ritual, orientam as ações dos Kalunga participantes, convidam “os de fora” a participar, tirar fotos, explicam o processo com calma, zelo e detalhes, inserindo o visitante na atmosfera dos rituais, mas também estabelece os limites entre o que pode ser visto e o que não pode. Tal performatividade tem como intuito alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, garantindo, assim, principalmente, mas não exclusivamente, o direito à terra e à diferença.

A nova estratégia inaugura iniciativas de resgate cultural e projetos de promoção da identidade. 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.

Há quatro anos uma família da Capela voltou a confeccionar potes de barro, tradição e técnica que quase desapareceram quando da morte da última anciã que a dominava, moradora da Maiadinha. Agora durante os festejos eles comercializam tais potes com os “de fora”, como símbolo da identidade

Kalunga. Os potes feitos por antepassados já falecidos são guardados com zelo e estima pelas famílias que as possuem.

No fim de 2007, por exemplo, em uma parceria com a Universidade Federal de Goiás foi posto em prática um projeto de reinserção do gado curraleiro na comunidade, com participação das lideranças da comunidade. O gado curraleiro era o principal animal criado por essas famílias, ao longo dos anos foram sendo introduzidas outras raças. Agora eles tentam resgatar a tradição de criação desse gado, que é mais propício à região.

Diversos membros da diretoria da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante participam com frequência de seminários, encontros, cursos de capacitação e formação de âmbito regional e nacional sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro, nesses espaços eles têm acesso às 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.

Participam de encontros em todo o país que reúnem professores universitários de diversas áreas, políticos, estudantes e representantes de comunidades afro-descendentes em palestras, cursos, seminários e debates de temáticas relacionadas à inclusão social do negro, que visam oferecer novas oportunidades de negócio a partir do empreendedorismo étnico-cultural, oferecendo orientação empresarial e oficinas de culinária, artesanato, penteados afro, música, dança, vestuário, instrumentos musicais e acessórios, entre outros. Discutem questões como a importância do território para comunidades tradicionais, políticas públicas e governamentais para o povo quilombola e para trocar experiências de luta, dificuldades e resistência.

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.

Existe, também, uma tentativa de educar as crianças para que elas possam ter mais domínio sobre as oportunidades e riscos infligidos à comunidade, por diversos setores. Uma moradora da Capela de 45 anos, em certa ocasião, afirmou:

O jeito é mandar as crianças para ‘rua’, pra mode de não ser bobo igual nós aqui (...) diz que sai um monte de dinheiro pra vim pra cá, e ele vai só passando na mão desses político, e agente mesmo não vê nem a cor desse dinheiro, quem sabe se eles entender melhor das letras não pode ajudar mais a gente né.

Demonstrando que a comunidade se interessa cada vez mais pela promoção e resgate cultural, e também, na inserção em assuntos macro-econômicos.

A “Etnicização”

A formulação dessa nova subjetividade propiciou aos agentes da comunidade, novas dinâmicas e possibilidades antes restritas. Agora, os indivíduos possuem maior acesso e incentivo às cidades, passaram a freqüentar o ambiente urbano com mais freqüência, já que retiram as cestas básicas a que passaram a

ter direito mensalmente nesse ambiente, é preciso também a locomoção para retirada do dinheiro da aposentadoria, agora garantidas à todos os idosos moradores da região, e outros problemas “de fora”. A regulamentação da documentação pessoal também lhes deu direito ao acesso à créditos públicos e privados, possibilidade de participação nos comércios locais, entre outros.

Muitas famílias molequeiras passaram a ter duas residências, revezando e estendendo as relações do Vão para a “rua” (a vida fora do Vão: cidades, área urbana de Cavalcante, “lá fora”). Algumas famílias Kalunga, que moram na área urbana de Cavalcante partem para o Vão no período da chuva, para cultivar a terra, outras abandonaram a atividade definitivamente e outras, ainda, plantam em alguns anos, outros não. Muitas passam o período da seca na cidade.

A ida à cidade foi intensificada nos últimos anos pela falta de acesso dos Kalunga à escola e uma crescente preocupação com esse elemento. Eles têm consciência de que se dominassem maior capital cultural poderiam interferir e utilizar melhor as oportunidades

propiciadas pelas políticas destinadas à comunidade Kalunga. Assim, os molequeiros de mais posse se mudam parcialmente para a área urbana de Cavalcante.

A influência da “rua” preocupa alguns indivíduos Kalunga. Muitos deles atestam que a bebida e as drogas invadiram a comunidade, provocando muita “ruína” (doença e morte). De fato, há um alto índice de alcoolismo e doentes mentais na comunidade, atribuídos aos “males” advindos da cidade. Após o reconhecimento, foi constatada a presença de indivíduos Kalunga, que contraíram HIV, que fazem tratamento mensal no Hospital de Cavalcante. Também é possível observar um maior número de divórcios, separação e rodízio de parceiros, além de queda da taxa de matrimônio (No Vão do Moleque o último foi em 2003). As conseqüências desses índices são uma alta taxa de mães solteiras, “ruínas” e suicídios masculinos, pelo abandono da esposa, ou porque adquiriram dívidas que não puderam cumprir, alcoolismo, entre outros.

Se a confluência dessa nova subjetividade a outros elementos, por um lado propiciou

um grande índice de sofrimento na comunidade, para as mulheres trouxe certo alento.

Na cultura Kalunga, as mulheres são responsáveis pela maior parte das atividades domésticas. Em casa, acordam cedo, antes de o sol raiar, fazem café, lavam vasilha, às vezes roupa 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 é minoria. Durante a lida na roça, as mulheres, ainda têm que fazer o almoço, caso o marido apareça, descascar e preparar o arroz para “janta”, enquanto ele cesta. Preferem não sair de casa porque o

marido ou filhos podem chegar e querer comer, às vezes adiam seus compromissos diários, como lavar roupa e vasilhas, na expectativa de que eles apareçam. Algumas vezes, eles só retornam de madrugada, não fazendo as refeições em casa (Marinho, 2008).

Os filhos fazem companhia e ajudam na lida diária da mãe, que deve 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. 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, esperando o retorno do marido, se sentem desamparadas e solitárias. Em diversos momentos, presenciei desabafos dessas mulheres de como a vida era triste e difícil e que choram freqüentemente.

A solidão das mulheres é ocasionada pelo sistema de parentesco na comunidade. Os

casamentos são patrilocais, e não há aldeias, tampouco, vilas, as residências são afastadas umas das outras, mesmo dentro do núcleo constituído patrilocalmente. Se a mulher não é parente do marido (primos cruzados ou *crosscousin marriage*) seus familiares se localizam em um núcleo ainda mais distante do que seus novos familiares.

Uma das conseqüências, desse fator, entre outros, é o 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 prejudicaria a união, outra conseqüência é um alto nível de doenças psicológicas em mulheres, como a depressão (“sistema nervoso fraco ou atacado”, nas palavras delas), entre outras, causados principalmente pelo abrupto rompimento dos laços afetivos constituídos com seus familiares e sua terra e a vida solitária reclusa no ambiente privado, já que suas tarefas domiciliares lhe confinam na residência.

O reconhecimento contribuiu para ampliar o horizonte de atuação da mulher, diminuindo

seu sofrimento. As cestas básicas oferecidas pelo governo que devem ser retiradas pessoalmente na cidade provocam em muitos casos, a saída dessa mulher de sua residência, pelo menos temporariamente, embora alguns maridos as proíbam de ir. A ida das crianças para a cidade em busca de educação, também fez com que em muitos casos as mães as acompanhem e passem a manter duas residências, uma no Vão e outra na “rua”.

Esta mobilidade se atualiza, abrindo possibilidades de trânsitos, retornos e fundações de novas territorialidades, sustentada pelas redes de parentesco que se projetam no espaço, compondo um bairro em Cavalcante, onde os parentes são chamados para constituírem vizinhança.

Uma das moradoras do Curriola de 45 anos, que também possui casa na rua, em certa ocasião, afirmou:

A vida no Vão é muito solitária, mas é melhor, é mais sossegado, não precisa se preocupar com os perigos que tem aqui na rua, mas ai, a gente teve que vir para cá, para mode, as menina estudar, agora eu já até acostumei, quando vou para lá fico um mês, dois, ai tem que voltar porque dá

tristeza, aqui tem muito parente que é vizinho, é só sair na rua que encontra um conhecido, veio muita gente morar aqui por essas redondezas, ai fica mais fácil né! Nessa rua eu tenho três irmãs que mora aqui (...). Lá no Vão no tempo que as menina eram pequenininhas era mais solitário, e sofrido também, tinha que passar o dia inteiro na roça periquitando para espantar passarinho do arroz, cuidar de menino, do comê, da casa. O home, vivia viajando, campeando por aí. Na rua pelo menos tem mais vizinho e parente por perto para socorrer a gente.

As mulheres se acomodam bem com a vida na cidade, pois é menos solitária, mas continuam nutrindo o pertencimento ao Vão. As casas que são bem próximas umas das outras formam bairros inteiros de parentes.

Considerações Finais

Cultura e economia são categorias habitualmente identificadas com esferas distintas da atividade humana. Com as radicais transformações dos processos técnico-informacionais em contextos plurais, que passam a mobilizar política, economia e cultura, tais categorias começam a deixar mais nítidas seus pontos de convergência, intersecção e interdependência, vislumbradas, por exemplo, pelas estratégias Kalunga de

reconhecimento. As formas tecnológicas de vida se desenvolvem propiciando, entre outros, um gigantesco fluxo de informações e produtos, transformações que tendem a confundir cada vez mais os limites entre as esferas.

Esse momento histórico pode ser caracterizado como uma reação da cultura ao modo como se desenvolveu historicamente os ideais da modernidade, associada à perda de otimismo e confiança no potencial universal do projeto moderno. Em especial, configura-se como uma rejeição à tentativa de colonização pela Ciência das demais esferas culturais, o que vem acompanhado do clamor pela liberdade e heterogeneidade, que haviam sido suprimidas pela esperança de objetividade da Razão. Enquanto reação cultural, percebemos fortes tendências ao “irracionalismo”, exemplificados, tanto pelo fundamentalismo contemporâneo, como pela sociedade de consumo, que convivem em um universo cultural de “colonização pela estética” da ciência e da ética, e por outro lado, a resignificação da memória referida a um sistema de práticas performático-identitárias.

O desafio de pensar o lugar da diferença então vem logo alterado pelo próprio espaço que a identidade vem ocupando na sociedade contemporânea desde a aurora do período moderno. O processo de construção da identidade moderna é fruto de um pensamento racional fundante que inaugurou o século das luzes alicerçado num Estado-Nação liberal e democrático. O nascimento da identidade moderna viu-se centralizado pela razão cartesiana e permaneceu ancorado nos Direitos do Homem onde a cidadania era sua face visível e, nos dois séculos seguintes, uma igualdade abstrata e formal e uma cidadania política forneceram sua organização e monopolizaram o nascimento do sujeito moderno.

A perspectiva identitária, logo, se vincula diretamente à experiência moderna, que aqui se refere não a um período histórico, mas a um modo específico de organização social que tem como correlato necessário determinado modo de pensar que funda, por sua vez, uma compreensão particular do mundo e da natureza. Definindo assim, o posicionamento do homem não apenas diante desse mundo e

dessa natureza, mas também frente a si mesmo e ao outro. Nesse momento histórico, a força do sistema se mostra a favor de uma causa determinante que se rege por dispositivos de dominação econômica, onde o consumo, a informação, a comunicação, a cultura e a abundância são recriadas, organizadas e promovidas à luz do próprio sistema como novas forças produtivas. Como é o caso do nexu seguido pelas atuais políticas públicas brasileiras aplicadas para remanescentes de quilombos, como vimos.

Nesse sentido, podemos então analisar, que a separação, bem como a convergência, da economia e cultura é um produto da história e como tal não se opera de modo homogêneo por toda parte e em todas as sociedades, nem sequer em todos os grupos no interior de uma mesma sociedade. Quando pensamos em comunidades negras rurais ou camponesas, por exemplo, é impossível dissociar sua economia das outras esferas da vida como o parentesco, a política, a religião, etc. Assim, quando discutimos a economia quilombola, ou de comunidades rurais, um dos aspectos que salta aos olhos é o modo

como ela vem imbricada em outros domínios do universo social, não podendo ser entendida divorciada destes.

Isso é tanto mais relevante quando temos em foco comunidades que, contemporaneamente, destacam os elementos de memória e cultura – mais que os relacionados à economia e ao trabalho material – na definição de suas identidades – tanto as específicas, quanto a categórica, voltada a uma mobilização política nacional – como acontece com a comunidade Kalunga.

Uma análise mais profunda, portanto, das trajetórias de vida da população da comunidade, expressas através de uma investigação de sua memória, utilizada aqui como fonte de dados, como um elemento condutor fundamental para o entendimento da territorialidade Kalunga demonstra que persiste nesta comunidade dois tipos de subjetividades, que inspiram as estratégias de reprodução da mesma, observadas pela coexistência de dois grupos de categorias ressaltada pela memória: “negros de verdade” e “donos da terra”, por um lado, e por outro, “Kalunga” e “não Kalunga”.

O primeiro grupo de categorias está relacionado à antiga estratégia de reprodução, ou forma de organização da comunidade, o “embranquecimento”. Os “donos da terra”, afirmam ter uma procedência 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, luta, resistência, conflito e aos dominados. A aproximação com a categoria “branco” credenciaria esse grupo a tudo que estava associado a ela. Consideram-se “mais claros”, “mais qualificados” (no sentido estético) pela relação com o Senhor. Enquanto que o grupo de moradores do Vão de Almas, são identificados 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 histórico, “os negros de verdade” (Marinho, 2008).

Assim, se analisarmos o tipo de subjetividade historicamente herdado pela maioria das famílias constituintes do Vão do Moleque¹¹, observaremos que esta é nutrida

¹¹ Por meio da história de posse do território onde ocupam, podemos vislumbrar inúmeros processos de aquisição da terra que vão desde 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 domínio legítimo sobre a terra, mas que se tornaram terras devolutas pela falta de legalização da documentação que comprovaria o domínio legítimo sobre o território, como no caso do Vão do Moleque 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 do Vão de Almas outro agrupamento da comunidade Kalunga. Outras situações eram possíveis. Mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações aos negros que possibilitariam a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria, bem como para a compra de terras, comércio, entre outros. Existiam diversas formas de relação entre

por um distanciamento da matriz colonial, simbolizada pela negação da origem quilombola, amparada por uma descendência com brancos. É uma forma estratégica de se desvincular do conflito direto, do confronto, da emergência de identidade que tal matriz implica, e uma forma de romper com o sistema escravocrata, como dito acima. Mas sem dúvida é uma tentativa de ascensão social, de busca de *status* e poder, pela propriedade da terra, propiciada pela aproximação com uma figura “branca”, via miscigenação.

O termo Kalunga adotado pela comunidade posteriormente à Constituição de 1988, e conseqüentemente ao artigo 68, faz parte da nova estratégia de reprodução, conservação da comunidade, delimitando a etnicidade. As

o senhor, o escravo e a terra que vão 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. (Marinho, 2008).

pressões ocasionadas pelos efeitos das políticas e do ordenamento jurídico imposto pela organização governamental, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática de identidade fosse adotada, onde a aparente conservação da “cultura de origem”¹² daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os

12 Essa cultura de origem explicitada pelas diretrizes governamentais em forma de leis, decretos e políticas, como o artigo 68, retoma o arcabouço jurídico colonial, que definia quilombo como grupos de escravos que, à margem das leis existentes fugiam, além de serem associado há um tempo histórico passado. Tal noção, ainda hoje baliza e estrutura os argumentos legais dos que advogam contra os interesses das comunidades, que insistem na idéia de comprovação histórico/biológico/cultural. Assim, o que hoje se conceitua como quilombo, não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

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 terão (Arruti, 2006). Daí, existir um alto grau de performatividade essencialista entre essas comunidades, e discussões sobre autenticidade/inautenticidade dessa subjetividade produzida pelo arcabouço jurídico e político, especialmente por parte de antropólogos anti-culturalistas e diversas críticas sobre uma descendência verdadeira de comunidades remanescentes de quilombo, como ocorre no caso da tese de Neto (2006), que insiste na idéia de que não existe comprovação histórico/biológica/cultural de que a comunidade Kalunga seja de fato descendente de negros que formavam um quilombo de mesmo nome.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, J. M. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP. Edusc, 2006

ALMEIDA, A.W. "Os quilombos e as novas etnias" In: Leitão (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1989.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, P.. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: Ortiz, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática, 1983.

BOURDIEU, P.. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Cia das Letras, 1996

BOURDIEU, P.. "Futuro de classe e causalidade do provável". In: *Escritos de Educação*. Organizado por Nogueira, M. A. & Cattani, A. M. Petrópolis: Vozes, 1998.

BUTLER, J.. *Bodies that Matters: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.

DEJOURS, C. Inteligência operária e organização do trabalho. In: Hirata, H. (org.). *Sobre o modelo japonês*. SP: Edusp, p.281-309, 1993.

DE LAURENTIS, T. (ed.) *Feminist studies/critical studies*. Bloomington: Indiana Press, 1986.

ENRIQUEZ, E. *A organização em análise*. SP: Vozes, 1997.

ENRIQUEZ, E. Prefácio (p.23-30). In: In: DAVEL, E. P. B.; VASCONCELLOS, J. G. M. (org.). *“Recursos” Humanos e Subjetividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, p.23-30, 1995.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. RJ: Jorge Zahar, 1990 .

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

FREUD, S. El yo y el ello (1923). In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

FREUD, S. Más allá del principio de placer (1920). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 17.

FREUD, S. Totem y tabu(1914). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 13.

FREUD, S. Tres ensayos de teoría sexual (1905). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 7.

GAULEJAC, Vincent de. *Gestão Como Doença Social: Ideologia, Poder Gerencialista E Fragmentação Social*. Ed, Idéias e Letras, 2007.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. SP: Martins Fontes, 2000.

NETO, J. C. de B. *Informação e Cidadania entre os Calungas*. Orientador: Armand Matterlart. Doutorado em Eniex Sociaux. Et. Techonolies de La Communication. Université de Paris. VIII; Up: VIII, França, 2006.

RICCI, Rudá. Lulismo: três discursos e um estilo. *Revista Espaço Acadêmico*. Nº45 Fevereiro, 2005. ISSN 15196186. retirado de www.espacoacademico.com.br/ em 20 de abril de 2005, Às 1:30

RIVERA, B.. *Reflexões sobre a organização que aprende. A gestão pela escuta 3 – Algumas ferramentas lúdico-pragmáticas*. ENSP, Rio de Janeiro, 2000.

SCHEINKMAN, José Alexandre (org). *Agenda Perdida*. Divulgada em 17 de setembro de 2002. Retirado de www.ifb.com.br/documentos

SILVA, T T. *Teoria cultural e educação, um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de, e BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). *Etno-desenvolvimento e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria vol. 1, 2002.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ABSTRACT: This study explores elements of the relationship between the subjectivity construction in historical social plurals contexts in the aesthetic financial capitalism and the recent administration techniques and strategies of conservation and reproduction of the ethnic-marron's field, by examining the ways to be and to feel Kalunga, apprehended by their practices and actions through participant observation. The analysis seeks to contemplate as much the social structure as these maroon's remaining community's social organization, located in the northeast goiano, indicating that those actors act through the negotiation and articulation, translated by a performative/essentialist disposition, for these matter, they try to occupy space and to mark position. Those agents choose to ally culture to economy, as a qualifying resource to obtain recognition, aimed starting from CFB 1988, by the article 68, setting the "blacknesss" from a stigma to an identity symbol.

Keywords: Multiculturalism, subjetivity, marron's remaining community Kalunga, culture and economy

