



As redes de consumo entre os Kalunga: Da sociedade de consumo ao

Neotribalismo

Thais Alves Marinho

RESUMO: Esse trabalho visa compreender, por meio de uma análise sociogenética e psicogenética, os constrangimentos institucionais que alimentam as relações de consumo e as expressões culturais entre os Kalunga e como essas afetam a organização do grupo em torno da identidade quilombola na atualidade, formalizada pelo etnônimo Kalunga. A prerrogativa sincrônica e diacrônica adotada é que cada um desses afrodescendentes do nordeste goiano interseccionam a memória coletiva a que tiveram acesso durante sua experiência de vida, fundada na tradição, objetivada por seus *habitus*, com a lógica formal legitimada, a medida e de acordo com a intensidade do contato estabelecido com o ambiente técnico-informacional globalizado do mercado e burocrático-instrumental do estado. O acesso aos saberes e aos bens se faz mediante uma processualidade histórica e hierarquizante de longa duração (sociogênese), estabelecida por uma rede intrincada de controles sobre a cognição e a volição dos indivíduos (psicogênese). Esse jogo do poder, por sua vez, efetiva diferentes níveis de contatos com os valores tidos universais, gerando um ambiente simbólico múltiplo e desigual, que suporta tanto a universalidade quanto a particularidade, tanto a universalidade quanto a particularidade, tanto a identidade quanto a diferença. Dentro dessa lógica, as estruturas mentais humanas, por meio de processos miméticos, são acionadas (no consumo) para incorporação e reprodução das ideologias. Isso significa dizer que o consumo pode atuar tanto como força socialmente integradora, reforçando as tendências em procurar uma cultura de comunidade mediante uma simbologia específica, como no “neo-tribalismo” ou na “performatividade” dos grupos marginalizados, quanto como uma estratégia de diferenciação, amparada num cálculo racional das diferenças de acordo com a lógica de produção e de manipulação dos significantes sociais, como indica o conceito de “sociedade de consumo”. Com base nos dados obtidos com os Kalunga, por meio da História Oral, História de Vida e observação participante, é apresentado um modelo sobre consumo que visou compreender a formação identitária a partir das relações de consumo, levando-se em conta que há, pelo menos, dois níveis de horizontes identitários: o formal e o ontológico. Tal constatação, no entanto, frustra o ideal de autenticidade edificado pela gnosiologia moderna, que tem inspirado o reconhecimento de comunidades tradicionais rurais no Brasil, já que esperam encontrar unidades coletivas, com uma cultura autêntica e independente, que se afirma em relação às outras culturas.

Palavras-chave: Consumo; quilombolas; neotribalismo; performatividade; identidade

Introdução

O adensamento do saber técnico possibilita um ascendente processo de circulação de informações, pessoas, bens, signos e serviços que ultrapassa as fronteiras nacionais, a partir do advento da modernidade. Tal configuração globalizada consolida as leis de valor do capitalismo de consumo, alimentando a expectativa de



homogeneização da cultura. Entretanto, o acesso aos saberes e aos bens se faz mediante uma processualidade histórica e hierarquizante, estabelecida por uma rede intrincada de controles sobre a cognição e a volição dos indivíduos. Esse jogo do poder, por sua vez, efetiva diferentes níveis de contatos com os valores tidos universais, gerando um ambiente simbólico múltiplo e desigual, que suporta tanto a universalidade quanto a particularidade, tanto a identidade quanto a diferença.

É nesse contexto que podemos compreender a emergência de grupos identitários na atualidade, como as comunidades negras rurais, bem como as diferenças de subjetivação identitária no grupo remanescente de quilombo *Kalunga*, localizado no nordeste do estado de Goiás. Esse grupo que se sustenta por um modo de vida próprio baseado na agricultura de subsistência e na criação de gado se objetiva enquanto unidade pelo etnônimo *Kalunga*, a partir da articulação do movimento negro e quilombola. Já num ambiente de redemocratização, quando a assunção das desigualdades sociais e raciais eram irreduzíveis, tais movimentos sociais se engajam na luta pelo reconhecimento de comunidades negras. Visavam garantir a posse territorial e a satisfação de cidadania, por meio da ampliação de direitos que historicamente lhes foram negados pelo âmbito político e econômico, pela ausência de políticas públicas de integração.

A expectativa do movimento negro, que se estende a toda sociedade a partir da aprovação do artigo constitucional (refiro-me ao artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios de 1988) que garante o reconhecimento “**aos remanescentes das comunidades dos quilombos**” (BRASIL, 1988, grifo da autora), é que tais grupos sustentassem uma identidade específica, fundada na resistência simbólica, econômica e política exercida pelos “negros fugidos” do período colonial, já que aqueles seriam reminiscências dos quilombolas do passado. Essa origem histórica de tais grupos seria responsável pela integridade identitária e pelo modo de vida comunitário dos atuais quilombolas, afixando a autenticidade necessária ao reconhecimento e à patrimonialização.

No entanto, apesar da aparente homogeneidade identitária e na consecução de seu modo de vida, a comunidade *Kalunga* esconde diferenças importantes relacionadas à forma como cada indivíduo internalizou as estruturas sociais que os constroem desde o período colonial até o reconhecimento quilombola. Ou seja, as diretrizes



universalizantes que visavam a consolidação de uma identidade nacional e o desenvolvimento econômico do país, fundadas inicialmente sobre o ideal racista de embranquecimento e miscigenação que sustentam o mito da democracia racial, foram internalizadas de diferentes formas por esses indivíduos, gerando percepções diferenciadas sobre o território, a natureza e sobre si mesmos.

Tais diferenças reportam-se, portanto, à forma como cada indivíduo percebe a lógica de apropriação territorial e como se autopercebe racialmente, a partir de tal nexos. Podemos classificar as diferenças entre os *Kalunga* em torno de quatro categorias: de um lado temos, “donos da terra” e “negros de verdade”, e de outro, criadores de gado e agricultores. O primeiro grupo de classificações émicas é usualmente indicado para delimitar as diferenciações em relação à posse territorial entre moradores do Vão do Moleque e moradores do Vão de Almas, enquanto o segundo grupo seria utilizado para distinguir a atividade principal de subsistência praticada por cada família, independente do agrupamento a que fazem parte. Essas divergências de sentidos identitários e de organização territorial frustram a expectativa estatal da atualidade de integridade identitária fundada no fenômeno dos quilombos, alimentando a denúncia sobre uma fabulação identitária presente no discurso dos setores liberais e conservadores que possuem interesses fundiários nas terras ocupadas por tais comunidades e por isso se opõem ao reconhecimento identitário.

Esse artigo visa compreender os constrangimentos institucionais que alimentaram essas diferenciações e como tais distinções afetam a organização do grupo em torno da identidade quilombola na atualidade, formalizada pelo etnônimo *Kalunga*. O intuito é demonstrar que a criação de estratégias de sobrevivência alternativas ao saber concentrado da lógica capitalista não se faz à sua revelia, o que caracterizaria um grupo de excluídos numa situação de isolamento. Pelo contrário, tal grupo sempre se relacionou intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para se incluir – mesmo que de forma periférica, como diria José de Souza Martins (1997) –, por meio da posse territorial.

Assim, parto do pressuposto de que cada um desses afrodescendentes intersecciona a memória coletiva a que tiveram acesso durante sua experiência de vida, fundada na tradição, objetivada por seus *habitus*, com a lógica formal legitimada, a medida e de acordo com a intensidade do contato estabelecido com o ambiente técnico-



informativo do mercado e burocrático-instrumental do Estado. E isso ocorre num tempo e espaço descontínuo, aleatório e permeável, porque transita por diferentes meios, canais e mídias, atravessando assimetricamente “o aqui e o agora”.

Contrariando o ideal de autenticidade fundado pela gnosiologia moderna, sustento aqui que tal fato, no entanto, não invalida a autenticidade de tais grupos e indivíduos, já que esta é inaugurada pela criatividade emergida do embate dessas diretrizes, à medida que os moradores dessa comunidade adquirem a aprendizagem dos conjuntos de símbolos sociais com seus correspondentes significados do conhecimento de seus antepassados, de onde adquirem e elaboram fantasias, imagens e símbolos aos quais se prendem, transformando-os nos princípios orientadores de sua conduta, comportamento e identidade. Seriam tais motivações, valores e disposições internalizadas, objetivadas em suas práticas e ações cotidianas que formalizam seu modo de vida próprio, o que lhes dá a sensação de normal, essencial e natural, embora tal autenticidade seja contingencial e varie no tempo e espaço, de indivíduo para indivíduo e de grupo para grupo.

Reavaliando a autenticidade identitária

A prerrogativa da ética da autenticidade, bem como da própria sociedade moderna, é de que não há integração de unidade entre indivíduo e seus papéis sociais, fundamentando uma concepção individualista de *self*. A concepção medieval do mundo enquanto um cosmo, uma totalidade imediata e acessível de coisas, ordenada hierarquicamente por Deus, onde todos os elementos da natureza têm sua realidade designada por esta entidade e dependente da relação com as outras partes dessa totalidade, já que são todas partes subordinadas deste; é transposta pela concepção iluminista ao indivíduo, que passa a encontrar a realidade última dentro de si mesmo, independente do mundo social, que já não é mais parte da hierarquia divina.

É nesse momento que a sinceridade passa a ser fundamental, como pontua Trilling (1971). Isso porque com o individualismo e com a mobilidade sem precedentes desse momento, as pessoas não se contentavam mais em definir elas próprias, ou serem definidas pelos outros, em termos da hierárquica posição social. No entanto, apesar da concepção moderna de que cada pessoa é igualmente representativa da humanidade



abstrata (DUMONT, 1977), a diferenciação social continuou perdurando, levando ao questionamento sobre a congruência entre a posição social que o constrangia a interpretar um papel e seu *self* verdadeiro. A sinceridade seria uma garantia social e pública para relações honestas, mas, nas sociedades modernas, perdura a não-sinceridade a partir da qual todos atuam em prol de seu próprio benefício, adotando um papel, uma posição que lhe convém, configurando uma sociedade onde todos aparentam ser o que não são.

É essa ansiedade em relação à ausência do real e à pureza da existência que faz com que a autenticidade se torne central para a moral das sociedades modernas. Presente tanto no senso comum quanto na política e na ciência, a autenticidade se baseia na crença de que o verdadeiro *self* seria a existência individual, não a forma como ela aparece para os outros durante a interpretação dos papéis sociais, mas como ela realmente é. Essa mesma ansiedade está presente nas ideologias étnicas e nacionais que procuram a substância ou os atributos culturais e históricos que podem atestar sua existência autêntica, como afirma Handler (1986). Nessas perspectivas, a autenticidade seria uma função do “individualismo possessivo” (MACPHERSON, 1962), onde a existência de uma unidade coletiva (étnica ou nacional) depende da posse de uma cultura autêntica e independente, que se afirma em relação às outras culturas.

No caso do movimento negro, e depois do movimento quilombola, a ansiedade pelo reconhecimento da existência de uma cultura autêntica entre as comunidades negras do Brasil, que garantiria a ampliação de seus direitos em âmbito estatal, se sustenta pelo advento dos quilombos. Isso porque a autenticidade da existência de tais grupos negros é fundada na resistência e na negação ao sistema colonial que os oprimia a uma realidade falsa. O quilombo, como fora ressignificado pelo movimento negro¹ na

¹ Desde o início da década de 1970 o movimento negro começa a ser formado. As principais influências incluem a criação de Jornais como “Árvore das Palavras”, “Sinba” e outros, além de entidades como o grupo de teatro Evolução, no interior de São Paulo, o grupo Palmares, no Rio Grande do Sul, o Centro de Estudos de Arte Negra (Cecan), em São Paulo, o bloco afro *Ilê Ayê*, em Salvador, a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba) e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), no Rio de Janeiro, o Centro de Estudos Brasil-África (Ceba), em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Faculdade Cândido Mendes, também no Rio de Janeiro, entre outras, surgiram todas na década de 70. Os pioneiros nesse movimento foram Carlos Alberto Medeiros (Rio de Janeiro), Maria Raimundo Araújo (Maranhão), Djenal Nobre Cruz (Sergipe), Yedo Ferreira (Rio de Janeiro), Flávio Jorge Rodrigues da Silva, fundador do grupo negro da PUC São Paulo em 1979, José Correia Leite (São Paulo), Eduardo de Oliveira e Oliveira (São Paulo), Henrique Cunha, Ivair Augusto Alves dos Santos, Hédio Silva Júnior de São José dos Campos, Frei David, fundador do Educafro, que participou da formação dos Agentes Pastorais Negros e do Grupo União e Consciência Negra (Grucon), fundado nos anos 80, Ivanir dos Santos, fundador do Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP), em 1989. Eles tinham como inspiração Jayme Aguiar, Odacir de



década de 1970, com base em autores como Ramos (1953) e Carneiro (1957), deixa de ser um simples reduto de escravos fugidos, como era conceituado no período colonial, e passa a ser visto como expressão da resistência negra, com certo teor comunista e revolucionário. Os remanescentes desses grupos tolerados pela ordem dominante se perpetuaram em função de suas características sociais e culturais e de suas finalidades religiosas, beneficentes e esportivas, de forma independente e isolada da cultura que os circundam, o que atesta sua autenticidade.

Sob essa prerrogativa de autenticidade é formulado² o artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios de 1988, que surgiu no âmbito das comemorações pelo Centenário da Abolição, a partir do protagonismo do movimento negro brasileiro. O texto aprovado pela Constituinte é o seguinte: “Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos” (BRASIL, 1998, grifo da autora). Este artigo inaugura a edificação de todo um aparato universal de comunicação entre os agentes envolvidos na questão, formalizando os termos e inaugurando as diretrizes do que denomino de **subcampo étnico-quilombola**.

Na busca pelo reconhecimento da existência de tais comunidades negras e de sua autenticidade há uma “alquimia semântica”, como afirma Arruti (2006), formada pela adição do termo “remanescente” ao termo quilombo, onde este último é sem dúvida o elemento mais importante. Isso porque, inicialmente, resgata toda uma simbologia relacionada ao mesmo, carimbando e cravando esse marco histórico como um atributo inicial, original, autêntico e fundamental no quadro eletivo de características referentes

Mattos, Frantz Fanon, os poemas de Agostinho Neto, Martin Luther King, Ângela Davis, além de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh, também Gilberto Gil, Tim Maia, Antônio Pompeu, Toni Tornado e Zezé Mota. O marco fundacional foi o ato público contra o racismo, em 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a expulsão de quatro atletas negros de um clube paulista. Esse ato acabou resultando na formação, no mesmo ano de 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até hoje e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de “movimento negro”, como designação genérica para diversas entidades e ações a partir daquele momento.

² A concepção de quilombos contemporâneos e quilombismos, que indicavam a organização atual de comunidades negras, que, como nos quilombos do passado, buscavam uma revolução não violenta dos negros brasileiros, organizados segundo laços comunitários fraternos (NASCIMENTO, 1980), foi inicialmente discutida durante a 1ª Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizado em Brasília, nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, convocado pelo Movimento Negro Unificado (MNU). Tal proposta, inspirada pelas comemorações pelo centenário da abolição da escravidão, fora apresentada na Constituinte de 1987, e visava uma norma que garantisse os direitos das comunidades negras rurais do Brasil. Como deputados Constituintes ligados a esse movimento, podemos citar Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) e Benedita da Silva (PT/RJ).



ao conceito de “quilombola”. Seria essa a substância cultural fundamental, para que os desejos e energias individuais formalizassem tal coletividade autêntica, enquanto unidade discreta, coesa e individualizada do mundo social. Afinal, na gnosiologia moderna, como afirma Cassirer (1955), a autenticidade é individual, já que é o indivíduo que porta o centro especial de atividade, o elemento de individualidade e necessidade, “o sentimento de Ser”, como diria Rousseau (1973).

No entanto, quando observo as evidências sobre a identidade e a organização social Kalunga, fica evidente que não é possível identificar um objeto de contornos limitados, como a cor, muito menos a “raça”, ou a cultura africana ou a origem quilombola, com o qual os indivíduos se defrontam, e a partir daí inaugura a identidade, ou o gosto estético e a expressão simbólica coletiva, como querem muitos legisladores da atualidade que buscam regulamentar o reconhecimento identitário de minorias culturais, como os quilombolas.

As expressões culturais e identitárias entre os *Kalunga*

A comunidade remanescente de quilombo Kalunga, atualmente reconhecida e titulada pelo governo federal, assim como outras comunidades quilombolas do Brasil, apresenta particularidades em relação à sua organização social que impõe desafios ao arcabouço jurídico-político de reconhecimento identitário e territorial desses grupos, fundados sobre o ideal de autenticidade. Isso porque a prerrogativa do reconhecimento é que tais comunidades de negros se sustentam identitariamente pelo ícone quilombola e culturalmente pela matriz africana, por um lado, enquanto se organizam territorialmente com base no conceito de terras de uso comum, por outro. Esses têm sido os principais critérios de autenticidade para a definição de tais grupos e servem de amparo para a exclusão de grupos negros urbanos da categoria remanescente de quilombo.

No entanto, quando observo de perto tais comunidades é possível encontrar uma diversidade de expressão identitária, cultural e territorial. No caso da comunidade *Kalunga*, enquanto realizava a observação participante, com o intuito de etnografar a comunidade, pude constatar pelo menos dois universos de categorias distintivas e diferenciadoras. Por um lado, os moradores do Vão do Moleque buscavam se diferenciar dos moradores do Vão de Almas em relação a posse territorial, se



autoatribuindo “donos da terra”, enquanto identificavam os demais como sendo “negros de verdade”. Por outro lado, ocorre uma distinção social entre agricultores e criadores de gado.

O principal diacrítico dessa classificação se baseava no fato de os donos da terra, em sua maioria criadores de gado, se autointitularem proprietários legítimos da terra (seguindo a noção da Lei de Terras de 1850³). Embora dividissem a posse da terra em âmbito familiar (família extensa, às vezes nuclear), sustentam a noção de posse individual e justificam tal posse pela associação com algum descendente legítimo proprietário das terras (branco), mesmo que não possuam documentação que comprove a posse legítima. Usam o pertencimento elusivo à terra para exaltar seu *status* de proprietário, o que em seu imaginário estaria relacionado à figura do branco, devido à conjuntura histórica racista herdada via antepassados. Na maioria dos casos, os donos da terra, apesar de praticarem a agricultura de subsistência (como os agricultores), alternam apenas os locais da roça, mas não os da residência (ao contrário dos agricultores), localizadas próximas aos currais. Essa possibilidade de estabelecimento residencial ocorre porque esses são primordialmente criadores de gado, o que lhes propiciam maiores possibilidades econômicas, maior mobilidade interna, maior contato com as cidades, com a burocracia, além da posse territorial mais fixa.

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

³ Segundo a Lei de Terras de 1850, que tinha como intuito principal acabar com o sistema de sesmaria e controlar a ocupação territorial do Brasil, toda terra que “§2º não se acharem no domínio de particular por qualquer título *legítimo*, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo geral ou Provincial; §4º e as que não se acharem ocupadas por posses, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legítimas por esta lei” eram consideradas terras devolutas. A terra, na nova perspectiva adotada pela lei, deveria se transformar em uma valiosa mercadoria capaz de gerar lucro tanto por seu caráter específico quanto pela sua capacidade de produzir outros bens. Procurava-se dar à terra, portanto, um caráter mais comercial, e não apenas de *status* social como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial (SILVA, 1996).



semisedentarismo, pela alternância dos locais da “roça”, o que requer o abandono periódico das terras que ocupam em busca de terras férteis, devido ao esgotamento do solo. Para evitarem os longos trajetos, da casa à roça, mudam também os locais das residências. Logo, tal situação de posse variante os leva a perder o território que ocuparam anteriormente - mesmo que fosse retomado no futuro - para grileiros e outros fazendeiros que conseguem comprar ou ocupar, de forma lícita ou ilícita, porções de terras na região. Logo, a agricultura de subsistência praticada por eles impõe uma rotina migratória que os descredenciam da posse individual nos termos dos criadores de gado, levando à necessidade de encontrar sempre melhores porções de terras para a agricultura.

Essas classificações são extremamente dinâmicas, e por vezes, ambíguas. Ao mesmo tempo em que, os “molequeiros” associam os “negros de verdade” ao Vão de Almas, também associam esse critério aos agricultores, mesmo que sejam moradores do Vão do Moleque. Enquanto, que os agricultores do Vão do Moleque, se autointitulam “donos da terra”, como os criadores de gado, e associem os “negros de verdade” àqueles indivíduos que deram origem ao Vão de Almas, já que identificam ruínas de um quilombo histórico na região. Em outras palavras, apesar da atividade econômica exercida (criadores de gado e agricultores) e da cor do indivíduo (pretos ou mais claros) nenhum morador do Vão do Moleque se autointitulava “negro de verdade”, à época da pesquisa feita entre 2006 e 2007. O interessante é que o mesmo ocorre no Vão de Almas, isto é, seja qual for a atividade econômica exercida (agricultores ou criadores de gado), a maioria se autointitula “donos da terra” e associa os “negros de verdade” ao Vão do Moleque. Por essa dinâmica, percebemos que não há uma entidade transcendental que pareça orientar a identidade desses indivíduos, daí a denúncia recorrente sobre a falsidade identitária desses indivíduos ao reivindicarem o reconhecimento quilombola, já que se usa com frequência a noção de autenticidade pautada no individualismo moderno como fundamento da existência de tais grupos quilombolas.

Parece ser essa confusão sobre uma autenticidade transcendental do *self*, transposto para a ideologia étnica, que fundamenta os abismos de sentido encontrados entre os postulados elitistas, culturalistas e românticos que regulamentam e reconhecem a questão quilombola e a realidade das comunidades negras que o artigo constitucional



pretendia contemplar. Isso porque sustento aqui a hipótese de que, contrariando a gnosiologia moderna a ontologia humana não se faz desgarrada de um contexto social. O que me leva a questionar os parâmetros da ética da autenticidade, que se estabelece nas sociedades modernas como uma ideologia.

A hipótese sobre a ontologia humana

Existem evidências da neurociência de que tal ego transcendental é na realidade formalizado fisiologicamente por estruturas inatas, que apenas se objetivam mediante o contato social, como promulga a sociologia contemporânea. Tais estruturas emocionais seriam provenientes das estruturas de relações sociais complexas, certamente influenciadas pelas relações de trabalho e produção, mas que também envolvem relações raciais, estéticas e de gênero, numa luta simbólica, política, moral e econômica.

Segundo os estudos de neurocientistas como LeDoux (1996) e Damásio (1999), o centro regulador das atividades do ego, estaria localizado no cérebro humano, por meio de um sistema volitivo, conhecido fisiologicamente por sistema límbico⁴. Esse centro de atividades atuaria como uma mônada psíquica⁵, modulando a atenção e a motivação do indivíduo aos estímulos externos, por meio das emoções. O armazenamento da representação desses estímulos na memória, por sua vez, ocorreria a

⁴ O sistema límbico constitui-se como uma síntese das descobertas de Franz Joseph Gall (1758-1828), Paul Broca, (1824-1880) e Papez (1937), que culminaram no Sistema Límbico Profundo (SLP), é o que permite a sensação, percepção, afeto, motivação, memória de longo tempo. Estabelece, portanto, o tom emocional da mente, filtra os eventos externos através dos estados internos, rotula eventos como internamente importantes, permite o armazenamento de lembranças carregadas de emoções, modula a motivação, o impulso, a fome, o sono, o cheiro, a alegria, a raiva, também ajuda a promover ligações e contatos sociais, além de modular a libido. Seria ainda composto pelo que McLean chama de Complexo R, ou cérebro arcaico ou basal, que seria relativo ao cérebro dos répteis, por isso, também pode ser chamado de Formação Reptiliana, constituído apenas pela medula espinhal e pela parte basal do telencéfalo. Conforme ressalta Carl Sagan, em “Os dragões do Éden” (1987), o Complexo R ou arquicortex desempenha importante papel para o indivíduo, seria responsável por aquilo que Freud (1995) chama de pulsões, atuando no comportamento agressivo (pelo envolvimento do núcleo amigdalóide ou amígdala), na demarcação territorial, nas práticas ritualísticas (de acasalamento, por exemplo) e no estabelecimento da hierarquia social. O desenvolvimento do complexo amigdalóide e hipocampal (estruturas límbicas) permite o surgimento das estruturas olfatórias, possibilitando o surgimento da primeira memória que é olfativa, e que permitiu que esses animais pudessem assim identificar nutrientes, elementos venenosos, parceiros sexuais, presas e predadores.

⁵ As palavras “motivação” e “emoção” têm a mesma origem latina: *movere* ou “mover”, implicando, portanto, necessariamente, atividade, como uma mônada para lembrar Leibiniz (1974), mas sem o arbítrio metafísico, já que na perspectiva aqui assumida, tais movimentos do síncalo ocorreriam segundo regras nanofísicas (já que ocorrem num âmbito epigenético a escala seria nanométrica) mediante o contato social. Logo, essa forma opera sob regras de atuação inatas, que se manifesta em tom de força, energia, movimento e intenção.



partir das conexões (especialmente pelo circuito de recompensa⁶) estabelecidas entre esse sistema e o sistema cognitivo, fisiologicamente representado pelo córtex frontal⁷. Essa associação mental produzida a partir da emoção permite modular a atenção, a racionalidade, gerando a capacidade de resolução de problemas, de ética e de sociabilidade, representam a inteligência social nos humanos, também chamadas de funções executivas. Essa é a dimensão que permite ao indivíduo tomar decisões, estabelecer objetivos, elaborar estratégias e planos para alcançar essas metas, além do controle de interferir na inibição e na integração entre tempo e espaço. Seria essa conexão o propulsor da organização das informações que serão guardadas, absorvidas, descartadas ou ignoradas, entre outras possibilidades.

No entanto, é importante salientar que tal esquema mental humano não está pronto no momento em que o indivíduo chega ao mundo, se mostrando incapaz de garantir integridade entre consciência individual, ações e interesses como promulga o individualismo moderno. Essa capacidade reflexiva é dependente tanto de processos de maturação cognitiva⁸, como bem salienta Piaget (1994), quanto sócio-histórica, como salienta Elias (1994a, 1994b) e Bourdieu (1989). Logo, a constituição do *self* ocorre tanto pelo embate psicogenético, quanto pelo sociogenético, advindos das configurações de longa duração às quais os indivíduos estão expostos.

Mas de fato existe uma individualidade na hierarquização dos saberes aprendidos, já que cada mônada psíquica, enquanto potência criativa inata (emoções, pulsões, afetividade) que fundamenta a expressão humana, é autônoma em relação à reflexão racionalista, e se move de forma pulsional seguindo os arbítrios das paixões e

⁶ O sistema de recompensa atua dentro do Sistema límbico. O circuito começa com a área tegmentar ventral, situada na região cinzenta do tronco cerebral, a partir daí, os impulsos elétricos atingem o núcleo de accumbens, seguindo para o córtex pré-frontal. Esse seria o caminho da dopamina, onde correm também a noradrenalina e o cortisol, por isso, a ativação dessa conexão neuronal possibilita o prazer e levam a repetidas tentativas de estimulação, como ocorre com o prazer sexual, estético, alimentar, o uso de drogas, o engajamento em conflitos, ou atividades esportivas radicais, ou violentas, entre outros. Veja: Berridge e Robinson (2003), Schultz (2006) e Kringelbach e Berridge (2008).

⁷ O lobo frontal e pré-frontal do neocórtex seriam responsáveis pelas funções executivas, ver Engle e Kane (2004) e Saxe (2006). Entendo que o desenvolvimento do córtex pré-frontal e o estabelecimento de conexões plásticas com o sistema límbico, por meio do sistema de recompensa e outros circuitos neuronais, que possibilitam a atuação dos neurônios espelhos (FERRARI et al., 2003), demarcam a possibilidade humana de apresentar um *habitus*, como sustento ao longo do texto.

⁸ Para Piaget (1994) a inteligência é uma adaptação a situações novas, quando ocorre a organização de ações e pensamentos, característico de cada fase do desenvolvimento do indivíduo, que ocorre em etapas ou estágios sucessivos, com complexidades crescentes, encadeadas umas às outras. Qualquer evento traumático, abrupto, poderia atrapalhar o desenvolvimento dessas etapas, levando a diversas possibilidades de respostas, como avalia a psicanálise de Freud, por exemplo.



desejos do corpo, de forma recursiva e autorreferenciada, num cálculo inconsciente, conhecido como homeostasia, que atua em um nível epigenético, garantindo a autopoiesis do indivíduo, como diria o neurobiólogo Maturana (1977). Essas pulsões do corpo por sua vez, como advoga LeDoux (1996) e Damásio (1999) e Maturana (1977), por um lado, e por outro, como advoga Freud (1996), portam disposições sociais filogenéticas como a empatia, a capacidade de cuidar de “outro”, de reproduzir e de se comunicar, o que justificaria a importância do social na modulação da emoção, da atenção e da própria racionalidade individual.

É importante ainda salientar que tais mudanças de ordem epigenética, sentida como emoções, não ocorrem da mesma maneira em todos os indivíduos, isso porque tal movimento do ego só ocorre mediante o contato com outros indivíduos num contexto moral, pela atuação dos neurônios espelhos⁹. Esses neurônios possibilitam que a *mimesis*¹⁰ humana se deflagre, ou seja, a partir da observação das ações alheias, o cérebro não só copia a ação vivenciada como a redireciona para a parte motora cerebral, que é fixada na memória como se o observador estivesse executando a ação observada, gerando um sistema de classificações. À medida que a observação e a prática da ação se intensificam, as conexões sinápticas se tornam mais fortes, até o ponto em que a execução de determinadas ações ocorre sem esforços, planejamento ou mesmo consciência; elas se naturalizam, adquirindo uma consciência prática, nos termos de Giddens (2003). Desse modo, a associação entre representações sensoriais e motoras é contingencial, uma representação é preditiva da outra, e não só integradas no tempo e espaço.

⁹ Os neurônios-espelho foram descobertos em 1997 por três neurocientistas da Universidade de Parma, na Itália: Pierfrancesco Ferrari, Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese e Leonardo Fogassi (2003). Depois, outros pesquisadores aderiram, como o neurocientista cognitivo Vilayanur Ramachandran, da Universidade da Califórnia de San Diego. A descoberta ocorreu ao observarem um primata com eletrodos ligados a neurônios individuais no córtex pré-motor, para estudar sua atividade neural ao estender a mão para pegar diferentes objetos. Vendo Fogassi casualmente pegar uma uva passa, os neurônios pré-motores do animal dispararam como se ele próprio a estivesse pegando. O macaco não o imitou, mas o movimento foi registrado em seu cérebro como se fosse dele na mesma região em que é feita a centralização do movimento no cientista. Como interessa aqui o ser humano, o que descobrem é que não só imitamos. Se estivermos olhando ou ouvindo as ações de outra pessoa, nosso cérebro funciona como se estivéssemos fazendo aquelas ações. E mais, que a compreensão dos acontecimentos, dos movimentos, se dá, primeiro, através desses neurônios. Se estivermos assistindo um atleta fazendo algo que não fazemos, para nossos cérebros é como se o estivéssemos fazendo. Ou seja, aprende-se aquilo do ponto de vista cerebral, e não corporal (DOBBS, 2006, p. 46-51).

¹⁰ Na esteira de tantos outros autores como Girard (1987), Ricouer (2000), Adorno (1970), Benjamin (1986) etc. mantenho o termo grego *mimeses* não traduzido, uma vez que, sua tradução como imitação, falha em capturar suas implicações de significado estético, ético, psicológico e epistemológico, impossibilitando a compreensão de seu potencial volitivo e de aprendizagem. No caso da *mimesis* humana, a fisiologia que habilita tal advento estaria relacionada aos neurônios-espelho.



Esse processo de produção da humanidade obscurecido pelo pensamento moderno seria o fundamento para qualquer conhecimento apreendido do mundo externo e produzido sobre ele, sendo o social indissociável do indivíduo e de sua autenticidade. O conhecimento está atrelado às práticas, configurando uma reflexividade empírica. Logo, a mônada psíquica tem prioridade ontológica em relação à reflexão e à razão, porque possui a potência de se autodefinir e de produzir a própria consciência à medida que ocorre o contato social. Esse seria o verdadeiro ego transcendental que não carece da metafísica para se garantir, já que se constitui como seu próprio sujeito subjetivo (emoções). Sua totalidade é produzida pela antítese a um sujeito objetivo (moral e mundo material), que se manifesta por meio da vontade, na forma de decisões, produzindo um sujeito empírico.

Então, tais conjuntos de funções mentais, gerenciados pelo sistema volitivo, demarcam a possibilidade humana de apresentar um *habitus*, como já indicava Aristóteles, Tomás de Aquino, Weber, Durkheim e que contemporaneamente fora reelaborado por Elias (1994b) e por Bourdieu (1989). Afinal, é pela *mimeses* que as pulsões e sentimentos se tornam ativas, passando de *diathesis* (disposições passivas) para *hexis* – o *habitus*, em latim, que indicam disposições ativas ou estados ou possessões; em inglês, “*having*”, significa propriamente saber algo que não será esquecido.

Essa instância indica uma inteligência social, entendida por Bourdieu (1983) como “[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as *experiências passadas*, funciona *a cada momento como uma matriz de percepções*, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]” (p. 65, grifos da autora), seria, “o lado ativo do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do reflexo tinha abandonado” (p. 61). Esse saber incorporado, é, portanto,

[...] o produto de um trabalho social de nomeação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas ‘linhas de demarcação mística’, conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada (p. 66).

São essas disposições internalizadas que condicionam as habilidades, interesses e prioridades do indivíduo, porque desperta neles uma *illusio*, ou seja, apostas, crenças,



símbolos e fantasias subjetivas coletivamente sancionadas, calcadas em uma metafísica da distinção, que centraliza o indivíduo no mundo, via honra e dignidade, frente a nós mesmos e aos demais, habilitando seu reconhecimento e legitimando seu valor. Seria esse senso prático de classificações de percepções incorporadas que orienta como substituir ou reacomodar as aquisições mais novas pelas mais antigas.

Nesse sentido, não existe um *locus* original do *self*, composto de conteúdo autêntico, já que a aquisição de substância é inaugurada, construída e mantida mediante o contato com o “outro”, sendo que a identidade-eu e a identidade-nós não se estabelece de uma vez por todas, mas está sujeita a transformações constantes muito específicas relativas ao ambiente e à aprendizagem social. Entretanto, é possível afirmar que há uma hierarquia de saberes, já que as primeiras disposições do grupo incorporadas, pela plasticidade da maturação cognitiva durante a fase infantil, se estabelecem mais arraigadamente (mas não irredutível), já que mobilizam a *illusio* do indivíduo, constituindo o *self* de forma ontológica e normativa, daí a sensação de existir uma essência fundamental do ego. As primeiras disposições incorporadas, portanto, rotinizam esquemas corpóreos pelos processos homeostáticos e metabólicos que coordenam a liberação de neurotransmissores, proporcionando a confecção epigenética de conexões sinápticas, que produzem os vínculos entre o sistema volitivo e o sistema cognitivo, imprimindo identidade ao organismo, que é, por sua vez, preditivo do comportamento e da consciência individual. Mas, é preciso salientar que este conteúdo é adquirido num meio moral, sendo, portanto contingencial.

Como indica Elias (1994b), portanto, a experiência de si e, conseqüentemente, a individualização são parte do processo social pelo qual passam as configurações, isso porque, a *psique*¹¹ do indivíduo após o processo de socialização deve substituir seus próprios objetos de investimento por outros suportados pelas instituições sociais, onde o público, a coletividade, o social constantemente invade e constitui o privado, o individual, o agente. Nesse processo de socialização, o agente se torna capaz de elaborar representações sociais que são para ele fonte de prazer (*illusio*) e que, por isso, ativam o

¹¹ A *psique* é a instância que intermedeia a relação entre o corpo e a estrutura social e nela se joga todo o mistério humano, pois media o fluxo de significantes da cultura simbólica e mítica com o substrato biológico inevitável e concreto, fazendo refluir um no outro em um contínuo processo de imbricamento, necessário e fundamental para todos os agentes humanos. Pela capacidade essencial de fazer surgirem representações (CASTORIADIS, 1982, p. 324).



sistema de recompensa, modulando a atenção, possibilitando a produção de um *habitus* e de consciência.

***Habitus* e consciência negra**

A consciência seria, portanto, indissociável da moral e dos afetos desenvolvidos ao longo das trajetórias individuais para a formação das identidades tanto individuais, quanto sociais. No caso dos afrodescendentes do nordeste goiano, como de outros grupos brasileiros, esse sistema emocional que habilita suas consciências esteve atravessado pelo racismo, que fundamentou a escravidão, as leis fundiárias (como a Lei de Terras de 1850) e educacionais, e que após a abolição, continuou presente nas estratégias de embranquecimento e miscigenação, que sustentam o mito da democracia racial no Brasil e, por conseguinte, a ausência de políticas de integração, que perdurou até o século XX.

Assim, desde o princípio da trajetória do negro no Brasil, há um ambiente de desvalorização, subjugação e desprovimento marcado pela escravidão, que perdura à medida que tais indivíduos conseguem se subjetivar. Os libertos e forros, por exemplo, sofriam restrições de toda ordem, caso conseguissem pecúlio, o que era difícil devido às restrições de sua cor, ainda eram impedidos de frequentar as escolas e de comprar terras, sendo comum o uso dos açoites em praça pública. Os critérios de posse da Lei de Terras de 1850 faz crer a esses afrodescendentes que apenas os indivíduos embranquecidos, com uma filiação de um legítimo proprietário (que recebera sesmarias) teriam direito a posse territorial.

Além disso, já num ambiente de abolição, lidavam com a desvalorização estrutural de seus atributos, inclusive por meio da elite intelectual. Os mais radicais como Nina Rodrigues (1890), propunham o embranquecimento pela imigração europeia, que ocorreu com a chegada dos italianos, porque temia a influência direta e indireta dos negros na cultura brasileira, mesmo por meio da mestiçagem. Outros menos radicais como Gilberto Freyre (1998) afirmavam que a mestiçagem como forma de embranquecimento, era uma consequência da harmonia do paraíso racial existente no Brasil, devido à baixa consciência de raça da elite branca brasileira, que não seria por



isso racista, embora as restrições por causa da cor fossem reais, originando daí o mito da democracia racial.

São essas as diretrizes históricas que mobilizam a mônada psíquica de cada um dos indivíduos de cor do Brasil ofertando conteúdo para suas classificações. Afinal, o conhecimento está atrelado às práticas, configurando uma reflexividade empírica. Assim, a desvalorização da negritude, leva à valorização da branquitude e de tudo que estava associado a ela, como a possibilidade de posse territorial. A cor negra vista como desvantajosa para aquisição dos lauréis coletivamente sancionados passa a ser também descredenciada num plano íntimo como critério para a autopercepção desses indivíduos, especialmente pelos mestiços. É desse modo que compreendo que o uso individualizado da terra, ou seja, a propriedade individual e familiar e não comunitária, entre os criadores de gado, se configura. Enquanto os indivíduos “empretecidos”, que dificilmente conseguem se afastar da filiação afrodescendente, teriam uma posse territorial deslegítima nesses termos, embora válida pela ocupação elusiva. Essas diferenças de interpretação fundamentam as diferenciações entre negros de verdade e criadores de gado.

Tais expressões da memória coletiva nos faz crer que a individualidade e a necessidade do ser só são estabelecidas durante o desenvolvimento ontogenético, quando as conexões entre volição e cognição são ativadas, pelo embate social. A negação automática e inconsciente em relação à negritude, apesar das evidências fenotípicas da afrodescendência entre os criadores de gado, é possível então, por esse dispositivo de classificações miméticas e indica que tais indivíduos estiveram mais próximos de um ambiente moral onde prevaleciam as diretrizes racistas que foram mimetizadas. A própria atividade de criação de gados, como vimos, possibilita uma maior comunicação com a sociedade inclusiva, especialmente por meio do mercado, por isso gera oportunidades para a incorporação de disposições de cunho lógico-formal, que orientam inclusive sua formação identitária. Enquanto que a atividade exclusivamente agrícola limita em maior grau o universo sócio-simbólico a que os “agricultores” têm acesso, gerando oportunidades para que as diretrizes comunitárias fundadas sobre um uso tradicional (comunitário) do território se configure.

Cada indivíduo, portanto, constrói seu próprio sistema de classificações de acordo com o contato estabelecido com o mundo sócio-histórico, em seu próprio tempo



e espaço, daí sua autenticidade. Tais disposições internalizadas são ordenadas segundo o arbítrio das emoções despertadas socialmente (*illusio*), já que é essa volição quem orienta a atenção e a motivação do indivíduo ao mundo social e material a ser copiado, imitado (mimetizado). Seria esse vínculo entre *mímesis* e emoções o responsável pela associação da *mímesis* à estética e às artes na filosofia antiga e moderna, que também acionam o centro cerebral do prazer e da recompensa. Logo, apenas por meio das conexões mentais a partir do contato externo, tanto material, quanto social é que produzimos “o sentimento de ser”, contrariando a expectativa individualista de autenticidade.

Constrangimentos sócio-históricos

Já constatamos que os criadores de gado tiveram maior acesso, em relação aos agricultores, por meio do mercado com a sociedade inclusiva, e que isso possibilitou um contato com as diretrizes lógico formais, mas tal acesso não explica porque tais diretrizes racionalizantes são preteridas na construção identitária e no uso territorial, em relação aos nexos comunitários vivenciados com seus conterrâneos agricultores. É nesse momento que compreendo como as ideologias mobilizam o sistema volitivo humano por meio de relações de poder.

Isso significa decifrar como o meio social e moral mobiliza cada indivíduo para reprodução de sua lógica, o que nos leva a entender as relações de poder aí travadas. Em outras palavras, a interação societal, portanto, responde a um campo de forças multidimensionais, uma rede de alianças e solidariedades eletivas, que envolvem cooperação política, reciprocidade de sentidos, competição e cooperação, além de alianças em diversos níveis, que estruturam uma configuração de indivíduos interdependentes, no qual os agentes estão inseridos e são definidos em função de suas posições. Cada configuração ou campo social mobiliza e almeja agentes dotados de *habitus* próprios, ou seja, se o *habitus* é produto da filiação social, ele se estrutura em relação a um campo, que exerce sobre os agentes uma ação pedagógica multiforme, com vistas a fazê-los adquirir os saberes indispensáveis a uma inserção adequada nas relações sociais. Logo, a legitimidade e o valor dos dominantes do campo, ou seja, dos



detentores de capital simbólico¹², não se mantêm por si só. Diz respeito a lutas contínuas entre diferentes autoridades, que participam do subcampo de produção de um saber especializado sobre os prêmios, alvos e metas do campo, que concorrem entre si pelo monopólio da imposição do modo de ser, de sentir, de pensar, de falar e de se expressar legítimos.

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

Logo, como procura demonstrar Bourdieu (1989), os agentes e as instituições dominantes têm como objetivo reproduzir e produzir as desigualdades do campo, fato que evidencia a violência simbólica nesse processo de legitimação, já que os grupos subordinados são forçados a reconhecer a cultura dominante como legítima e a sua cultura como ilegítima, exatamente como ocorre com a ideologia do embranquecimento e da democracia racial, que produzem “negros de alma branca”, como os criadores de gado da comunidade *Kalunga*. A desigual distribuição de poder em qualquer um dos diversos campos de ação humana dita a violência simbólica, já que atingem o sistema do medo, dos gostos, dos afetos, da atenção, da motivação, dos interesses, bem como delimita a capacidade mimética e a reflexividade cognitiva de cada indivíduo. De modo que o desequilíbrio das relações de poder produzem atores que, nos sistemas sociais, se beneficiam mais pelo medo ou pela noção estética ou ainda pela racionalidade, do que outros, que têm que driblar tais constrangimentos no palco do dia a dia.

Assim, percebo como esse processo de incorporação das coordenadas estabelecidas para a configuração em questão não se reduzem à experiência individual e, por isso, existe certa coesão com o grupo no qual o indivíduo está inserido e com

¹² Além do capital econômico, que compreende a riqueza material, o dinheiro, as ações etc. (bens, patrimônios, trabalho), Bourdieu (1983) considera: o capital cultural, que compreende o conhecimento, as habilidades, as informações etc.; o capital social, correspondente ao conjunto de acessos sociais, que compreende o relacionamento e a rede de contatos; o capital simbólico, correspondente ao conjunto de rituais de reconhecimento social, e que compreende o prestígio, a honra etc. O capital simbólico é uma síntese dos demais (cultural, econômico e social) e delimita os dominantes do campo.



aquele eleito como proprietário dos bens simbólicos. Isso porque a identidade e a memória são elementos constituintes da realidade, na medida em que são introjetadas por meio do contato, interação, ou seja, pelo diálogo com o outro, os outros, os objetos, além do ambiente e ainda florescem de uma forma única em cada indivíduo. Logo, existe uma dimensão social que não é simplesmente a dimensão do outro – mas uma dimensão calcada na “relação” com o outro e com os demais aspectos do meio externo, em que influências mútuas se potencializam e se atualizam. As afinidades eletivas entre tais realidades ainda passa pelo crivo da capacidade mimética da subjetividade humana, que ultrapassa os limites da cognição e da objetivação da razão e da materialidade, por isso o conhecimento que tenho não é uma cópia estrita da memória, do passado e até mesmo da realidade, embora seja atravessado por estes.

O contato com os outros sujeitos permite a cada indivíduo o reconhecimento do outro e, por meio disso, o autoconhecimento; assim como também o reconhecimento do outro passa pelo reconhecimento do eu, em uma dinâmica não somente dialética, mas também monista, já que existe identidade e unidade entre esses processos, isto é, eles acontecem pelo mesmo mecanismo, que parecem ser modulados pela vontade e pela motivação. Essa troca possibilita o armazenamento de conteúdo, quando nos agarramos a determinados valores, enquanto ignoramos e descartamos outros, o que possibilita o estabelecimento de interesses e de objetivos, que se renovam segundo os arbítrios miméticos volitivos, que definem o tom da criatividade, da fantasia, da imaginação e mesmo da concentração.

Como tenho defendido, essa dinâmica de inculcação reflete muito mais uma convergência e afinidade de sentidos em relação às diretrizes emitidas e os sentimentos e pensamentos que eles desencadeiam nos indivíduos a partir do ativamento das conexões neuronais já existentes, que chamamos de sistema mimético, adquiridas ao longo do desenvolvimento ontogenético, do que pelo pertencimento causal a uma determinada classe ou “raça”. É nesses termos que Elias (1994b) entende que a sociogênese e a psicogênese referem-se a processos recíprocos no interior dos processos históricos de longa duração, que se relacionam às mudanças nos comportamentos dos indivíduos que incorporam as mudanças dos fatos históricos e sociais que ocorrem no interior das sociedades e vice-versa.



No entanto, o processo civilizador europeu, que tanto inspirou Elias (1994a), no Brasil adquire nova roupagem. Ao invés de instituir regras e técnicas de etiqueta para controlar a agressividade, caminhando para a racionalidade instrumental, institui-se o preconceito, por um lado, e a invisibilização, por outro, por meio de regras e técnicas de repressão, opressão, ocultação e discriminação, caminhando para a submissão, alienação e integração, estabelecendo um falso reconhecimento e, em muitos casos, o não reconhecimento, nos termos de Charles Taylor (1998).

Das interações entre o ambiente psíquico do indivíduo e suas relações sociais, surgem afinidades de sentidos entre as disposições, trajetórias de vida, experiências, rotinas, signos, emoções, vivenciados e despertados a partir do contato com o mesmo universo sócio-simbólico, material, político-jurídico, religioso e econômico. Podemos atribuir esse fenômeno ao fato da estrutura externa do grupo – as regras, os alvos, os prêmios, os lauréis e as recompensas, as punições e as restrições, o certo, o errado, o desejado e o execrável, o que deve ser lembrado e esquecido – se emaranha à estrutura interna do indivíduo, caracterizada por uma mistura de emoções, sentimentos, experiências, saberes e pulsões.

Desse embate entre consciência coletiva e individual, entre ontologia e ideologia, é que se originam as ações e práticas cotidianas, baseadas entre o que é condicionado pelo inconsciente e o que é intencionalmente calculado, ou seja, é um balanço que oscila entre o racional, o emotivo, o subjetivo, o inconsciente e a reflexividade em todas as suas dimensões, prática, volitiva e cognitiva, até o ponto em que seus limites se confundem, se integram, se separam, se reacomodam.

Assim, embora os valores adotados estejam contidos em ideologias, para que estas sejam reproduzidas enquanto estratégias grupais, é imprescindível que satisfaçam individualmente o sistema motivacional de cada membro do grupo, habilitando a potencialidade mimética destes para a aquisição de disposições ativas que se projetam nas nossas ações e práticas cotidianas, assumindo uma forma de estrutura de saberes inculcados em termos epigenéticos por meio da aprendizagem social. Logo, o sentido que cada um tem de sua identidade está estreitamente relacionado com as relações de ‘nós e de eles’ no nosso próprio grupo e com a nossa posição dentro dessas unidades que designamos “nós e eles”. Seria o reconhecimento dessa posição que mobiliza a atenção necessária para a incorporação das diretrizes grupais.



Por isso, os grupos sociais estão imersos em um ambiente de competição e cooperação que nem sempre são complementares, muitas vezes até se amparam em traços culturais emblemáticos diversos e assimétricos, e entre eles há desigualdades de poder impossíveis de serem ignoradas, como ocorre entre os negros de verdade, criadores de gado e agricultores. Cada um estabelece seus próprios alvos de acordo com o uso feito do território, enquanto para um grupo, a posse individualizada, que garante reconhecimento territorial, é almejada justificando a adoção da ideologia racista, que garantiria tal posse, para outro, a posse comunitária é adotada, já que é a alternância do solo que garante sua sobrevivência pelo sucesso da atividade exercida (agricultura de subsistência).

A vinculação à categoria “donos da terra”, em detrimento à vinculação a categoria “negros de verdade” pode ser considerada uma estratégia de diferenciação nos termos em que descreve Baudrillard (2005), uma vez que se ampara num cálculo racional das diferenças em relação ao domínio territorial. Por isso, seguem uma lógica de produção e de manipulação dos significantes sociais, no caso desse campo, balizados pelos preceitos racistas de embranquecimento, presentes também na democracia racial que leva ao condicionamento da diferenciação e de obediência a esse código racista, já que essa era a única possibilidade de obter algum reconhecimento, mesmo que por meio da posse territorial. Por outro lado, as distinções entre criadores de gado e agricultores teriam um caráter mais ontológico, na medida em que o capital simbólico, adquirido durante a constituição do *habitus* de cada indivíduo pertencente a esses grupos, atesta o gosto e a distinção de quem os possui, já que satisfazem pulsões, desejos e ambições, como já salientara Bourdieu (2007).

No entanto, à medida que o reconhecimento quilombola se intensifica e a promessa da titulação fundiária se tornou uma realidade em novembro de 2009, tais distinções e diferenciações se tornaram secundárias, agora ambos os grupos reificam o etnônimo *Kalunga*, e se mostram cada vez mais dispostos a performatizar sua negritude, especialmente em momentos de fricção étnica, num processo que venho chamando de “eticização”. Agora, são os embranquecidos que se adéquam à ideia de “ser negro de verdade”, como expressa a estratégia atual do grupo.

Expressões culturais *Kalunga* da atualidade



É interessante observar, entretanto, que cada grupo *Kalunga* (negros de verdade, donos da terra, agricultores e criadores de gado) faz um uso particular dessa nova identidade étnica. As expressões culturais e a manutenção das tradições e de seu modo de vida próprio dependem da compreensão e da motivação que cada grupo possui sobre o novo espaço de vocalização de seus interesses.

(1) Àqueles que visualizam a importância da memória africana para a manutenção de seu estilo de vida, fundado na criação de gado e na agricultura de subsistência, mas que não se sentem motivados por tal associação, aderem à etnicização como estratégia de diferenciação, nos termos que descreve Baudrillard (2005). Isso porque na maioria dos casos este grupo (constituído em sua maioria, mas não exclusivamente, por criadores de gado) se ampara num cálculo racional das diferenças em relação ao domínio territorial. Como historicamente, ao se apropriar dos capitais de embranquecimento (se autointulam, por isso, “mais qualificados” do ponto de vista estético), adquiriram *status* de proprietários, agora se posicionam como representantes (lideranças) daqueles aliados desse capital simbólico (como aqueles que não conseguiram se desvencilhar do rótulo de “negros de verdade”, o que lhes permitira adquirir o *status* de legítimos proprietários).

(2) Àqueles que de alguma forma reconhecem a si mesmos dentro de um quadro social cuja discriminação racial é uma marca constante, se associam à etnicização de forma substancial, uma vez que a negritude ou a afrodescendência, inscrita em seu corpo, passou a constituir seu *habitus* de forma consciente, à medida em que era socialmente interpretada e interpelada, mesmo que estes, no plano discursivo, nunca se reconheçam como tal. Com os considerados “mais pretos” essa possibilidade de vinculação à negritude ocorre com maior evidência, como com os agricultores, mesmo que prefiram ser chamados de “donos da terra”, em detrimento de “negros de verdade”.

As estratégias voltadas para a etnicização são construídas – entre as opções políticas, de mercado e da cultura local – de acordo com os espaços alcançados e disputados pelos diferentes canais de vocalização e de inculcação de saberes, dos quais a família, a comunidade, a religião e a escola prestam papel primordial, mas que gradativamente vai recebendo cada vez mais influências da mídia, do Estado, da academia, dos turistas, da legislação, do movimento negro, do movimento quilombola,



do jogo político, entre outras possibilidades. Cada indivíduo combina de forma particular e eletiva esses elementos, de acordo com o potencial mimético, estético, afetivo tautologicamente delimitado pelo *habitus* do indivíduo, sendo o resultado uma multiplicidade de sentidos que convergem de forma estrutural para tais nexos. Assim, de acordo com o peso desses elementos na expressão identitária do indivíduo, ele dará um sentido a essa etnicização, que ocorre para cada um de forma específica e particular, embora deduzido dessas possibilidades.

Temos, então, que aqueles que em um extremo radicalizam o primeiro sentido (1), ou seja, aderem à identidade quilombola com maior ênfase no valor da posse territorial, sentem o peso da despersonalização causada pelo ícone *Kalunga*, por isso, buscam se diferenciar. Esse grupo tende a ser mais seduzido pelas novidades mercadológicas que a etnicização proporciona, do que a própria opção em resgatar e preservar sua identidade de afrodescendente pelo ícone quilombola, e por indumentárias que anunciam essa identidade. Muitos dos indivíduos cuja lógica da etnicização gira em torno das garantias em relação ao território, embora vivenciem, organizem e comandem os rituais tradicionais e mesmo a memória do local tendem a estar mais abertos às inovações que o mercado e o Estado oferecem, garantindo a diferenciação a esse grupo, num tipo de satisfação cíclica (a). O mercado oferece a ilusão de se firmar pelas suas experiências pessoais e não meramente sociais, de forma efêmera e constante, pela capacidade de renovação que a moda propicia. Na maioria dos casos, mas não exclusivamente, são os mais embranquecidos, em termos de tonalidade de pele e fenótipos, pertencentes a essa classe de criadores de gado, que tendem a sair para as cidades (“rua”), por isso, reproduzem mimeticamente a cultura inclusiva nos gostos estéticos e para o consumo.

Assim, os mais idosos desse grupo, quando ainda são ativos, dividem a vida entre o Vão e a cidade. Adquirem, por sua vez, celulares, caminhonetas, TVs, DVDs, ao mesmo tempo em que ‘campeiam’ atrás do gado e os comercializam, realizam articulações via associação, organizam os rituais e os festejos, atentos aos mínimos detalhes, também recebem “os turistas” (aí inclusos os acadêmicos, pesquisadores, capacitadores e demais funcionários do governo). As mulheres criam e educam seus filhos e netos nas cidades, moram na vila de Cavalcante próxima a outros *Kalunga* em situação semelhante, estendendo a rede de solidariedade formada nos Vãos,



especialmente via parentesco. Sempre que podem, retornam ao Vão, algumas vão para o plantio da roça, outras vão apenas durante os festejos e as férias escolares, ou quando os filhos terminam os estudos, se não tiverem adquirido alguma enfermidade incapacitante.

Muitos dos adultos deixam seus filhos para serem criados pelos avós e partem para os centros urbanos em busca de trabalho e/ou estudo, especialmente, as mães solteiras, que são inúmeras. Esse grupo, mesmo sustentando um formalismo em relação à identidade comunitária, tem sua ontologia marcada pelo modo de vida tradicional, cultivado naquele território, inscrito em seus *habitus*, e por isso, muitas retornam com certa frequência entre duas e uma vez ao ano. Como não conseguem suprir tal ontologia nas cidades, se voltam ao consumo e por isso, são mais suscetíveis a círculos viciosos (b). Levam produtos inovadores à comunidade, além de novidades em termos estéticos, dentro dos limites de suas condições financeiras. No entanto, mesmo as que não frequentam a comunidade, mandam objetos e dinheiro. Muitas dessas mulheres que vão para os grandes centros a trabalho, no entanto, não conseguem melhorar seu padrão de vida, muitas vezes o salário de doméstica, cabeleireira, manicure, atendente, entre outros, é suficiente apenas para sobreviver. Muitas dessas acabam retornando e se casam com alguém de sua comunidade e vão morar no Vão novamente, ou mesmo em Cavalcante. Por outro lado, há aqueles e aquelas que finalizam os estudos, mas são assimilados pelos centros urbanos, enquanto outros retornam à comunidade para o trabalho, muitas das vezes representando os interesses da própria comunidade, seja na Secretaria de Igualdade Racial, seja com a educação das crianças e adolescentes da comunidade, seja com turismo, ou comércio, ou transporte, entre outros.

Enquanto que o extremo do segundo sentido da etnicidade (2), relacionado aos “mais pretos” mesmo se motivando pela lógica formal do território para justificar a matriz quilombola, como os primeiros, ontologizam esse espaço enquanto modo de vida pelo *habitus* nele desenvolvido e projetado de forma mais exclusiva, uma vez que há mais vínculo com a terra do que com as cidades, devido em muitos casos à atividade exclusivamente agrícola. Desse modo, buscam manter sua permanência ao grupo pela reprodução cotidiana de seu modo de vida tradicional, não se envolvem nas questões lógico-formais de sua identidade, mas demonstram prazer, satisfação e abertura em relação ao reconhecimento de sua identidade de *Kalunga*, bem como em relação aos “benefícios” que ela trouxe, como direitos à cesta básica, à posse do território e à



possibilidade de abertura para visitantes, já que agora podem perpetuar suas relações comunitárias.

Assim, o sentido das ações desses indivíduos parece se pautar em torno da necessidade em reafirmar os direitos sobre o território e sobre sua própria identidade, que secularmente lhes foram negados pelo seu credenciamento racial. Então, a assimilação étnica para esse grupo, mesmo ocasionando despersonalização, como ocorre tanto pelo embranquecimento, quanto pela etnicização, sempre foi uma estratégia de sobrevivência presente, inscrita em seu *habitus*. Mas, agora o caráter ontológico do reconhecimento de sua diferença e de sua identidade racial, passa a ser preterido enquanto estratégia, não só pela possibilidade do domínio territorial, mas porque essa estratégia confere estabilidade em relação às opções de vida e à sua identidade.

Os agricultores tendem a se pautar por esses sentidos, são, por isso, os mais tradicionais no sentido de perpetuar os meios para adquirir a subsistência, embora não se envolvam com as diretrizes culturais, apenas com a reprodução destas, logo, não se tornam parte do grupo de lideranças, nem produtores de diretrizes. Tampouco se filiam necessariamente a alguma categoria de afrodescendente, na medida que ainda expressam confusão quanto aos requisitos lógicos de domínio territorial, oscilam entre a reprodução do embranquecimento e da negritude, não por ideologia, ou preferência de um sobre o outro, até porque, em muitos casos não há como negar a afrodescendência, parecem preferir ou não saber optar. Esse grupo mantém o universo do consumo estável, continuam obtendo as mesmas mercadorias, mesmo tendo acesso a mercados distintos. Tendem a reorientar suas escolhas mercadológicas para o universo cultural do qual fazem parte, baseado em seu modo de vida e nos gostos estéticos lá desenvolvidos e convenientes.

Alguns anciãos desse grupo, que já não têm mais disposição para a labuta da terra, mas conseguem se manter nos Vãos graças à possibilidade de oferta de cestas básicas, além de transporte público periódico e aposentadoria, estão mais abertos a investimentos nas atividades culturais ofertadas pela Associação Kalunga e pelos diversos projetos implementados na comunidade, como podemos observar pela organização dos grupos de congada e sussa de Diadema, em Teresina de Goiás, e do Engenho II, em Cavalcante, que passam a consumir e construir a etnicidade pela formalização de indumentárias tradicionais, como no I e II Encontro Kalunga. Desse



modo, a etnicidade se expressa de forma ontológica, por seu credenciamento cultural e mimético, baseado em sua própria lembrança dos tempos de criança, que não se separa da negritude, apesar de todo esforço de ocultamento desta. Agora reforçam uma tendência ao neotribalismo (c), de que fala Maffesoli (1998), ou ainda às neocomunidades, de que fala Lifschitz (2011).

Outras situações são possíveis, como no caso dos criadores de gado “mais pretos” que conseguem com maior facilidade expurgar o discurso do embranquecimento, assumindo a sua afrodescendência e gerando legitimidade para sua conduta voltada para a conformação étnica. Além de conseguir escoar mais políticas para si e para seu povoado, atuam como líderes e símbolos da identidade quilombola, tornando-se emblemas da reprodução essencialista, tanto internamente quanto externamente. Por isso, tendem a perpetuar e a resgatar as tradições, com abertura a produção de bens culturais diacríticos da etnicidade, atuando na confecção de símbolos dessa diferença, produzindo a abertura de um novo mercado étnico (d).

Muitos jovens utilizam a abertura mercadológica para um consumo étnico também, especialmente as mulheres que utilizam apliques e tranças nos cabelos, saber adquirido com a aproximação à cultura africana, propiciada pela etnicização. Muitos se inserem nas atividades culturais, aderindo aos uniformes e trajes tradicionais e até mesmo étnicos. Esses jovens já cresceram em um ambiente onde a etnicização era uma realidade mimética constante, o que delimita sua disposição pela africanidade. Muitos jovens, embora, ainda em minoria, assumiram as características naturais de seus cabelos e pararam de alisá-los. Essas conclusões podem ser sintetizadas no quadro abaixo:

Quadro 1 – Modelos das Expressões Culturais Kalunga¹³

Combinações	Identidade	Categorização disponível	Modelos
A	FORMAL (1)	FORMAL (1)	SATISFAÇÃO CÍCLICA
B	ONTOLÓGICA (2)	FORMAL (1)	CIRCULO VICIOSO
C	ONTOLÓGICA (2)	ONTOLÓGICA (2)	NEOTRIBALISMO
D	FORMAL (1)	ONTOLÓGICA (2)	NOVOS MERCADOS

¹³ Esse modelo foi desenvolvido a partir de uma pesquisa quanti-qualitativa sobre consumo que visava compreender a formação identitária a partir das relações de consumo, levando-se em conta que há, pelo menos, dois níveis de horizontes identitários (o formal e o ontológico) os resultados dessa pesquisa foram inicialmente divulgados no artigo “A dualidade da despersonalização e os círculos viciosos no consumo”, no GT Sociologia da Cultura, durante o XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, em Salvador em setembro de 2013, cuja autoria é de Paolo Totaro e Thais Alves Marinho.



Considerações finais

A identidade, bem como sua autenticidade, segundo o argumento aqui desenvolvido, não são unas, tampouco estáveis, estão sujeitas a uma multiplicidade de manifestações, por vezes díspares e inusitadas, não existindo uma essência individual à qual a pessoa permanece fiel ou comprometida. A identidade, tanto individual quanto coletiva, seria continuamente emergente, reformada e redirecionada na medida em que os indivíduos se movem na constante mudança de fórmulas, categorias e classificações. Isso significa que tanto a distinção quanto a diferenciação refletem conhecimentos e posições diversas dos *habitus* dos indivíduos pertencentes a um mesmo campo de atuação e regulação social. E por constituírem ambos o *habitus* dos indivíduos, a autenticidade está presente em qualquer um dos espectros, de forma ontológica e mimética, seja na manutenção de identidades fixas e de posições no campo, por meio da distinção dos gostos, seja pela inovação auto-organizativa, por meio da diferenciação utilitarista e efêmera.

Desse modo, qualquer análise sobre a incorporação e expressão da memória coletiva, deve abranger não apenas a identidade coletiva, como também a identidade individual de cada membro do grupo, como reivindica Appiah (1998) contra o multiculturalismo comunitarista, que tende a reproduzir a ditadura da maioria e fixar o reconhecimento no grupo e não nos indivíduos. Também devemos ressaltar a visão de que as práticas identitárias possam ser vislumbradas meramente pela apropriação dos signos de consumo disponibilizados, de modo que se particularize sua identidade a partir de mecanismos de autorrepresentação diferentes conforme o gênero, a etnia, a religião, a língua, a idade, o sexo etc.

Por outro lado, o espaço de atuação dessa individualidade depende do valor que a sociedade e suas instituições atribuem aos elementos que afetivamente nos toca e ativa em nós a vontade em participar, em consumir, delimitando a própria sensação de estar à vontade, de pertencer, de ser autêntico (*illusio*). Assim, como lembra Appiah (1998), a identidade afro-americana, como a quilombola, a indígena, a feminina, a homossexual é moldada, principalmente, pela sociedade e pelas instituições nacionais, portanto, não foi construída sozinha dentro de cada comunidade, ou seja, cada grupo faz suas escolhas,



imprimem seu próprio uso dos bens materiais, dos corpos, mas não são eles que determinam as opções entre as que escolhem e ressignificam.

É nesse campo das ofertas que se dá o embate dos nexos comunitários e sociais. De um lado, as tradições locais e a memória do grupo, historicamente constituída e simbolicamente valorada, incorporada de acordo com as relações comunitárias estabelecidas continuamente, num tempo e espaço específico. De outro, opções classificatórias padronizadas, desde o ícone quilombola à oferta de bens, produtos e serviços étnico-raciais, recentemente incluídos no complexo jogo da indústria cultural, voltado para o mercado de massas de que falava Adorno e Horkheimer (1995). Tais linguagens postas no diálogo em muitos casos se apoiam em valores distintos, enquanto em alguns contextos a lógica estrutural se baseia no valor de troca, a lógica organizacional manifesta por meio do *habitus* dos indivíduos se funda sobre o valor de uso. Isso porque esse sistema de disposições e classificações individuais, pode se explicitar guiada pela noção de prazer, ligada ora à ontologia pulsional dos desejos e necessidades, regulados pela estética e sentimento de saciedade, ora pela rotina de procedimentos tradicionalmente mimetizados durante o desenvolvimento ontológico, ora pelo utilitarismo hedonista apreendido da lógica do próprio mercado e assim por diante. A interação entre esses nexos, que são tautologias do sistema mimético, pode levar à diferenciação, como propõe Baudrillard (2005), ou não, de acordo com os arbítrios dos sentidos que se convergem eletivamente. O fato é que essa não coincidência entre as linguagens ampara a insatisfação definitiva abordada por esse autor.

Logo, vemos que o reconhecimento identitário abre precedentes para que o universo material e simbólico se amplie com o crescente acesso às redes de mercados, às mídias, à internet, às cidades, às políticas, à academia de forma a gerar uma possibilidade maior de processos pedagógicos voltados para a disseminação dessa lógica que delimita, reorganiza todos os campos da vida e submete todos os habitantes, os consumidores, aos seus imperativos. Essa é uma época de reflexividade, uma vez que os permanentes descartes das classificações e das fórmulas, observadas, especialmente, por práticas de consumo, catalisam a ressignificação da memória, portanto, do saber, culminando em variados sistemas de práticas e performances identitárias, momento identificado como multiculturalismo.



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

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

Mas o fato é que para as autoridades do campo étnico-quilombola, que ainda se pautam em diretrizes individualistas sobre a autenticidade, aqueles *Kalunga* que aceitam com mais naturalidade a negritude e passam a dominar o discurso de etnicização, se mostram preferenciais para as oportunidades oferecidas pela ampliação dos espaços de vocalização quilombola. As lideranças *Kalunga*, especialmente os “mais pretos”, que souberam deixar para trás o embranquecimento, se agraciam com as benfeitorias políticas, enquanto que aqueles mais conservadores (embranquecidos) frequentemente entram em embate com os políticos e os acadêmicos, conseguindo acesso restrito aos benefícios.

Assim, a reprodução de diretrizes é o suficiente para gerar a reprodução de estratégias que não beneficiam os grupos subjugados, como foi o embranquecimento, e como é a essencialização da identidade quilombola, levando à perpetuação das posições e das diretrizes do campo, especialmente num campo, cuja *illusio* se fundamenta nos interesses daqueles que ditam as regras. No discurso essencialista atual, isso significa que já não é mais possível construir uma identidade étnica para comunidades tradicionais apenas fundada em seu modo de vida, como é presente nos discursos e



anseios *Kalunga*, ou em outro polo no discurso de Neto (2006), que almeja o reconhecimento igualitário, sem passar pelo crivo da etnicidade. Isso porque o caminho essencialista trilhado desde a formalização do campo étnico-quilombola exige que se passe pelo crivo quilombola e da escravidão, mesmo sendo um saber que já não detêm mais, devido às décadas de negação e ocultamento.

No entanto, a própria perpetuação do modo de vida tradicional *Kalunga*, bem como sua ocupação elusiva no território, foram mediadas por interesses ideológicos que extrapolavam e desconsideravam os interesses desse grupo de negros rurais, como o embranquecimento e a democracia racial, que levaram à invisibilização de tais comunidades, prejudicando a satisfação de sua dignidade e o alcance da autonomia de lutar pela sua própria noção de bem viver. Assim, se por um lado a delimitação essencialista da identidade quilombola, feita de cima para baixo, rejeita o conhecimento que lhes são próprios, relacionado ao modo específico e tradicional de fazer as coisas, que na visão dos etnocêntricos, como Neto (2006), nada têm de especial, por outro, a essencialização busca desfazer o falso reconhecimento da identidade desses indivíduos que não consideravam sua vinculação “racial”, nem as restrições que tais fatores causavam às suas oportunidades de vida.

Logo, em ambos os casos, seja na ideologia do embranquecimento, seja na ideologia da negritude, o envezamento ideológico ignora o modo de vida tradicional e a noção de bem viver eleita e acondicionada por esses indivíduos. No caso da essencialização, tal noção autêntica de bem viver, é em muitos casos preterida em prol de uma fabulação identitária (eticização) aprendida com aqueles (os acadêmicos, os políticos, os turistas, o movimento negro/quilombola e os opositores) que delimitaram as diretrizes performatizadas para eles. Para os que são reféns da reprodução, uma vez que não elegem as diretrizes legítimas, o capital cultural e simbólico que detém não se faz legítimo por si só e se mostram, em muitos casos, insuficiente para alterar seu *status*, mas dependendo da força motivadora e pulsional que agrega, pode se estabelecer como uma estratégia dominante, forçando o campo a adotar novas diretrizes, e mesmo alterando as relações de forças dele. Essa talvez seja a função do reconhecimento essencialista: curar a autoimagem deturpada de si mesmos, habilitando a autonomia de definir seus próprios rumos de subjetivação.



O caso do campo étnico-quilombola é, portanto, elucidativo de uma dinâmica de alteração da *doxa*, uma vez que o impulso inicial herético das diretrizes de reconhecimento por parte do movimento negro adveio da lembrança do “ser negro” pelo viés africano, derrubando a diretriz anterior do embranquecimento, presente no mito da democracia racial. Em seguida, a nova diretriz essencialista se estabelece como um nexos que satisfaz a *illusio* das comunidades tradicionais, uma vez que, o “*ser negro*” é indissociável da discriminação e dos preconceitos, a que sempre estiveram submetidos, e que não tem como ser apagado, ignorado e invisibilizado ou embranquecido pela mestiçagem. Seria uma realidade fantasmática persistente, mesmo que ideologicamente recalçada, na definição de Zizek (1999).

Referências

Capítulo 8 – Os processos miméticos e o ideal de autenticidade: uma releitura das expressões culturais entre o Kalunga

ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

APPIAH, A. K. Identidade, autenticidade e sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social. In: TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 165-180.

ARRUTI, J. M. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

BENJAMIN, W. On the Mimetic Faculty. in: BENJAMIN, W. *Reflections*. New York: Schocken, 1986. p. 333-336.

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

BERRIDGE, K.; ROBINSON, T. Parsing reward. *Trends Neurosci.*, p. 507-513, 2003.

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

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

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007.



BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

CARNEIRO, E. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957.

CASTORIADIS, Cornélius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Enlightenment*. Boston: Beacon Press, 1955.

DAMÁSIO, A. *O sentimento de si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, 1999.

DOBBS, David. Reflexo revelador. Mente e cérebro. *Scientific American Brasil*, ano 14, n. 161, p. 46-51, 2006. Trad.: Júlio de Oliveira.

DUMONT, L. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: Chicago Press, 1977.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994a. v. 1.

ELIAS, N. *Teoria simbólica*. Oeiras (Portugal): CELTA, 1994b.

ENGLE, R.; KANE, M. Executive attention, working memory capacity, and a two-factor theory of cognitive control. In: ENGLE, R.; KANE, M. *Advances in research and theory*. New York: Academic Press, 2004. p. 145-199. (The psychology of learning and motivation, v. 44).

FERRARI, P. FOGASSI, L.; GALLESE, V.; RIZZOLATTI. Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex. *European Journal of Neuroscience*, 17 (8), 1703-1714, 2003.

FIGUEIREDO, A.; GROSFUGUEL, R. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Revista Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, jun. 2007. Disponível em:

<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 jan. 2012.

FREUD, S. *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: _____. *Obras completas*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12.

FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GIDDENS, A. *A constituição da sociedade*. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.



GIRARD, René. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. The Athlone Press, Londres, 1987.

HANDLER, R. Authenticity. *Anthropology Today*, v. 2, n. 1, p. 2-4, feb. 1986.

KONDO, H.; OSAKA, N.; OSAKA, M. Cooperations of the anterior cingulate cortex and dorsolateral prefrontal cortex for attention shifting. *Neuroimage*, v. 23, n. 2, p. 670-679, oct. 2004.

KRINGELBACH, M.; BERRIDGE, K. *Pleasures of the brain*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.

LeDOUX, J. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Touchstone Books, 1996.

LEIBNIZ, G. W. A monadologia: discurso de metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 61-468. (Coleção Os pensadores – história das grandes idéias do mundo ocidental).

LIFSCHITZ, J. A. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contracapa/FAPERJ, 2011.

MACPHERSON, C. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford Press, 1962.

MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MARTINS, J. D. *A exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.

MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1977.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NETO, J. C. *L'information des exclus: l'expérience des Calungas au Brésil*. 2006. Tese (Doutorado em Enjeux Sociaux Et Technologies de La Communication) – Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Paris, 2006.

PAPEZ, J. A proposed mechanism of emotion. *Arch Neurol Psychiatry*, v. 38, p. 725-743, 1937.

PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

RAMOS, A. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.

RICOEUR, Paul. *Conflito das Interpretações*. Porto, Rés Editora, 2000.



RODRIGUES, R. N. Os mestiços brasileiros. *Gazeta Média da Bahia*, n. 21, v. 9, p. 401-407, 1890.

ROUSSEAU, J. A Discourse on the Origin of Inequality. In: COLE, G. *The social Contract and Discourses*. New York: J. M. Dent & Sons, 1973. p. 27-113.

SAGAN, C. *Os dragões do Éden: especulações sobre a evolução da inteligência humana*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1987.

SAXE, E. A. Reading minds versus following rules: dissociating theory of mind and executive control in the brain. *Social Neuroscience*, v. 1, n. 3-4, p. 284-298, 2006.

SILVA, L. *Terras devolutas e latifúndio – efeitos da Lei de 1850*. Campinas: Unicamp, 1996.

SSCHULTZ, W. Behavioral theories and the neurophysiology of reward. *Annu. Rev. Psychol.*, n. 57, p. 87-115, 2006.

TAYLOR, C. *Multiculturalismo*. Examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TRILLING, L. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Cambridge Mass, 1971.

ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.