

## Etnicidade e quilombolas: uma reflexão teórica

Thais Alves Marinho\*

### RESUMO

A diversidade cultural sempre foi objeto de reflexão por parte dos cientistas sociais preocupados com a interpretação dos fenômenos étnicos. Atualmente, em um contexto de emergência de grupos diversos reivindicando seu lugar na sociedade, como a comunidade Kalunga, novas teorias da etnicidade surgiram, deixando de lado a raça e a cultura como elementos explicativos. Esse trabalho objetiva fazer uma reflexão sobre tais teorias, identificando seus limites e possibilidades, por meio de um estudo de caso, com o intuito de gerar uma leitura crítica sobre a organização social e a estrutura social do grupo étnico-quilombola Kalunga. A hipótese é que as lacunas não conseguem dar conta do sistema completo de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam a partir das posições ocupadas pelos agentes dentro do campo étnico-quilombola, o que requer o diálogo com teorias que se ocupam dessas dimensões.

Palavras-chave: sociologia da cultura, etnicidade, remanescentes de quilombo.

---

\* Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UNB) e pós-doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). É professora de sociologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da PUC Goiás e do Programa de Pós-Graduação em História. É assessora de pesquisa do Instituto Dom Fernando (PUC Goiás) e editora adjunta da Revista Arquivos do CMD.

**ABSTRACT**

## ETHNICITY AND QUILOMBOLAS: A THEORETICAL REFLECTION

Cultural diversity has always been the object of reflection by social scientists concerned with the interpretation of ethnic phenomena. Currently, in a context where various groups, such as the Kalunga, reclaim their place in society, new theories of ethnicity have emerged, leaving aside race and culture as explanatory factors. This study aims at reflecting on such theories identifying its limits and possibilities, by means of a case study, in order to generate a critical reading about the social organization and social structure of the ethnic-Kalunga group. Our hypothesis is that certain theoretical gaps cannot fully account for the systems of relations in which and actions are performed from the positions occupied by the agents within the ethnic-maroon field, which requires a dialogue with theories that deals with these dimensions.

Keywords: sociology of culture, ethnicity, maroon's community.

---

**Introdução**

Este artigo objetiva identificar os limites e as possibilidades das teorias da etnicidade para compreender a complexidade da organização social e da estrutura social da comunidade remanescente de quilombo Kalunga, localizado no nordeste do estado de Goiás. Para tanto, faço uma reflexão sobre as principais teorias da etnicidade, especialmente, a partir de Fredrik Barth (1973; 1976) e Abner Cohen (1969), considerados “pais” dessas teorias, reiterando considerações de alguns antropólogos brasileiros tais como: Roberto Cardoso de Oliveira (2003 a; 2003b), Pacheco de Oliveira (1999), Manuela Carneiro da Cunha (1985; 1992).

A proposta, portanto, é gerar uma leitura crítica sobre a realidade dos remanescentes de quilombos brasileiros, por meio de um estudo de caso da comunidade Kalunga. Os dados sobre a comunidade foram obtidos por meio da observação participante realizada entre 2004 e 2012, no Vão do Moleque, no município de Cavalcante, e no Vão de Almas, no município de Teresina de Goiás,

dois dos três agrupamentos que constituem a comunidade Kalunga atualmente.

A hipótese é que embora essas teorias consigam abarcar o fenômeno étnico, apresentam lacunas que não conseguem dar conta do sistema completo de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam a partir das posições ocupadas pelos agentes dentro do campo étnico-quilombola. Afinal, é na interação entre os agentes e as instituições que podemos encontrar uma estrutura histórica que se impõe sobre os pensamentos e as ações dos indivíduos. Por outro lado, tais teorias não conseguem lidar com a compreensão dessa conformação da condição humana pelos nexos histórico-sociais e biopsíquicos, estabelecendo as conexões entre memória e conhecimento, apreendidas pela linguagem, que é dotada de significado e norteadora de sentidos para outras práticas.

## Os grupos étnicos e a cultura

As teorias da etnicidade ganharam fôlego a partir do que Wieviorka (2003) chama de lógica da produção da diferença. Tal fenômeno fora observado mundialmente, desde o final dos anos sessenta, quando houve a emergência de confrontações culturais novas ou renovadas que demandam, em diversos domínios, o reconhecimento de uma identidade particular. Outros autores, como Liv Sovik (2007), apontam que a ascensão do tema da identidade ocorreu, na realidade, a partir da II Guerra Mundial, sobretudo, no processo de descolonização das antigas colônias europeias, tanto na África quanto na Ásia. Nesse cenário, muitos movimentos antes suprimidos, como lembra Wieviorka (2003), agora, aparecem ou reaparecem reivindicando um lugar em um mundo multicultural, onde alguns “comienzan - si me permiten esta expresión provocadora - etnizarse, a devenir visibles en el espacio público” (p. 19).

No Brasil esse processo se torna mais evidente a partir da redemocratização. Tal advento ampliou os espaços de vocalização de grupos, antes, suprimidos ou abafados pela ditadura militar.

Tal abertura culminou na reformulação da Constituição Brasileira em 1988, que, como consequência, passa a introduzir o reconhecimento a novos sujeitos políticos, como as comunidades remanescentes de quilombos. No artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios está descrito que: “Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”.

Por meio do movimento negro e da academia, que participaram ativamente na formulação do texto constitucional, os grupos de negros rurais, agora identificados como quilombolas, intensificaram as iniciativas para o reconhecimento. Reivindicam uma identidade étnica, fundamentada no argumento das diferenças de usos e de costumes, que delineiam os limites da comunidade étnica e estabelecem os parâmetros da sua condição social.

A comunidade Kalunga se insere oficialmente nesse processo, a partir de 1991, com o “Projeto Kalunga: Povo da Terra” idealizado e coordenado pela antropóloga Mari Baiocchi<sup>1</sup>, envolvida com a comunidade Kalunga desde 1982. Esse grupo negro rural goiano se constituiu enquanto sujeito político etnicamente diferenciado pela adoção do etnônimo Kalunga. Tal luta iniciou-se por meio dos direitos à terra, o que recolocou em pauta a preocupação com a desocupação das terras invadidas e a titulação das mesmas, além de outros direitos básicos.

A inauguração do artigo constitucional delimita um aparato comum de diálogo entre os agentes envolvidos e pertencentes às questões étnicas e delineia o que denomino campo étnico-quilombola, nos termos de Bourdieu (1989). No entanto, como afirma Arruti (2006),

---

1 Esse é um subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade Kalunga, ao qual se baseia a lei estadual nº11.409/91. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992.

o reconhecimento trouxe novas questões, diversas interpretações, leituras e metáforizações do termo “remanescentes dos quilombos”, promovendo discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre tais comunidades. O embate ocorre, primordialmente, devido à precariedade do texto do artigo que suscita dúvidas acerca de quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo 68. Isso porque tal advento jurídico implicou uma inovação no plano do direito fundiário, do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem esses grupos e que demandou certo preparo por parte dos políticos e agentes sociais envolvidos (ARRUTI, 2006).

Turistas, pesquisadores, políticos, jornalistas, fotógrafos, entre outros, passaram a visitar tais comunidades e imputar-lhes seus anseios e curiosidades. Inspirados pelo conceito de quilombos à época da escravidão, muitos esperam encontrar comunidades atualizadas dos antigos quilombos, presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, misticismos, geralmente relacionados à cultura africana, associando tais comunidades a um símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra.

Essas pressões, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática e essencialista de identidade fosse adotada, em que a aparente conservação da cultura de origem (africana/quilombola) daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltariam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer que, quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo e/ou africano, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles teriam (ARRUTI, 2006). Esse tipo de argumento é o que inspirou o que venho chamando de “eticização” Kalunga, um processo de homogeneização de identificação com o ícone quilombola (nos termos essencialistas) e com o etnônimo Kalunga, antes

marginalizada<sup>2</sup> na comunidade. É a reivindicação de uma identidade cultural específica, observada pela fórmula de categorização das práticas Kalunga, que agora assume publicamente o “ser quilombola, ser Kalunga”, deslocando seu campo de significação anterior e institucionalizando o grupo.

### Teorias da etnicidade: da cultura à fronteira étnica

Essa exigência culturalista como requisito étnico, no entanto, foi abandonada ainda na década de 1960, com Fredrik Barth (1969) e Abner Cohen (1969). Esses pesquisadores foram inspirados pelo ressurgimento (ou pela visibilidade) de grupos étnicos na Europa. E provocam uma ruptura epistemológica na Antropologia ao procurar analisar esses grupos pela dinâmica incessante de conformação e de reestruturação de suas fronteiras, focando a análise nos limites e negociações desses contornos e não na cultura do grupo em questão, como parece ainda ocorrer no Brasil.

O abandono do paradigma tribal que interpreta a cultura apenas como um conjunto de traços objetivos, observado de fora, dobrado sobre si mesmo, funcionando em regime fechado, em isolamento, é uma crítica à “definição de tipo ideal” de grupo étnico, apreendido e analisado pelo conteúdo cultural (BARTH, 1969, p. 11). Nessa perspectiva, não seria o inventário indutivo de uma série de representações coletivas, como territórios, línguas, costumes ou valores comuns aos definidores da etnia. Essa visão culturalista pressupõe, segundo Barth (1969), primeiro, uma equação errônea: uma raça = uma cultura = uma linguagem

---

2 A antiga estratégia de conservação do grupo era antes calcada no “embranquecimento”, em que tais indivíduos negavam a cor negra, como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga. Essa estratégia foi informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga. Agora, no entanto, esses mesmos indivíduos reiteram o passado quilombola, assumindo-se enquanto Kalunga, portanto, remanescentes de quilombo, adotando um teor essencialista/construtivista para se ampararem no artigo 68 da CFB, demonstrando a “eticização”.

= uma sociedade; segundo, supõe que essa formação discreta (a cultura) seja o “sujeito” ou o “ator” social, responsável por aceitar, recusar ou discriminar outras formações similares, como se houvesse autonomia cultural.

Barth (1969), então, destaca a impossibilidade de grupos étnicos serem apreendidos por meio de um conjunto de traços culturais, já que a diversidade étnica pode existir na ausência de traços comuns, como ele mesmo observa entre os Basseri<sup>3</sup>. Além disso, o conteúdo cultural se modifica no tempo e varia de acordo com ajustamentos ecológicos e demográficos, ou seja, de acordo com a competição com outros grupos e com o trânsito nos limites e fronteiras. Assim, os grupos étnicos se definiriam a partir de critérios de pertencimento e exclusão e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora. Nessa concepção, a homogeneidade cultural seria uma resultante do processo de criação coletiva, não a causa, a condição e, menos ainda, a explicação da etnicidade.

Com esse pressuposto, os estudos sobre comunidades étnicas deixaram de ter como preocupação a cultura e passaram a focalizar a forma como a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida. Desse modo, os critérios de reconhecimento, bem como os conteúdos culturais, podem se modificar ao longo do tempo, mas a diferenciação entre “nós” e os “outros” deve persistir. O ponto focal da análise de Barth (1969) está nas fronteiras étnicas, que definiriam a organização grupal, e não na matéria cultural que ela abrange. Embora reconheça o aspecto territorial das fronteiras, considera que elas são prioritariamente sociais, e é por seu meio que se expressa e se validam as diferenças entre os grupos em interação, pois é no processo de relações interétnicas, e não de isolamento, que as fronteiras são mantidas.

Como observamos no caso dos Kalungas, mesmo ocupando papel central, as querelas territoriais não esgotam o seu processo de identifica-

---

3 Fredrik Barth estudou o grupo nômade Basseri descrito como Árabe e Persa no livro “Nomads of South Persia: The Basseri tribe of Khamseh Confederacy”. (Universitetets Etnografiske Museum, Oslo. Bulletin No. 8, 159 pp.: Oslo University Press, 1961.

ção, nem sua organização social, que também está submetida à adequação e aos ajustamentos de suas fronteiras. Logo, a etnicidade conseguiria assegurar uma unidade grupal, na medida em que ela formaliza o caráter organizacional, visualizadas pela definição entre membro e não membro, entre Kalunga e não Kalunga, entre “os daqui” “e os de fora”.

Para Barth, essas diferenciações étnicas seriam uma “forma de organização social”, termo que ele entende como a situação na qual “os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros, no propósito de uma interação” (1969, p.15). A auto-inclusão e a inclusão por parte dos outros seriam os elementos fundamentais, já que não se decifra um catálogo de diferenças objetivas, “mas somente aquelas que os próprios atores consideram significativas” (BARTH, 1969, p. 15) em cada contexto específico.

Tampouco se deve procurar uma lista imutável de traços ou se pode dizer quais as características que serão sublinhadas e quais não o serão. Algumas serão utilizadas como sinais e emblemas de diferença como os diacríticos manifestos, entre os Kalungas poderíamos citar: os festejos<sup>4</sup>, que abrigam diversos rituais<sup>5</sup>; a lida com a terra baseada numa agricultura de subsistência; a troca e a venda como

---

4 Os festejos que, geralmente, têm uma data e local fixos são frequentados por moradores de diversas partes do Sítio, segundo depoimentos, desde o período da escravidão, até os dias atuais. Cada região tem um festejo típico, por exemplo, no Vão de Almas existe o festejo de Nossa Senhora da Abadia comemorado dia 15 de Agosto, onde ocorrem os casamentos, enquanto que no Vão do Moleque esse festejo não é comemorado, e os casamentos ocorrem no Festejo de Nossa Senhora do Livramento, no dia 17 de Setembro, os dois festejos atraem pessoas de toda a redondeza, Kalunga ou não. Esses festejos simbolizam o fechamento de um ciclo, acaba a seca e inicia as chuvas, conseqüentemente, o plantio. É o momento de realizar negócios com os de fora e também rever os parentes de regiões distantes e/ou que migraram para as cidades. Faz parte desses dois festejos a coroação da rainha e do imperador, que saem de cortejo por todo o centro de interação, local destinado ao evento, levando consigo comida, material para comercialização, eletrodomésticos, como geladeiras, fogões, utensílios de cozinha, roupas, e materiais de necessidades íntimas, como sabonete, shampoo, escova de dente, entre outros. Faz parte do festejo a coroação da rainha e do imperador, que saem de cortejo por todo o pátio, seguidos pela população. Depois recepcionam a todos servindo bebidas, biscoitos e bolos.

5 Como o levantamento dos mastros de São Gonçalo, de São Sebastião e de Nossa Senhora do Livramento, as novenas em ladainha, as folias, os casamentos e batismos, a sussa e curraleira, o forró Kalunga, o comércio e as trocas, organização e concretização de “matulas” (abate de gado) etc.

sistemas de câmbio e de sustentação dos vínculos sociais<sup>6</sup>; o seu sistema de parentesco, que coincide com a definição de Wolf (1966) de modelo corporativo de descendência de pouca profundidade<sup>7</sup>; o sotaque acanhado e marcado de camponeses negros, muitas vezes interpretados como dialeto (BAIOCCHI, 2002); a confecção e a utilização de produtos e materiais específicos, como farinha de mandioca, melão de rapadura, botija de barro, bruaca de couro, utilizada também como instrumento musical, artifício de fogo feito de chifre de vaca, algodão e um pedaço de metal resistente etc.; as “orientações de valores básicos”, como as normas de moralidade e de excelência pelas quais se julga a ação, no caso dos Kalungas empreendidos por meio das reputações<sup>8</sup>.

- 
- 6 Fica evidente esse teor funcional da família quando algum Kalunga decide matar um boi (fazer a “matula”). Um boi é muita carne para ser consumida por uma família nuclear, por maior que ela seja, mesmo salgando a carne e deixando-a secar, sua preservação pode ser comprometida já que não existe geladeira, por não existir luz elétrica na região, até então. Nesse caso, vários pedaços de carne já são separados para distribuição entre os familiares e vizinhos mais próximos (afetiva e localmente). O que a família considera excedente, para além das partes doadas aos familiares, é vendido a visitantes que ficam sabendo da “matula” e comparecem no dia da matança para garantir um pedaço de carne, quando já não há mais excedente para ser vendido, a família dona da “matula”, geralmente, doa um pedaço simbólico ao visitante para ele não perder a viagem. Os compradores que vão à “matula” em busca de carne, ficam sabendo do acontecido justamente pelos familiares próximos ao dono da matula, exercendo uma função intermediária na comercialização da carne. Essa característica aproxima tal solidariedade ao que Antônio Cândido (1979) chama de sistema de “parceiros” ao analisar o caipira paulista e as transformações em seus meios de vida em “Parceiros do Rio Bonito”.
- 7 Esse modelo é empregado em grupos com um patrimônio a defender e onde os interesses associados a essa defesa podem ser mais bem servidos pela manutenção de uma coalizão, como ocorreu com esta comunidade ao longo de sua existência. Assim, os laços de afinidade são restringidos e controlados de modo a diminuir o número de pessoas que podem ter acesso por herança ao patrimônio, a coalizão via parentesco tem como função também anular quaisquer outras coalizões que o indivíduo queira formar, opondo, assim, os laços consanguíneos aos de afinidade.
- 8 Entre os Kalungas as ações no âmbito doméstico indicam a reputação de cada família, os julgamentos variam em relação ao asseio de seus vizinhos, sobre suas rotinas de trabalho, suas organizações, suas situações financeiras, suas capacidades solidárias com os amigos, vizinhos e com a família, analisam se são bons de negócio, preguiçosos, enrolados, bons pagadores ou sobre o que comem, o que cultivam, o que caçam. Esses crivos determinam os critérios de seleção sobre quem se pode confiar, comercializar, contratar serviços, vender fiado, comprar alimentos ou mesmo apadrinhar e casar.

Logo, o que vai orientar o pertencimento ao grupo étnico Kalunga e à terra que ocupam, é o compartilhamento desses diacríticos manifestos e das orientações de valores básicos para a comunidade, que foram constituídos a partir da configuração estabelecida pelos laços de parentesco que constituem a noção de família Kalunga desses indivíduos. A atribuição ao etnônimo Kalunga ou a uma cor específica, ou, ainda, o cultivo de uma cultura africana teriam valor secundário no sentimento de pertencimento étnico, já que não são esses os critérios utilizados para identificar quem é “daqui” e quem é “de fora”.

Quando indagados sobre a diferença na vida dos Vãos e da vida dos citadinos afirmam: “É tudo igual (...) [mas] a gente mora aqui e faz as coisa diferente, do nosso gosto, né!”. Outra moradora do Curriola nos elucida sobre esse jeito tradicional e particular de fazer as coisas: “aqui bolo, nós faiz no fogão à lenha mesmo, (risos) é só por a massa na panela e botar brasa em cima da tampa, só isso”. E continua, “mas bom mesmo é feijão verde, feijão de corda, aff... feito na panela de ferro, aqui no fogão, (risos)”. Em outra ocasião, outra moradora de Diadema de 29 anos afirma que ser Kalunga “é acordar e fazer café no fogão à lenha, é cuidar da roça, periquitando atrás de passarinho ...” [sic]. Enquanto alguns negam a identidade Kalunga quando indagadas sobre ela, como fez uma depoente quando indagada se era Kalunga e esta foi taxativa de uma formação reativa<sup>9</sup>: “Eu não sou Kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho para ter nome. O nome pode ser do lugar, mas

---

9 A formação reativa é um dos mecanismos de defesa psicológicos descritos por Freud (1996), típico do subconsciente natural, é utilizado por indivíduos que querem camuflar e proteger seus desejos ou suas sensibilidades. As pessoas que utilizam desse mecanismo são vistas como orgulhosas ou agressivas, mas ao contrário do orgulho, que se refere a uma autonegação da ajuda de outrem e sentimento de autossuficiência, a formação reativa é a simulação da indiferença ou da aversão ao seu desejo ou a qualquer tipo de ofensa ou ataque, que exponha sua sensibilidade. Na realidade, o indivíduo sofre com medo de ser rejeitado ou magoado. É a hipocrisia desesperada do consciente mediante o sofrimento e vulnerabilidade do subconsciente, frente a qualquer tipo de ataque ou difamação. Tal reação alija o sofrimento, já que a pessoa não demonstrou tal sentimento, sustentando a ilusão de que nada a afetou.

não meu”, ou ainda: “Aqui pra essas banda não tem essa besteirada de escravidão naum, desde esse projeto Kalunga, que fica nessa danação de escravidão”[sic].

A identificação da identidade que hoje chamamos de Kalunga a um modo de vida simples, relativo à vida no sertão do centro-oeste goiano, marcado pela dureza da vida de campesinato e criação de gado, pode ser constatado mesmo antes do reconhecimento formal brasileiro a essas comunidades negras, a partir da Constituição de 1988. Os indivíduos Kalungas, por exemplo, orientavam sua permanência no território a partir de elementos externos contrastivos<sup>10</sup> que organizaram internamente um sentimento comum entre os membros desse grupo, a partir do pertencimento ao território.

Num primeiro momento, tais disposições que orientaram a organização desses negros goianos se baseiam na lembrança de uma vida dura e sofrida típica de agricultores do centro-oeste goiano, que buscavam sobreviver em um local marcado pela decadência econômica após o período de glória do Ouro. À medida que o tempo passava, foram condensando uma crença grupal, formalizando uma mesma origem, a partir das identificações com o território, objetivada por diversas denominações, tais como: “povo do sertão” ou “povo do Vão” ou “molequeiros” ou, ainda, “pretos da chapada”, “Kalungueiros” e, por fim, “Kalunga”. Assim, como salienta Max Weber (1991), em sua obra *Economia e Sociedade*, na qual dedicou seus pensamentos às relações comunitárias étnicas, a identidade étnica

---

10 Os “kalungueiros” são velhos conhecidos das regiões vizinhas, desde a época da escravidão e frequentavam os municípios de São Domingos, Alto Paraíso (antigo Veadeiros), sobretudo as cidades de Cavalcante, Arraias (hoje Tocantins) e Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu) e terras da Bahia, para onde viajavam de mula para vender polvilho e farinha de mandioca. Segundo Silva (2003), esses produtos eram disputados pela população, em razão do asseio com que eram preparados. Nessas idas às cidades, aproveitavam para comprar e trocar seus produtos por outros que não dispunham e/ou não fabricavam. Embora tenham passado por períodos de isolamento, os Kalungas sempre foram conhecidos onde vivem, como afirmam os moradores do Vão do Moleque. Nem sempre a denominação Kalunga é recrutada para indicá-los, mas outros nomes fazem referências a eles, como: o povo do sertão, do Vão, os molequeiros, os preto da chapada, os Kalungueiros.

se fundamenta numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum.

Logo, na perspectiva teórica de Barth (1969), que retoma os principais pressupostos weberianos, pouco importaria a associação com um quilombo ou com uma suposta cultura africana, já que o caráter contrastivo da identidade Kalunga é delimitado pelos seus critérios de pertencimento inscritos em sua organização social, delimitados pelos diacríticos manifestos e pelas normas de moralidade e excelência Kalunga. Em outras palavras, a cor negra não é a condição para o pertencimento, tampouco a origem africana, por isso, encontramos alguns poucos indivíduos de cor “branca” e muitos que negam sua origem africana sendo reconhecidos como Kalunga, já que apresentam os critérios étnicos reconhecidos.

A organização social, nessa perspectiva, encontra-se ligada aos processos de identificação étnica, e estes não derivam da psicologia dos indivíduos, não são por si só conscientes ou inconscientes, dependem da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” (BARTH, 1969). Por isso, quando falamos de reconhecimento quilombola entre os Kalungas, estamos falando de um momento histórico específico<sup>11</sup>, de abertura para as demandas identitárias observadas mundialmente. O que justifica a associação de outros atores a esses movimentos identitários, tais como o movimento negro/quilombola e representantes da academia, como no caso do envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi na conformação da etnogênese Kalunga.

Desse modo, mesmo que a cultura transpareça muito pouco sobre a dinâmica de conformação étnica, a dificuldade de compreensão

---

11 Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2002, com a entrada do governo Lula, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60.

desse fenômeno e as carências metodológicas de como empreender essa análise fazem com que, nos espaços de interação, os atributos culturais adquiram expressividade, tornando-se estereotipados e seletivos, não como reveladores de uma realidade subjetiva ou inefável, mas como seleção, como reivindicação pública que necessita ser validada no momento do contato. Esse equívoco justificaria a “etnicização” Kalunga, acima descrita como exigência ou requisito do reconhecimento pelo campo étnico-quilombola.

## As lacunas e falhas das teorias da etnicidade

A compreensão da organização social dos grupos étnicos nas acepções de Fredrik Barth (1969) se resume aos momentos de contato étnico, quando poderíamos, a partir da análise das representações coletivas, tidas como propriedades do processo social, apreender a organização do grupo. Isso porque, segundo Barth (1969), os indivíduos deixam visíveis aquelas características que eles consideram significantes no momento da interação. O consenso grupal a respeito de códigos e de valores, portanto, não se estenderia além das ocasiões específicas nas quais se interage com o “outro”. Em algumas interações concretas, os diacríticos, às vezes, acentuam-se, em outras, sua manutenção pode se mostrar “inconveniente”. Esta questão, a de saber o que é conveniente ou não e a quem cabe julgá-lo, é o problema capital das teorias da etnicidade, a que Barth (1969) não se ocupa em resolver.

Essa carência do postulado barthiniano leva a crer que os indivíduos calculam e racionalizam custos e benefícios a cada ação. Tal constatação contraria o postulado weberiano sobre a impossibilidade de encontrar um ator que oriente sua conduta exclusivamente por um cálculo racional de meios e fins, já que as expectativas, metas e motivações individuais se encontram coletivamente condicionadas (VILLAR, 2004). O objetivo que se almeja não seria consciente ao agente, como postula também Bourdieu (1989), que entende que as relações sociais seriam demasiadamente complexas, estruturadas de modo racional, mas opacas à percepção imediata. Logo, as

relações sociais teriam primazia sobre as consciências individuais, ainda que estas (as consciências) não possam ser reduzidas àquelas (às relações sociais).

Apesar dessa constatação, a compreensão da dinâmica incessante de conformação e de reestruturação identitária (étnica), sob a perspectiva interacionista de Barth (1969), enfatiza uma autonomia dos indivíduos frente às escolhas da vida. Tais escolhas seriam avaliadas, calculadas, maximizadas, sempre optando e escolhendo, negociando os custos e os benefícios de cada um de seus atos, sem se preocupar com os condicionamentos sociais ou estruturais. Nessa acepção, a sociedade estaria na mente dos indivíduos de forma concreta, na forma de objetivos, metas, valores, necessidades, expectativas, seria a própria organização social a causa da estrutura social.

Esse postulado do interacionismo simbólico demonstra que a preocupação dessa corrente teórica é com a análise do processo de socialização, entendido como uma negociação constante que não se limita ao vínculo social. As pessoas agiriam a partir do sentido que elas atribuem às situações, às outras pessoas e aos objetos, sendo a interação o processo de construção formador de ambientes entre as pessoas. O ator social seria um agente ativo da elaboração de esquemas interpretativos, análises e categorias que não seriam definitivas, nem apriorísticas. O significado dado pelo participante não seria um dado em si, mas seria, sim, negociado em função do evento, do contexto e da situação. Os contextos sociais pela perspectiva do interacionismo simbólico, não são estáticos, eles contêm sua história, seus valores, seus riscos e seus limites.

No entanto, tal gnosiologia quando transposta para a análise da conformação da identidade pela constituição das fronteiras étnicas, como proposto por Barth (1969), mostra-se limitada, se levarmos em consideração que o estabelecimento da identidade étnica se dá por meio da interpretação das impressões dos sinais diacríticos pelos agentes em interação. Isso quer dizer que, embora Barth (1969) aponte que a compreensão dos grupos étnicos deva ocorrer pela constituição de suas fronteiras, o que vai tornar a análise sociológica possível é

a compreensão de que as percepções e as impressões dos agentes têm um referente social que extrapola os momentos de contato com o “outro”, tendo significação enquanto existe como uma “representação coletiva”. Sendo que tal representação coletiva não é somente comum entre um determinado conjunto de pessoas, mas é também partilhado por elas de forma que tais percepções possam se tornar a base de um entendimento entre o grupo em suas relações sociais. Isso ocorre quando os sinais diacríticos étnicos formam as construções de senso comum ultrapassando a noção de idiossincrasias para tratá-las como parte da cultura do povo em questão (MITCHELL 1974, apud OLIVEIRA, 2003a).

Além do mais, o fato de a “etnicidade” ser negociada, conforme Barth (1969), não a impede de poder se voltar contra os agentes, justamente por serem esses regidos por uma “não consciência”, como postula Bourdieu (1989). Isso quer dizer que mesmo que haja consenso grupal a cerca dos códigos e valores, pode ser que exista a possibilidade de certos traços diacríticos que não beneficie o grupo se sedimentarem como requisitos do pertencimento grupal (VILLAR, 2004).

Oliveira (2003b), assim como Barth (1969), também concorda que existe uma manipulação consciente dos diacríticos, mas ele delimita essa manipulação para situações de ambiguidade. Em outras palavras, quando é possível ao indivíduo ou ao grupo certas alternativas para a “escolha” (de identidade étnicas) à base de critérios de “ganhos e perdas” (critérios de valor e não como mecanismos de aculturação) na situação de contato. Para Oliveira (2003b), a teoria dos jogos defendida por Barth (1969), que se apoia na ideia de que numa relação interétnica ambos os grupos tentam assegurar que o valor ganho seja sempre maior (ou pelo menos igual: jogo de soma zero) ao valor perdido, não consegue “transcender o plano empírico e questionar a estrutura da identificação étnica além de sua manifestação em tal ou qual sociedade ou situação de contato” (p. 129).

Desse modo, devemos considerar que a etnicidade é um processo ancorado em condições históricas concretas. E a investiga-

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

Em outras palavras, deve-se compreender a “função latente” da instituição, para além de seu conteúdo cultural, ou ainda, para além dos “níveis epidérmicos” da realidade, para assim, despir os fatos de sua aparência para serem revelados em toda a sua significação (OLIVEIRA, 2003a). Isso porque “tanto a cognição étnica (i.e., do “fato” étnico) quanto o comportamento interétnico (i.e. o que emerge das relações étnicas) são orientados para valores que frequentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes” (OLIVEIRA, 2003 a, p. 144), embora tais valores estejam contidos em ideologias (o que torna a análise sociológica possível) ao contrário do que propõe Mitchell (1974, *apud* OLIVEIRA, 2003a) e que Barth (1969) falha em considerar.

A partir da reflexão realizada, é preciso considerar que os grupos sociais estão imersos em um mesmo ambiente de competição que nem sempre são complementares, muitas vezes até se amparam em traços culturais emblemáticos diversos, e entre eles há desigualdades de poder impossíveis de serem ignorados caso se pretenda revelar como se fixam suas respectivas identidades. Por isso, a análise sobre etnicidade não pode se restringir apenas ao nível micro da interação, a saber, aos diacríticos e aos valores expressos durante a fricção étnica, deve contemplar também o nível macro da interação, como bem salienta Pacheco Oliveira (1999).

Para Oliveira (1999, p. 35), “o contexto inter-societário no qual se constituem os grupos étnicos” não é um contexto abstrato e genérico, mas, sim, um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado-nação. O território nessa situação seria a

dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas.

De fato, o território agrega a acepção de formação social e a produção coletiva do espaço, a partir dos quais se torna produto de práticas sociais e políticas e é constituído por um conjunto de regras e de códigos, de normas e de disposições instituídas pelo sistema de representação vigente no grupo, que dinamiza e fornece um status específico para a população que o habita como nas acepções de Correia de Andrade (1994) e Deleuze e Guatarri (1997). No entanto, a regulamentação desse território evoca articulações institucionais e políticas, acessando discursos e ideologias de vários setores, entre eles, o sociológico, o antropológico, o jurídico, o administrativo e o político. Nesse sentido, o governo e seus órgãos exercem um papel fundamental na orientação étnica desses grupos, não só como árbitros, mediadores e financiadores de políticas e de ações ou para a demarcação de terras, mas também como definidor de nexos e valores que orientam o reconhecimento étnico, a valorização étnica e cultural, a conscientização do valor da terra, da educação, da integração etc.

### Considerações finais

Se compreendermos que os agentes sociais são históricos, determinados socialmente, imersos em um universo social fora de seus controles, então, é preciso admitir que não existe uma unicidade do ser, constante no tempo e no espaço, capaz de garantir uma ordenação dos acontecimentos e de dar um sentido racional e consciente às ações individuais, como pressupõe a perspectiva interacionista presente na teoria de Barth (1969). As ações não seguem uma linearidade progressiva e de causalidade, que se concentre e dê sentido a todas as “escolhas” de uma pessoa, não há um todo coerente, coeso e atado por uma cadeia de interrelações. Tal construção é realizada *a posteriori* (pelo pesquisador ou pelo próprio indivíduo) por meio da observação das trajetórias individuais onde é possível a objetivação

do *habitus*<sup>12</sup>, que, por sua vez, se configura como resultado estável, mas não imutável do processo de interiorização social e de incorporação de identidade.

Nesse sentido, para compor o rol explicativo para os dados colhidos, adoto a postura de que a noção de identidade pode ser entendida, prévia e genericamente, como um tipo de mediação da relação entre indivíduo e sociedade. É uma construção que passa necessariamente pelas malhas da individualidade, é elaborada sempre na originalidade de trajetórias individuais, mas tem um sentido eminentemente social, ou seja, é mobilizada pelos indivíduos em suas relações sociais. É por meio de sua identidade que o indivíduo se apresenta ao mundo social, mas é também no processo de construção de sua identidade que a conformação social dos indivíduos se explicita.

Desse modo, proponho abandonar a gnosiologia do interacionismo simbólico adotado por Barth (1969), por este levar em consideração apenas o nível micro da interação, baseado no enquadre analítico das interações face a face, formulado por Goffman (1974), presente nos trabalhos microetnográficos de Erickson (1992), entre outros. Proponho uma gnosiologia que insira em seu arcabouço explicativo o nível macro da interação baseado no enquadre descritivo-analítico de descrição densa apresentado por Geertz (1989), ou de longa duração apresentado por Elias (1994). Isso porque tais análises procuram compreender de

---

12 Segundo Casanova (1995), a noção de *habitus* é introduzida na reflexão filosófica por Boécio e São Tomás de Aquino, na tradução latina do equivalente grego *hexis* de Aristóteles, utilizado para designar então características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. Para os escolásticos, a noção de *habitus* está associada à ideia de que as ações encerram uma intenção objetiva, que ultrapassa as intenções conscientes. Posteriormente, foi também utilizada por Émile Durkheim, no livro *A evolução Pedagógica* (1995), adquirindo sentido semelhante, mas bem mais explícito. Ou seja, Durkheim faz uso do conceito para designar um estado geral dos indivíduos, estado interior e profundo, que orienta suas ações de forma durável (DUBAR, 2000; BOURDIEU, 1983a; LAHIRE, 1999). Mas é com Marcel Mauss que a noção de *habitus*, ganha foros de instância sociológica e antropológica. A noção de *habitus* aparece também nas proposições de Weber (2001, p. 270) nos estudos de grupos étnicos. Ficou popular nos escritos de Bourdieu, que utiliza tal conceito para fundamentar sua teoria da Prática, como veremos.

maneira mais ampla e qualitativa o universo a ser pesquisado, sem perder de vista a complexidade das relações de poder.

O diálogo com autores da sociologia contemporânea, como Pierre Bourdieu (1989; 1983) e Norbert Elias (1994; 1997; 2002), seria bastante instrutivo nesse sentido. Tais autores, ao refletirem sobre as relações e as interações entre indivíduo e sociedade, podem contribuir para a compreensão da constituição da organização social Kalunga frente os constrangimentos e as possibilidades da estrutura social, relacionados ao embate étnico entre os “daqui” e os de “fora”, e às impressões que os Kalungas detêm sobre o curso do reconhecimento étnico.

Talvez, esteja nessa associação a explicação para a relação de interdependência entre a sociedade inclusiva e o contingente negro brasileiro, que desde o período colonial, influencia a auto-imagem e a auto-representação dos indivíduos Kalungas, constituindo disposições importantes de seu *habitus*, que podem ser percebidas, entre outros, pelo discurso do embranquecimento, presente ainda em vários indivíduos que se acham mais claros e por isso mais qualificados que os ditos “negros de verdade”.

Por outro lado, a reflexão sobre o poder simbólico, ou seja, de como o poder é constituído e desigualmente repartido entre os grupos sociais a partir das relações entre indivíduos e grupos, permitir-nos-ia compreender o jogo relacional entre os agentes sociais, tanto no que diz respeito à disputa entre os participantes no interior e no decorrer dos jogos quanto o que é prevalecente a partir da dinâmica social.

Essa reflexão poderia esclarecer a atual reiteração da afrodescendência (apesar das estratégias de embranquecimento adotadas no passado), pelo processo de etnicização. Afinal, a percepção de uma rede da qual estavam excluídos permitiu que, a partir dela, novas configurações fossem elaboradas.

Nessa perspectiva, ao se estudar a comunidade Kalunga deve-se vislumbrar que os diferentes *habitus* não existem em estado puro, mas enquanto síntese de outros *habitus* presentes nos indivíduos, como um resultado de suas pertenças a diversos grupos, ocorridas ao longo de

suas trajetórias de vida. O *habitus* da comunidade Kalunga seria construído enquanto síntese do *habitus* negro, rural, religioso e de camponato, entre outros, específico da construção histórico-social brasileira. Desse modo, entendendo que agregar aos indivíduos desse grupo uma identidade étnica una e íntegra, seria ignorar o próprio dever histórico.

O que há em comum nessas distintas perspectivas, no entanto, é a assertiva de que as distinções fornecem a base conceitual da etnicidade, vista como uma construção social de pertença, sendo a identidade étnica extremamente significativa para a construção das dualidades ou das diferenças sociais. No caso do ponto de vista interacionista de Barth (1969, 1974), praxiológico de Bourdieu (1989) e processual de Elias (1994), as controvérsias surgem sobre o relacionamento do sujeito com a estrutura social, ou seja, entre a relação dos seres-humanos e sua vida em sociedade. Essa “bifurcação de posturas”, como diz Oliveira (2003), são dimensões constitutivas da análise de tal fenômeno, “sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada”, muito menos as ciências sociais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. C. (1994) de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M. SOUZA, M. A. A. de, SILVEIRA, M. L. (org.). Território Globalização e Fragmentação. São Paulo, Hucitec, p. 213-220.

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

BARTH, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres: Allen & Unwin

BARTH, F. (1976), “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-, BARTH, F. (eds). “On the study of social change”. *American Anthropologist*, 69(6). p. 661-669.

BARTH, F. (1973), “Descent and marriage reconsidered”. In: J. Goody (ed.). *The character of kinship*. London: Cambridge University Press. p. 3-19.

BAIOCCHI, M. de N. (1999), *Kalunga: Povo da Terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos.

BAIOCCHI, M. de N. (2002), *Simpósio Kalunga: Políticas públicas/Projeto Kalunga Povo da Terra*. Reunião Anual da SBPC. Goiânia.

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

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

CÂNDIDO, A. (1997). *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo, 8ªed. Ed. 34.

CASANOVA, J. L. (1995). Uma avaliação conceptual do *habitus*. in: *Sociologia: Problemas e Práticas*, n. 18. Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Lisboa.

COHEN, A. (1969) *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London : Routledge and Kegan Paul.

CUNHA, M. C. da. (1985), *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.

CUNHA, M. C. da. (1992), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1997), *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 43. Rio de Janeiro: Editora 34.

DUBAR, Claude, (2000). *La socialisation*. Paris: Armand Colin.

ELIAS, N. (1994), *A Sociedade dos Indivíduos*. RJ: Zahar Editor.

ELIAS, N. (1997), *Os Alemães*. RJ: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, N. (2002), *Teoria Simbólica*. Oeiras: Ceuta. 2002.

ERICKSON, F. (1992) Ethnographic microanalysis of interaction. In: *The handbook of – qualitative research in education*. Nova York: Academic Press, pp. 201-224.

FREUD, S. (1996). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *Obras completas, ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago

GEERTZ, C. (1989), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GOFMAN, E. (1974) *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes.

LAHIRE, B. (1999). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu; dettes et critiques*. Paris: La Découvert.

MAUSS, Marcel, (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU & Edusp, 2 vol.

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

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

OLIVEIRA, R. C. de. (2003b), Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. v. 6, n. 2, Jul/Dez. p. 117-131.

SILVA, M. J. da. (2003) *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava 1719-1888*. Goiânia: Ed. Kelps.

SOVIK, L. (2007), “Cultura & Identidade: teorias do passado e perguntas para o futuro” in: NUSSBAUMER, G. M. (org.). *Teorias & Políticas da Cultura: visões multidisciplinares*. Salvador: Edufba.

WEBER, M. (1991). *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB.

WIEVIORKA, M. (2003), Diferencias culturales, racismo y democracia. In: Daniel Mato(org.) *Políticas de identidade y diferencias sociales em tiempos de globalizacion*. Caracas: FACES – UCV, pp. 17-32.

WOLF, E. (1966). Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies’. In Michael Banton (org). *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp.1-22. ASA Monographs. London: Tavistock.

#### **Fontes eletrônicas**

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 15 Mar 2007. Pré-publicação. doi: 10.1590/S0104-93132004000100006