

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia



Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Thais Alves Marinho

Goiânia, Março de 2008.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências
Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de
Goiás, como parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestre em Sociologia

Aluna: Thais Alves Marinho
Orientadora: Dr^a Joana A. Fernandes Silva

Goiânia, Março de 2008.

Ao Cícero, minha mais cativante
fonte de inspiração.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<u>CAPÍTULO 1 - 1 TRAJETÓRIA DOS NEGROS AO LONGO DA FORMAÇÃO HISTÓRICO BRASILEIRA: DE QUILOMBO À</u>	
<u>REMANESCENTES DE QUILOMBO.....</u>	<u>35</u>
<u>A OCUPAÇÃO DO VÃO DO MOLEQUE: CAPELA, TABOCA, CORRENTE, MAIADINHA E CURRIOLA.....</u>	<u>64</u>
<u>ETNOGRAFIA DOS KALUNGA: A VIDA DO MOLEQUEIRO.....</u>	<u>108</u>
1.A COMUNIDADE KALUNGA.....	110

ÍNDICE DE GRÁFICOS

THAIS ALVES MARINHO

“IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE ENTRE OS KALUNGA DO VÃO DO MOLEQUE”

**DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E APROVADA EM 17 DE MARÇO DE 2008,
PELA BANCA EXAMINADORA, CONSTITUÍDA PELOS (AS) PROFESSORES
(AS):**

Prof^ª Dr^a. Joana Aparecida Fernandes Silva
(Orientadora – FCHF/UFG)

Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts
(IESA/UFG)

Prof. Dr. Edson Silva de Farias
(ICC/SOL/UNB)

Prof. Dr. Sebastião Rios Correa Júnior
(Suplente – FCHF/UFG)

Agradecimentos

Agradeço aos moradores da comunidade Kalunga que não só proporcionaram a realização dessa dissertação, com depoimentos, relatos, contando “causos”, durante as “prosa”, como me acolheram carinhosamente me tratando como um membro da família, com uma enternecida prestatividade, sempre me guiaram, auxiliaram, compartilharam e aconselharam. À Dona Valeriana, Domingas, Ismael, Renivan e Ivan, Amiran e Zé, que acolheram a mim e meu filho, Cícero, em suas casas. Dividiram conosco alimento, teto, respeito, confiança e amor. Às amigas Marlene, Otília, Ducimar, Domingas, Renivan e Lina e ao amigo Rogério, que tornaram a minha estadia mais divertida e rica com seu grande senso de humor, perenes risadas e sinceros depoimentos. A todos que entrevistei especialmente Alaíde, João, Domingos, Abel, seu Bertolino, Dona Jeroma e Pedro, Nivaldo e Maria, Emídio e Ana, Elza, Jandira, Daniel, Guilherme, Florentino e Benícia que compartilharam comigo preciosas histórias. À Família de Joca da Costa Serafim (*in memorium*) que me acolheram e permitiram que eu participasse de seu velório dividindo esse momento tão difícil na vida de uma família. Às crianças pelas brincadeiras e carinho com Cícero, especialmente, Luan, Fabiana, Fabiele, Isabela e Angélica.

Agradeço minha orientadora Joana Aparecida Fernandes pela liberdade, orientação, encorajamento e amizade ao longo desse processo acadêmico. Agradeço à minha amiga Marjorie, que além de sempre proporcionar tantos momentos de alegria, diversão e amizade, sempre esteve presente para escutar e solucionar os inúmeros tropeços dessa empreitada. À querida amiga e grande socióloga Ana Júlia Nascimento pelas trocas de idéias, informações, livros, favores, alegrias, experiências únicas vividas durante viagens, trabalhos e aulas.

Agradeço a Maria Antônia Gomes, competente socióloga, mãe de minha grande amiga Bruna, pela caridosa atenção, carinho e prestatividade na revisão do trabalho. Às amigas Jakelline, Ana, Bruna e Marjorie pela amizade e companheirismo.

Agradeço a toda minha família, minha mãe Lucimar, pelo apoio, amor, amizade, interesse, diálogo e paciência, durante toda minha existência, inclusive durante as idas ao campo, ao meu pai Wilson e meu irmão Thiago, sempre dispostos a solucionar os problemas. Especial agradecimento ao Cícero, por ter dividido tão companheiramente comigo toda a experiência de viver na comunidade Kalunga e ser fonte de sonhos, desejos e tantas felicidades. Ao Gustavo, por ter me lembrado que o amor faz parte do sucesso.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás, especialmente ao professor Francisco Rabelo, à professora Martha Roverly e ao secretário do departamento Élder Pereira pela prestatividade, competência e encorajamento.

À Mari Baiocchi, Alex Ratts e Edson Farias que aceitaram dividir seus conhecimentos com o intuito de aperfeiçoar esse trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES que foi fundamental para conclusão deste trabalho, disponibilizando minha bolsa de estudos de abril de 2006 a março de 2008.

Resumo

A presente dissertação tem como proposta discutir a relação da territorialidade com a identidade, na Comunidade Remanescente de quilombo Kalunga localizada no nordeste de Goiás, buscando compreender as ressignificações identitárias ao longo de sua formação e a partir do reconhecimento dessas comunidades pela Constituição Federal Brasileira de 1988. A relação entre identidade e territorialidade ganha uma ênfase diferenciada a partir desse período, que culmina no processo que chamo de “eticização”, a atual estratégia de reprodução da comunidade. Para tanto, faço um estudo de caso da região do Vão do Moleque nos povoados de Maiadinha, Curriola, Capela e Taboca no Município de Cavalcante. O método de apreensão é etnográfico por meio de observação participativa, através da produção e reprodução da memória coletiva e visa compreender os vários aspectos da cultura Kalunga que contribuem para a compreensão da constituição de sua identidade e territorialidade.

Palavras-Chave: Comunidade Kalunga, identidade e territorialidade.

Abstract

The present study aims to discuss the relationship of territoriality with identity, in the marron remaining community Kalunga located in the northeast of Goiás, seeking to understand the identity's remeanings over their training and from the recognition of these communities by the Brazilian Federal Constitution of 1988. The relationship between identity and territoriality gained a different emphasis from that period on, culminating in the process of what I call "ethnicisation", the current strategy of reproduction of the community. Therefore, I perform a case study in the area of the Vão do Moleque, in the towns of Maiadinha, Curriola, Capela, and Taboca, located in the city of Cavalcante. The method is ethnographic through participatory observation and the production and reproduction of the collective memory and seeks to understand the various aspects of culture Kalunga that contribute to the understanding about the formation of their identity and territoriality.

Key-words: Kalunga Community, identity, territoriality.

Introdução

Essa pesquisa tem como objeto estudar as relações da identidade com a territorialidade na comunidade Remanescente de Quilombo Kalunga no norte de Goiás. Trata-se de um estudo de caso em quatro povoados da região de um total de 62, *Capela, Curriola, Maiadinha e Taboca* localizados no Vão do Moleque.

A comunidade Kalunga pode ser dividida em quatro agrupamentos principais: Ribeirão dos Bois, Vão¹ de Almas, Vão do Moleque e Engenho II, nos municípios de Monte Alegre, Teresina de Goiás e Cavalcante, respectivamente, sendo os dois últimos em Cavalcante.

A partir de visitas em festejos da região pude ter contato com alguns dos problemas e discussões recorrentes à comunidade. Aos poucos, observei que durante os festejos se fala muito em como antigamente é diferente. Os mais velhos “clamam” que no passado se dançava mais sussa e curraleira e que agora o povo bebia muito e ouvia apenas forró. Os jovens quando não iam embora, não queriam mais trabalhar na roça, ficam bebendo. Os mais velhos atribuem todos esses “males” à “rua” (zona urbana e cidades).

Apesar da hospitalidade e do bom humor sempre presentes entre os Kalunga, e da impressão de fartura que os festejos podem sugerir, outros problemas começaram a aparecer para mim. As pessoas sempre muito brincalhonas e bem humoradas, escondem atrás dos sorrisos marotos uma vida difícil marcada por lutas. Ali, não há abastecimento

¹ O termo “Vão” indica literalmente um vão entre os morros, serras e rios da região, ou seja, um pedaço de terra mais ou menos plano localizado entre os morros e serras às margens dos rios, constituindo um lugar perfeito para se esconder de colonizadores e manter uma agricultura de subsistência, além de ser possível várias rotas de fuga, seja pelo rio ou pelos morros. Assim, a região ficou conhecida como Vãos da Serra Geral, e algumas comunidades levam o nome de vão, como o Vão do Moleque no município de Cavalcante e o Vão de Almas no município de Teresina de Goiás.

de água, energia elétrica ou esgoto, as secas se intensificam e se prolongam com a falta de chuvas, cada vez menos freqüentes, as estradas são precárias e em alguns locais se quer existem, faltam pontes em diversos locais.

Médicos e hospitais somente nas cidades, que ficam a dias de mula e/ou andando, muitos contaram que já haviam transportado ou sido transportados quando “arruinavam” (ficavam doentes) em redes apoiadas nos ombros de parentes, por quilômetros. Mesmo nos locais onde têm estradas, a maioria em condições inapropriadas, na época das chuvas os rios transbordam, impossibilitando a passagem de carros. Embora em alguns povoados já houvesse escolas, frutos das recentes políticas afirmativas, muitas crianças e jovens têm que migrar para as cidades em busca de educação e trabalho.

As roças são prejudicadas por fatores climáticos e ainda têm que se apertarem entre as terras férteis restantes que não são cobiçadas e/ou já haviam sido tomadas por fazendeiros, grileiros e posseiros. No entanto, esse problema parece não ter mais as mesmas proporções que antes. A preocupação agora é com a urgência em sair a titulação das terras (e conseqüente indenização para os proprietários legítimos, inclusive Kalunga, para a desintrusão), agora garantidas por lei², e com o fato de tal título ser coletivo, o que impediria os Kalunga de decidirem o destino de suas próprias terras³.

Essa realidade, no entanto, é comum a diversas comunidades quilombolas espalhadas pelo país. Embora existam 2.228 comunidades remanescente de quilombos,

² A lei Estadual nº11.409/91 baseada em estudo feito pela equipe do Projeto Kalunga Povo da Terra foi adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e decretou inicialmente 241,3 mil hectares de terra da comunidade Kalunga como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O reconhecimento a nível Federal ocorreu a partir da inserção de políticas públicas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo, a partir de 2002, que teve a comunidade Kalunga como plano piloto para a regulamentação da terra, que agora seriam 253mil hectares. A certidão de reconhecimento foi publicada em diário oficial da União no dia 19 de abril de 2005, está em fase de georreferenciamento, mas ainda hoje não se concluiu.

³ A discussão sobre Terras de Uso Comum e seus impasses se dará no capítulo 1.

apenas 42 são reconhecidas e só 19 já foram tituladas⁴. Esses dados demonstram a dura realidade brasileira de desigualdade racial e social, resultado de anos de déficit de políticas públicas que proporcionasse a integração dos negros à sociedade e que garantisse seus direitos de acesso à cidadania, à educação e à saúde.

Depois da abolição da escravatura o governo brasileiro não implementou nenhuma política de integração dos negros e quilombolas ao processo de desenvolvimento do país e não lhes foi possibilitado nenhum meio de acesso à terra e à propriedade dos fatores de produção de modo a promover sua integração à sociedade nacional (MOURA, 1993). Esse fato contribuiu para que tais comunidades desenvolvessem ao longo da formação histórica brasileira, a partir da miscigenação com índios e brancos, características próprias de organização social, produtiva, religiosa e de ocupação da terra, além de outras formas de manifestações culturais que passaram a funcionar como símbolos característicos da etnicidade que passaram a comportar.

No entanto, a elaboração tardia de políticas que beneficiassem as comunidades remanescentes de quilombos criou uma série de problemas e deficiências em todas as esferas, de modo que a realidade dos Kalunga até os dias atuais é de: deficiências no sistema educacional, resultando em baixo nível de escolaridade e alto índice de analfabetismo; falta de documentação pessoal, dificuldades em obter aposentadoria, condições financeiras abaixo do nível da pobreza; debilidade da organização comunitária e despreparo das lideranças; pouca capacidade de organização política e desconhecimento das formas de acesso aos programas governamentais; êxodo dos remanescentes de quilombo para as cidades; baixo aproveitamento das matérias-primas locais e dos recursos nativos; produtividade limitada das atividades econômicas, restrita à agricultura de subsistência, falta de acesso à economia de mercado; situação fundiária

⁴ Fonte: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA) da Universidade de Brasília, 2005.

não regularizada, marcada pela necessidade de titulação e desintrução de fazendeiros e grileiros; precário serviço de infra-estrutura social básica, como energia elétrica, transporte, estradas, comunicações, saneamento básico; desconhecimento das doenças prevalentes na população negra, acompanhada pela precariedade dos serviços de saúde, principalmente de saúde preventiva, tais como nutrição, saúde bucal, etc.

1. O problema de pesquisa e a Pesquisa de Campo

O contato com a comunidade Kalunga levou-me a trabalhar com alguns problemas de pesquisa⁵ relacionados com os Kalunga, inclusive o projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFG ao qual resulta essa dissertação.

O foco da pesquisa é estudar a relação da territorialidade com a identidade, na Comunidade Remanescente de Quilombo Kalunga, buscando compreender as transformações dos seus meios de vida propiciadas pela expansão capitalista, a partir do reconhecimento dessas comunidades pela Constituição Brasileira de 1988, mais precisamente a partir da entrada das comunidades remanescentes de Quilombo na Agenda do Governo em 2002.

A hipótese é que a relação entre identidade e territorialidade ganha uma ênfase diferenciada a partir do reconhecimento constitucional, consolidada, de vez, pela criação de uma secretaria com funções de ministério, específica para a demanda racial, que é a SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial). A partir do reconhecimento e visibilidade que a comunidade adquiriu, diversas políticas (e ‘olhares’) foram implementadas nessas comunidades e passaram a interferir na

⁵ Que resultou na monografia da Especialização *Lato Sensus* em Políticas Públicas na Universidade Federal de Goiás, intitulada “Avaliação de Políticas Públicas para a comunidade Kalunga” de 2004.

organização social, e conseqüentemente na dinâmica cultural e identitária dessas comunidades.

Para testar esta hipótese, utilizei-me da observação participante, entrevistas formais e informais, que seguiam um roteiro de entrevistas, pré-elaborado e pré-testado, além da História Oral, buscando compreender os vários aspectos da cultura Kalunga que contribuem para a compreensão da constituição de sua identidade e territorialidade, ou seja, os aspectos que encetam seu *habitus*⁶. Investiguei as relações entre parentesco, sociabilidade, origem, mitos⁷, História e território, a partir da memória coletiva do grupo e da dinâmica atual, a fim de produzir um material etnográfico sobre a região pesquisada.

Não demorou muito para perceber que a trajetória Kalunga, bem como o próprio campo referente às comunidades remanescentes de quilombo⁸, que chamarei aqui de

⁶ O *habitus* é o resultado de um trabalho de inculcação por meio da prática em que o agente social interioriza de modo sistemático e coerente as estruturas das relações de poder, a partir do lugar e da posição que ocupa nessa estrutura, esse indivíduo exterioriza essa estrutura apreendida por meio de práticas, que por sua vez, é uma relação dialética entre a estrutura interiorizada pela história do grupo ou da classe social e a estrutura social presente. São estruturas (disposições interiorizadas duráveis) e são estruturantes (geradores de práticas e representações). Engendram e são engendradas pela lógica do campo social, de modo que somos os vetores de uma estrutura estruturada que se transforma em estrutura estruturante. O *habitus*, é portanto, o produto da experiência biográfica individual, da experiência histórica coletiva e da interação entre essas experiências. (BOURDIEU, 1989)

⁷ Os mitos estão profundamente entranhados no modo de sentir e pensar da comunidade Kalunga, como já diria Chauí (1995). A memória social porta o sentido de existência contemporânea e que conduz o sentido de continuidade histórica da comunidade Kalunga. Compreendendo “memória social” como todo conhecimento do passado partilhado por um grupo e por ele validado como conhecimento verdadeiro ou passível de ser transacionado, remeta-se ele a um passado presumidamente testemunhado (expresso seja por um registro físico fixado, seja por um relato transmitido) ou a um momento fundacional (da origem das coisas). Essa formulação acolhe tanto a memória mítica quanto a memória histórica, em uma tentativa de superar os conflitos sobre mito e história, levando em consideração o pressuposto de Sahlins (1990) que defende que as pessoas de determinada cultura também “representam” suas interpretações do passado no presente em que vivem, sendo que estas interpretações podem comportar certa compreensão e vivência de sua história atravessada ou não por determinados mitos daquela cultura e suas concepções de tempo e espaço.

⁸ A categoria "comunidade" precisa ser problematizada nesses estudos. Merece ser relativizada a afirmação de que as "comunidades negras" vivem coletivamente e que seus membros socializam seus espaços cotidianos. Se a comunidade é percebida como experiência de igualdade, idéia manipulada com objetivos políticos, fatos empíricos atestam que essa experiência é uma ficção. Afinal, a "comunidade" não é imune à organização de uma sociedade dividida em classes, marcada por interesses antagônicos e contradições. Em última análise, o movimento produzido por essas contradições homogeneiza todos os expropriados, como os antagoniza com os proprietários dos meios de produção.

sub-campo ou campo étnico-quilombola,⁹ eram muito mais complexos e desafiantes do que minha racionalidade científica permitia até então.

Os dados colhidos indicaram que a hipótese, de certa forma se confirma, de fato há uma ênfase diferenciada na relação entre identidade e territorialidade ocasionadas pelo reconhecimento e implementação de políticas públicas a partir da década de 1980, que interferiram na dinâmica identitária e cultural. Ficou claro que o esforço coletivo desse povo pelo reconhecimento oficial tem como motivação maior resolver os conflitos fundiários em que a comunidade sempre esteve envolvida, mesmo antes do reconhecimento pela constituição, e não o desejo de se afirmar como continuidade histórica e cultural, como é interpretado por alguns o termo “remanescente de quilombo”.

A ênfase diferenciada está na forma de incorporação pelos indivíduos Kalunga da estrutura produzida pelo novo arcabouço jurídico/sociológico, que constitui um *habitus*, e na exteriorização ou objetivação desse *habitus* pela comunidade, que integra o campo étnico-quilombola, inaugurado pelo artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988, que enfatiza elementos como etnia, raça, identidade e território. Considerando os indivíduos Kalunga como agentes, que atuam e são dotados de um senso prático de classificações de percepções, que são produto de uma estrutura profunda, que incorporaram um *habitus* gerador historicamente localizado, mas que varia no tempo e no espaço, e que condiciona as aquisições mais novas pelas mais antigas, podemos

⁹ Nas concepções de Bourdieu (1989) campo é um espaço onde os objetos sociais compartilhados são disputados por agentes investidos de saber específico, títulos, privilégios, esforços, que permitem acesso aos vários lugares em seu interior, bem como aos diferentes jogos de conflito. Os campos com autonomia têm a capacidade de traduzir em linguagem própria os problemas relativos às classes sociais, bem como os frutos e lucros obtidos coletivamente são distribuídos pelas posições, mesmo que de forma diferenciada. O campo étnico-racial compreende as instâncias de poder responsáveis pelas demandas étnicas (quilombolas e indígenas), pelas ações afirmativas, pelas políticas de erradicação de pobreza e de desigualdades sociais e raciais, o movimento negro, movimento indígena, movimento agrário, as comunidades quilombolas e indígenas, e outros grupos da sociedade civil que exercem poder dentro do campo como a mídia e a academia. O campo pode ser subdividido em subcampos: campo étnico-quilombola, campo étnico-indígena... e interage com outros campos o cultural, o político, o econômico, etc.

analisar a ação e percepção do indivíduo Kalunga pela liberdade propiciada pela lógica do campo e da situação que nele ocupam.

2. Comunidades Remanescentes de Quilombo

A utilização do termo remanescente é certamente uma tentativa de tornar essas comunidades negras nomeáveis, adjetivando-as para que se fizessem visíveis e aceitáveis. Tal fórmula funciona como solução classificatória por meio da qual se admite a presencialidade do estado de negro/escravo nos atuais quilombolas. O termo quilombo é sem dúvida o elemento mais importante na “alquimia semântica” formada pela adição do termo “remanescente” (ARRUTI, 2006, p. 70).

As diversas interpretações, leituras e metaforizações desse termo promoveram e ainda promovem discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre a comunidade. Turistas, estudiosos, políticos, jornalistas, fotógrafos, entre outros passaram a visitar a comunidade e imputar-lhe seus anseios. Inspirados pelo conceito de quilombos à época da escravidão, muitos esperam encontrar comunidades atualizadas dos antigos quilombos, presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, misticismos, geralmente relacionados à cultura africana, associando tais comunidades a um símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra.

Essas pressões, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática de identidade fosse adotada, onde a aparente conservação da cultura de origem daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltariam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer, que quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de

quilombo, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles terão (ARRUTI, 2006). Daí, existir um alto grau de performatividade essencialista entre essas comunidades, e diversas críticas sobre uma descendência verdadeira de comunidades remanescentes de quilombo, como ocorre no caso da tese de Neto (2006), que insiste na idéia de que não existe comprovação histórico/biológica/cultural de que a comunidade Kalunga seja de fato descendente de negros que formavam um quilombo de mesmo nome.

A atual legislação por meio do Decreto 4887¹⁰ que regulamenta tais questões considera os “remanescentes de quilombo” os grupos étnicos raciais, que se identificam como tais, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta e à opressão histórica sofrida. Adotando a auto-atribuição como critério primordial de reconhecimento.

Essa nova conceituação de remanescentes de quilombos, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e perde de vez o viés culturalista de outras conceituações¹¹, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica, o da comprovação histórica.

¹⁰ O Decreto 4887 é de 20 de novembro de 2003 e tem como intuito de regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. O texto completo encontra-se em anexo.

¹¹ No ano de 1990 a Fundação Cultural Palmares criou a seguinte conceituação: “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (revista IstoÉ, 20/06/90, p. 34). Podemos perceber que a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico predomina. Logo, o abismo entre a noção tomada em seu aspecto de patrimônio histórico e as demandas apresentadas pelos grupos atuais se tornou insustentável. Em 1994, a FCP oficializou outra proposta, muito divergente da anterior: comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos [que] vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA, 1994). A conceituação de Moura (*op.cit*) comporta ao mesmo tempo um teor substancialista e idealizado com um teor pragmático de identidade, respondendo apenas à necessidade de conciliar as demandas dos agrupamentos negros e o ideário político do movimento social. Mas mesmo assim, ainda apresentando uma visão mais tradicional no teor de suas concepções, sem abdicar a “afinidade eletiva” com a cultura, converte de reminiscência histórica em afirmação étnica.

3. **Etnia e “Etnicização”:** uma nova estratégia de conservação do Campo étnico-racial-quilombola.

A investigação não se configurou em uma tentativa de comprovação da legitimidade da comunidade Kalunga enquanto remanescente de quilombo, já que esta já é reconhecida pelos devidos órgãos estatais de acordo com a atual legislação. A reconstituição histórica feita a partir de fontes bibliográficas, História Oral e pesquisas documentais no Fórum, Cartórios e Casa Paroquial de Cavalcante, têm o intuito de compreender as trajetórias e o *habitus* Kalunga, que são disposições duradouras para certas percepções e práticas que acabam por se tornar parte do sentido de identidade, constituídos por meio da estrutura histórico-brasileira, possibilitando a compreensão do processo que culminou na “eticização” da comunidade Kalunga.

Assim, a ênfase diferenciada estaria relacionada com a “eticização”¹² da comunidade que deu início ao processo de homogeneização de identificação com o ícone quilombola e com a denominação Kalunga. Tal processo de etnicização, no entanto, não refere-se à criação ou estabelecimento de uma etnia, pois a consolidada reflexão sobre etnicidade centrada principalmente em Frederik Barth (1976, 1967 1973), considera os grupos étnicos como um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão.

Esse sistema organizacional marcado pelo contato já existia na comunidade antes do reconhecimento pela Constituição Brasileira de 1988, dessa forma, a comunidade se constituía enquanto uma etnia mesmo antes do advento jurídico.

Embora o termo Kalunga não fosse empregado pelos indivíduos da comunidade para se auto-identificarem, ele era empregado pelos “outros”, pelos que não pertenciam

¹² Essa tese será apresentada ao longo da dissertação.

à comunidade, para identificá-los. Segundo Silva (2003) e depoimentos colhidos durante a pesquisa de campo, o termo Kalungueiro era utilizado de forma “jocosa” no passado para indicar os moradores da atual comunidade Kalunga, que outrora eram identificados como moradores do “sertão”, “da chapada”, dos “vãos”.

Além disso, mesmo antes do reconhecimento, os Kalunga sabiam identificar quem eram os intrusos (grileiros, posseiros, fazendeiros, garimpeiros, comerciantes, biscates) e quem pertencia àquelas terras, independente da crença em uma origem comum.

Assim, o que o reconhecimento inaugura é uma nova estratégia de conservação do subcampo étnico quilombola, já dado. Tal campo é caracterizado pelas relações de força resultantes das lutas internas, pelas estratégias em uso e por pressões externas (BOURDIEU, 1989). A estrutura do campo é dada pelas relações de força entre os agentes (indivíduos e grupos) e as instituições que lutam pela hegemonia no interior do campo, isto é, o monopólio da autoridade que outorga o poder de ditar as regras, de repartir o capital específico de cada campo, no caso da comunidade Kalunga, é o Governo Federal com seus respectivos órgãos responsáveis (SEPPIR, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, Fundação Cultural Palmares- FCP...).

O subcampo étnico-quilombola, como outros campos, vive o conflito entre os agentes que o dominam e os demais, entre os agentes que monopolizam o capital específico do campo, pela via da violência simbólica (autoridade) contra os agentes com pretensão à dominação (BOURDIEU, 1989). Assim os agentes e instituições dominantes tendem a inculcar a cultura dominante, de modo a reproduzir o *habitus*, as desigualdades sociais nas maneiras de falar, de trabalhar, de julgar, legitimando inconscientemente a reprodução. A família, a escola, o meio não só reproduzem o

habitus, como o legitimam inconscientemente. Assim, a vida social Kalunga é governada pelos interesses do campo, mas no âmago do próprio sistema.

Tal interesse está ligado à própria existência do campo (sobrevivência) e às diversas formas de capital, ou seja, aos recursos úteis na determinação e na reprodução das posições sociais (*op. cit*), que no caso desse campo, são determinados pelas discussões acerca do artigo 68 da CFB, seus impasses e possibilidades sobre o reconhecimento e garantia de seus direitos, que envolvem a transição de Terras de Preto para comunidades remanescentes de quilombo, a regulamentação do território com a titulação definitiva das terras e as linhas¹³ seguidas pelas políticas propostas e implementadas na comunidade.

Esse tipo de articulação é utilizado como estratégia de conservação pelos líderes da comunidade Kalunga, que emergiram a partir do envolvimento da Antropóloga Mari Baiocchi na comunidade com o Projeto Kalunga: Povo da Terra, em 1982. Tais líderes tiveram participação na consolidação e continuidade da comunidade como remanescente de quilombo, acompanhando as tendências do novo arcabouço jurídico e continuam atuando na sua conservação, procurando sempre enfatizar o teor étnico de suas representações sociais para os outros membros do grupo e para “os outros”.

4. Pressupostos Teórico-metodológicos

Nas acepções sobre etnicidade de Frederik Barth (1967, 1976, 1973), ele destaca que a análise sobre etnicidade em um grupo deve ser gerativa não deve se limitar a explorar a conservação ou a persistência dos grupos étnicos, muito menos as narrativas

¹³ Via de regra, tais políticas tendem a seguir dois caminhos um de cunho culturalista e outro pragmático. As políticas de cunho culturalista pregam uma total preservação dos sinais diacríticos da comunidade

de origem, mas tem que procurar esclarecer a dinâmica incessante de conformação e reestruturação do mesmo.

A dinâmica incessante de conformação e reestruturação sob a perspectiva interacionista de Barth enfatiza uma autonomia dos indivíduos frente às escolhas da vida. Tais escolhas seriam avaliadas, calculadas, maximizadas, sempre optando e escolhendo, negociando os custos e benefícios de cada um de seus atos, sem se preocupar com os condicionamentos sociais ou estruturais. Dessa forma, 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.

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

A teoria da etnicidade não pode se basear somente a partir da constituição das fronteiras étnicas, como propõe Barth, devemos levar 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 aponte que a compreensão dos grupos étnicos deve se dar pela constituição de suas

fronteiras o que vai tornar a análise sociológica possível é a compreensão de que as percepções e impressões dos agentes têm um referente social, tendo significação enquanto existe como uma “representação coletiva”, que não é somente comum entre um determinado conjunto de pessoas, mas é também partilhado por elas de forma que tais percepções possam se tornar a base de um entendimento entre o grupo em suas relações sociais, ou seja, quando os sinais diacríticos étnicos formam as construções de senso comum ultrapassando a noção de idiosincrasias para tratá-las como parte da cultura do povo em questão (MITCHEL, apud: OLIVEIRA, 2003 a).

No entanto, devemos considerar que a etnicidade é um processo ancorado em condições históricas concretas, a investigação sobre a identidade étnica (ou etnicidade) deve contemplar o processo de “institucionalização” dos limites étnicos. Já que para Cardoso de Oliveira (2003 b) 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 (R. C. OLIVEIRA, 2003 a). 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” embora tais valores estejam contidos em ideologias (o que torna a análise sociológica possível) (*op. cit.*, p. 144) ao contrário do que propõe Mitchel e que Barth falha em considerar.

Isso quer dizer 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 ignoradas caso se pretenda revelar como se fixam suas respectivas identidades, ou seja, a análise deve contemplar também o nível macro¹⁴ da interação.

Para Pacheco 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, assim o território deve ser tomado como a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas nesse contexto.

Assim, quando falamos de uma identidade étnica quilombola não podemos dissociar esses grupos étnicos da idéia de territorialidade. O próprio Pacheco de Oliveira propõe que a justa análise dos grupos étnicos (quilombolas ou não) deve agregar ao conceito de etnicidade, o conceito de territorialização.

Logo, os grupos étnicos devem ser vistos como uma forma de organização social, cujo aspecto fundamental seria a já clássica característica da atribuição étnica, identidade étnica categorizada por si mesmo e pelos outros, um tipo de organização baseado na auto-atribuição dos indivíduos à categorias étnicas.

Para os Kalunga a terra tem uma importância fundamental, não só de sobrevivência, como também a respeito da constituição da identidade desse povo. O território é aqui compreendido segundo as acepções de Correia de Andrade (1994), que conceitua o território a partir da forma de apropriação de um determinado espaço, por um

¹⁴ O interacionismo simbólico adotado por Barth parece levar em consideração apenas o nível micro da interação, baseado no enquadre analítico das interações face a face, formulado por Goffman (1974), nos trabalhos microetnográficos de Erickson (1971), entre outros, não levando em consideração o nível macro da interação baseado no enquadre descritivo-analítico de descrição densa apresentado por Geertz (1989) que procura compreender de maneira mais ampla e qualitativa, o universo a ser pesquisado, sem perder de vista a complexidade das relações de poder.

grupo social – que o transforma pelo uso que lhe destina, e imprime identidades dessa mesma comunidade. È o uso do território e não o território, em si mesmo, que faz dele objeto de análise social, o território em questão é o território usado (SANTOS, 2002).

No caso dos Kalunga, como em outras comunidades quilombolas, o território pode ser entendido como uma área demarcada por uma coletividade onde exerce o seu poder. A territorialidade reflete o multidimensionamento do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral. Os homens vivem ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivas. O que faz com que o território passe a constituir uma identidade, não em si mesma, mas na coletividade que nele vive e produz. A exemplo dessa dinâmica em comunidades quilombolas podemos citar¹⁵, o Quilombo Praia Grande em Iporanga - São Paulo, que devido a um processo de territorialização construiu uma territorialidade profundamente ligada ao lugar que habita, sendo a identidade do grupo e a terra entrelaçadas de tal forma que ela (a terra) passa a ser num determinado momento uma extensão do grupo familiar, como no caso Kalunga; ou o quilombo Brotas em Itatiba –SP, onde a identidade foi construída tendo como elemento intermediário a religião que possibilitou a elaboração de uma identificação da comunidade com seu território.

Isso quer dizer que o território não deve ser visto apenas na dimensão do espaço físico, que abriga comunidades, mas deve resgatar fatos, histórias e práticas do cotidiano de tais comunidades.

A terra deixa de ser terra e tende a tornar-se simples solo ou suporte da territorialização e dos conteúdos sociais, um processo composto de significações elaboradas pelas práticas humanas. O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos que o “territorializa”, um produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. A territorialização é o ato do ritmo

¹⁵ Ver: GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. Cultura, Território e Etnodesenvolvimento: A Política Pública de Desenvolvimento das Comunidades Remanescentes de quilombo no Estado de São Paulo. Anais do III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira, 11 a 15 de novembro de 2005, retirado de: <http://www2.fct.unesp.br/agraria/Trabalhos/Artigos/Rose%20Leine%20Bertaco%20Giacomini.pdf> em 25 de julho de 2007 às 16:00.

tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. [...] O território não só assegura e regula a coexistência dos membros de uma mesma espécie, separando-os, mas torna possível a coexistência de um máximo de espécies diferentes num mesmo meio, especializando-os. Ao mesmo tempo em que membros de uma espécie compõem personagens rítmicos e que as espécies diversas compõem paisagens melódicas, as paisagens vão sendo povoados por personagens e estes vão pertencendo à paisagem (DELEUZE & GUATARRI, p. 128, 1997)

Como prática social o território é um campo que se constitui em simultaneidade à identidade coletiva dos moradores, que se expressam por meio de sua cultura e das possibilidades de sua condição socioeconômica. Somando-se esse conjunto de elementos temos um conjunto de variáveis que sinalizam um *habitus* comum, que está contido no território na mesma medida que este o contém. O *habitus* comum produto da territorialidade, estrutura as relações culturais em um território que assenta a identidade social do grupo.

O espaço da territorialidade como suporte da identidade comporta duas dimensões: a aceção de formação social e a produção coletiva do espaço. A partir dessas dimensões o território da comunidade Kalunga se torna produto de práticas sociais e políticas e é constituído por um conjunto de regras e códigos, normas e disposições instituídas pelo sistema de representação vigente no grupo, que dinamiza e fornece um status específico para a população que o habita.

No entanto, a meu ver existe uma terceira dimensão que interfere no suporte da identidade pela territorialidade, essa terceira dimensão refere-se a variáveis exógenas à comunidade e diz respeito às articulações institucionais e discursos elaborados 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 não só de árbitro como também de mediador de políticas, não só para a demarcação de terras, mas também para o reconhecimento étnico, para a valorização étnica e cultural, para a conscientização

do valor da terra, da cultura, da identidade Kalunga, e ainda políticas de educação, de saúde e de integração, fatores que possibilitam maior coesão do grupo enquanto comunidade.

Nessa perspectiva, a falta de implementação de políticas públicas que caracterizou a primeira parte da história dos negros após a abolição, bem como o *habitus* vivido pelos negros desde sua chegada ao Brasil, têm interferência direta na formação da identidade étnica dos remanescentes de quilombos, entre outros fatores.

Por essas razões a pesquisa não se configura apenas como uma reflexão sobre etnicidade, ou seja, que enfatiza a análise apenas da organização social (via fronteiras interétnicas), em detrimento da estrutura social¹⁶. Pois compreendo que os agentes sociais são históricos, determinados socialmente, imersos em um universo social fora de nossos controles, não existindo uma unicidade do ser, constante no tempo e espaço, capaz de garantir uma ordenação dos acontecimentos e de dar um sentido racional e consciente às ações individuais. 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 inter-relações, 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*, que se configura como resultado estável, mas não imutável do processo de interiorização social e de incorporação de identidade. No entanto, reitero algumas concepções das teorias da etnicidade propiciadas pelo diálogo com antropólogos brasileiros sobre o tema, tais como: Roberto Cardoso de Oliveira (2003 a, 2003b), Pacheco de Oliveira (1999), Manuela Carneiro da Cunha (1985, 1992), a fim de adaptar as teorias da etnicidade para uma leitura mais completa sobre a realidade dos remanescentes de quilombos.

¹⁶ Entendendo a estrutura social como o sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções do indivíduo, enquanto que a organização social seria o resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações.

Nesse sentido, para compor o rol explicativo para os dados colhidos adotei 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 (BOURDIEU, 1989). 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.

As trajetórias individuais unidas a todos os outros traços dos grupos sociais, definem trajetórias comuns, feixes de percursos muito semelhantes, ou afinal, uma ‘trajetória’, que seria a objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes na estrutura social, no sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta, historicamente construído, que limitam as opções do indivíduo (BOURDIEU, 1989). Assim, “toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do *habitus* e reconstitui a série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos” (BOURDIEU, 1996, p.34).

A perspectiva da praxiologia defende que o grupo social deixa visível os aspectos de dinamicidade e permanência de sua ação, incorporando os elementos constituintes da realidade social e, a seu modo, exterioriza os conteúdos simbólicos interiorizados, compartilhando os traços de uma cultura comum que pode ser examinada por meio do conceito de *habitus*.

O dilema metodológico proposto, ou seja, o de realizar uma investigação em um grupo étnico a partir tanto da organização social quanto da estrutura social, explorando

os níveis micro e macro do objeto, pode ser feito por meio de uma investigação sobre o *habitus* da comunidade em questão, já que este, ao contrário do conteúdo cultural que se modifica no tempo e varia de acordo com ajustamentos ecológicos, como nos diz Barth, é composto de disposições duradouras para certas percepções e práticas que acabam por se tornar parte do sentido de identidade individual, e obedece ao princípio de não-consciência de Bourdieu. A noção de *habitus* que já fora proposto por Weber nos estudos de grupos étnicos e que Bourdieu também utiliza para fundamentar sua teoria da prática, permite diferenciar expressões culturais superficiais daquelas estruturais e profundas, de forma que, enquanto estruturas profundas do *habitus* fornecem a base para o reconhecimento da identidade, essas estruturas produzem uma grande variedade de expressões culturais de superfície, que variam de acordo com o contexto e estratégias escolhidas pelo grupo étnico.

Assim, a investigação sobre o *habitus* Kalunga se deu pela investigação e análise de trajetórias dos Kalunga, adotando um método estruturalista, mas que também parte de certo construtivismo fenomenológico, presentes nos pressupostos de Bourdieu. Busquei compreender o sistema completo de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam, é na interação entre os agentes e as instituições que podemos encontrar uma estrutura histórica que se impõe sobre os pensamentos e as ações (BOURDIEU, 1989).

As dimensões do *habitus*: *ethos*, *eidos* e *hexis*, de acordo com Bourdieu (1983), não podem ser vistas como instâncias separadas. O *ethos* é a dimensão ética que designa um conjunto sistemático de princípios práticos, não necessariamente conscientes, podendo ser considerado como uma ética prática. Opõe-se à ética que é constituída por um sistema coerente de princípios explicativos. Por conseguinte, o *habitus* desperta, nos agentes, a necessidade de respeitar as normas e valores sociais, o que lhes possibilita uma convivência adequada às exigências da sociedade. O *eidos* é a

dimensão que corresponde a um sistema de esquemas lógicos e cognitivos de classificação dos objetos do mundo social, portanto, leva o *habitus* a traduzir-se em estilos de vida, julgamentos morais e estéticos.

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

Na interação com os diferentes espaços sociais, o *habitus* pode ser apreendido sob a forma de capitais (lingüístico, corporal, material, social e outros). Por exemplo, falar de acordo com as normas hegemônicas, ter um corpo adequado aos padrões estéticos mais valorizados, são capitais que materializam os esquemas de determinados *habitus*, assegurando uma inserção social diferenciada aos agentes que os detêm.

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. Assim, o *habitus* da comunidade Kalunga, como demonstrado neste trabalho, é construído enquanto síntese do *habitus* negro, rural, religioso e de campesinato específico da construção histórico-social brasileira.

O presente trabalho é um estudo de caso nas regiões da Maiadinha, Taboca, Capela e Curriola, todas no *Vão do Moleque* no município de Cavalcante, somando 122 residências, 30 delas foram visitadas, onde realizei, além da observação participante, entrevistas formais e informais, que seguiam um roteiro de entrevistas, pré-elaborado e pré-testado e História Oral. A região do Vão do Moleque foi escolhida pela

conveniência da existência de estradas, mesmo que precárias, o que facilita o acesso e também por tratar-se de uma região populosa, mas distante das cidades vizinhas. O acesso ao Vão do Moleque é feito por uma estrada de terra em condições ruins e fica cerca de 150 km de Cavalcante de carro. Outro fator determinante para a escolha da localidade é que muitas políticas públicas já começaram a ser implementadas nessa região como a instalação da rede elétrica, a construção de escolas, construção de casas, entre outros.

As observações foram registradas no diário de campo, algumas delas transcritas de gravações feitas durante as entrevistas; essa técnica, a de gravar, foi logo abandonada, uma vez que interferia na participação dos atores, e assim a maioria das entrevistas foram reconstituídas com base nos registros da minha memória. Algumas vezes fiz anotações durante as entrevistas que auxiliaram nos registros posteriores, mas essa prática também interferia na participação do entrevistado, que logo desconfiava das minhas intenções ao anotar o que era dito, essa técnica também foi abandonada enquanto método.

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

A escolha das residências não seguiu nenhum critério de amostragem, e meu pouco conhecimento das inúmeras trilhas da região e da distribuição das residências dificultaram o acesso, assim escolhi como critério de escolha das mesmas o método bola de neve, assim que encontrava uma residência pedia referência sobre a mais

próxima, que não estivesse com mais de dois km de distância, uma vez que o trajeto é feito a pé, e eu carregava meu filho de dois anos, mantimentos, roupas e água e ainda teria que retornar ao ponto de partida.

O contato com as famílias das outras residências, bem com moradores pertencentes à outros povoados do sítio, ocorreu na cidade de Cavalcante, onde alguns também possuem residência, ou no Festejo de Nossa Senhora do Livramento e na ocasião do Velório de Joca da Costa Serafim e/ou quando estes estavam de passagem pelas residências visitadas. Esses eventos ocorreram durante a pesquisa de Campo que contou com cinco viagens ao Vão do Moleque, de duração variável, a mais longa durou 32 dias consecutivos, somando 90 dias de convivência ao todo com a comunidade, outras inúmeras viagens foram empreendidas à Cavalcante para a pesquisa documental. Em momentos anteriores, pude conhecer diversos outros povoados pertencentes ao Sítio, mas o contato se deu sob outras bases que não a de pesquisadora, incluindo os povoados de Areia, Boa Sorte, Prata, Corrente, Engenho II, Vão de Almas, Sucuri, Fazenda Ema e Mochila, entre outros.

Como o objetivo do trabalho é um estudo qualitativo, o método utilizado de escolha das residências não interfere nos resultados da pesquisa, já que não se pretende quantificar nenhum dado colhido.

A reconstituição histórica exigiu uma pesquisa das fontes documentais no Fórum de Cavalcante e uma pesquisa bibliográfica minuciosa que inclui documentos históricos do século XVIII, que estão no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no Rio de Janeiro e no Acervo Histórico de Goiás. Essa parte da pesquisa exigiu bastante sensibilidade na conexão entre dados esparsos, aparentemente desconectados, que quando transposta para a pesquisa de campo confere ao pesquisador maior segurança na utilização de história oral e melhor aproveitamento dos dados obtidos.

A leitura da maioria desses documentos, no entanto, revela um silêncio em relação à população negra e indígena, demonstrando a situação periférica que se encontrava essa população. O vazio de informações é rompido somente por ligeiras e curtas referências a escravos e quilombos, para ressaltar ou ilustrar fatos de interesse dos brancos.

Metodologicamente, tanto a coleta de dados quanto a análise se encaminharam sob dois planos complementares: como se dá a constituição dessa comunidade e como ela se mantém, em termos de opções de processos organizativos e culturais, e como se dá a elaboração da identidade étnica desse grupo sob o impacto da expansão capitalista e sob o alvoroço causado pela inauguração do artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988.

Para compreender a formação da comunidade Kalunga recorro às fontes primárias e a trabalhos de historiadores brasileiros que se ocupam do negro na sociedade escravocrata brasileira e de Goiás¹⁷, tomando os dados disponíveis e ordenando-os numa leitura étnica em termos de identidade dos negros, em diferentes situações de alteridade historicamente configurada. Para analisar as representações coletivas da comunidade investiguei o sistema sócio-econômico a partir da família, dos sistemas de produção, distribuição e consumo, das relações de parentesco, das relações de produção, do ciclo comunitário de festas. Para entender as reações da comunidade à

¹⁷ Ver: ALENCASTRE, J.M.P. - "Annaes da Província de Goyaz". R. Inst. Hist. Geogr. Bras., 1864
CARNEIRO, E.: *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957.
CUNHA, M.C. *Negros, Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. Editora Brasiliense. São Paulo.
MOURA, G. Ilhas negras num mar mestiço. Carta: *fala, reflexões, memórias, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro*, Brasília 4, n.13, 1994.
MATTOSO, K de Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
PALACIN, L; MORAES, M. A. S. História de Goiás, Editora UFG - 1989. Ministério das relações exteriores
SILVA, Martiniano José. *Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava*. Goiânia. Kelps, 2003.
REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
RAMOS, A. *O Negro na Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.

invasão do capitalismo, investiguei as relações de dominação por meio das relações interétnicas e os impactos das políticas de reconhecimento das comunidades étnicas sobre a comunidade Kalunga.

Os nomes dos depoentes foram omitidos com o intuito de preservação da integridade dos mesmos, no entanto, quando sua condição indica um dado ele é demonstrado. Todas as fotografias, bem como os gráficos são de minha autoria, por isso a fonte não aparece junto às fotos.

5. A Dissertação

O desenvolvimento da identidade Kalunga teve diversos marcos estruturais e históricos, que serão divididos em três grupos de abordagem para a análise, são eles:

Da origem ao reconhecimento: o sistema escravocrata, a colonização do centro-oeste brasileiro, a decadência do Ouro em Goiás, diversos processos de ocupação de Terras de Preto decorrentes da decadência do sistema, inclusive a formação de Quilombos no Brasil, A Lei de Terras de 1850, a abolição da escravidão em 1888, o déficit de políticas públicas que proporcionasse a integração dos negros à sociedade após a abolição, o que contribuiu para uma profunda desigualdade sócio-racial, resultando tanto na exclusão da população negra e indígena ao acesso de bens e serviços, quanto num frágil exercício da cidadania.

O reconhecimento em si, o artigo 68¹⁸ da Constituição Brasileira de 1988, impasses e possibilidades.

A partir do reconhecimento: o envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi com o “Projeto Kalunga: Povo da Terra” na década de 1980, O projeto de uma usina de

¹⁸ Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.

Hidroelétrica de FURNAS no Sítio, grilagem, a influência do movimento negro e políticos locais, a entrada do Governo Lula em 2002 e o Decreto 4.887 de 2003.

O primeiro Capítulo, portanto, trata de compreender a estrutura e a organização social do negro em Goiás desde o período da escravidão, ou seja, a relação do sistema colonialista com o negro, captando a organização social composta pelos mesmos a partir dessa estrutura, que originou, entre outros, no *habitus* Kalunga. Buscando compreender os diversos processos que resultaram nas 2.228 comunidades remanescentes de quilombo do Brasil na atualidade, especificamente a comunidade Kalunga, e como esse novo objeto é compreendido em diversas esferas. Ainda, investigo a origem da comunidade a partir de documentos históricos da região no período escravista.

No segundo Capítulo, analiso a origem da comunidade Kalunga a partir da constituição familiar do Vão do Moleque e sua forma de ocupação da terra, analisando a dinâmica de (re)configuração cultural, a partir do reconhecimento, que resultou em três mitos de origem da comunidade Kalunga e da passagem de Terras de Preto para Remanescentes de Quilombos.

No último Capítulo procuro apresentar a organização social Kalunga resultante desse *habitus* historicamente construído na atualidade, a partir da observação participante e sistematização dos dados (em uma leitura étnica).

Capítulo 1 - 1Trajetória dos Negros ao longo da formação Histórico Brasileira: De Quilombo à Remanescentes de Quilombo

Tanto a memória social Kalunga quanto a formação Histórico Brasileira são aqui utilizadas como dados para composição do *habitus* Kalunga e conseqüente compreensão da identidade e territorialidade Kalunga.

No entanto, é preciso considerar que quando há fronteiras simbólicas objetivizadas pela cultura, não se deve considerar os grupos em si como as unidades referenciais desta busca, já que “grupo” – ou “comunidade”, “sociedade” – não tem extensão empírica e varia de acordo com tempo e espaço, às vezes é tão somente uma comodidade jurídico/teórica para lidarmos com certas realidades sociais. Este é um problema que se põe no desenvolvimento da etnografia, do trabalho de campo de um sociólogo junto a um grupo étnico, pois quase sempre as unidades significativas para as relações travadas dentro de um coletivo são as famílias, as linhagens, as casas, como no caso da comunidade Kalunga. Salvo, talvez, em condições em que há instituições políticas bem formalizadas e supra familiares.

Esse capítulo, portanto, trata de compreender a estrutura e a organização social do negro em Goiás desde o período da escravidão, relacionando tal análise com a origem da comunidade Kalunga.

1. O Negro na História do Brasil e de Goiás

A história brasileira é marcada pelo deslocamento espacial e progressivo em direção ao interior do país, a conquista e a ocupação de terras oferecem uma longa genealogia retomada na construção da identidade brasileira. O surgimento do quilombo

Kalunga está ligado à história de colonização do Estado de Goiás e, de forma geral, de todo centro-oeste. A província de Goyazes foi explorada por bandeirantes que deram início à colonização do Estado a partir da exploração das minas de ouro que tiveram o negro como principal suporte. Os negros serviram de sustentáculo para a manutenção da estrutura colonizadora desde as primeiras lavouras de cana-de-açúcar até o marcante ciclo do ouro (MOURA, 1993).

As posições dos indivíduos ou grupos no interior da estrutura social no Brasil do século XIX não tinham como referência apenas a figura do senhor branco e do escravo negro (e marginalmente também a do índio), eram pautadas em relações multidimensionais que levavam em consideração uma série de construções simbólicas em torno de uma grande pluralidade de figuras e tipos sociais: homens, mulheres, velhos, moços, negros, brancos, mulatos, escravos, escravos de ganho, livres, libertos, ingênuos, europeus, índios, africanos, crioulos, brasileiros, imigrantes, portugueses, fazendeiros, agregados, assalariados.

A estrutura social constitui-se como um sistema complexo de relações cujo modelo de estratificação, embora seja certamente influenciado pelas relações de trabalho e produção, não se resume a tais relações, que se definem a partir de “um espaço multidimensional de posições”, ou um “campo de forças”, no qual os agentes estão inseridos e são definidos em função de sua posição relativa (BOURDIEU, 1989). Os jogos de relações que determinam a posição dos indivíduos e grupos na sociedade e que, assim, fundamentam as construções identitárias, são múltiplos, como procuro demonstrar ao analisar o papel do negro na História do Brasil e de Goiás.

A história de Goiás tem como ponto de partida o final do século XVII, com a descoberta das suas primeiras minas de ouro, e início do século XVIII. Esta época, iniciada com a chegada dos bandeirantes, vindos de São Paulo em 1722, foi marcada

pela colonização de algumas regiões. A primeira parte da história de Goiás representou uma etapa de investigação das possibilidades econômicas das regiões goianas, durante a qual o seu território tornou-se conhecido. Já no século XVIII, em função da expansão da marcha do ouro, o território goiano foi então, ocupado, de fato, por meio da mineração, logo, seu povoamento só ocorreu em virtude do descobrimento das minas de ouro (século XIII), tendo sido feito de forma irregular e instável, como todo povoamento aurífero¹⁹. As descobertas iniciais ocorreram nas porções sulinas de Goiás, sucedida por outras, ocorrendo penetrações rumo ao Tocantins, depositário das mais ricas minas de Goiás.

Os bandeirantes são acusados de serem assassinos cruéis, instrumentos selvagens da classe dominante, mas também são aclamados por terem sido os verdadeiros construtores da nacionalidade pela bravura e integridade de sua conduta (LIPPI, 1998). No entanto, essa visão marginaliza outros protagonistas da história brasileira, como os negros, os índios, os jesuítas, entre outros.

A primeira informação sobre a população de Goiás são os dados da capitação²⁰ de 1736. Dez anos depois do início da mineração, havia em Goiás mais de 10.000 escravos adultos. O total da população era menor de 20.000, pois os escravos deviam constituir mais da metade da população. Os dez primeiros anos de mineração instalaram em Goiás quase 20.000 pessoas que, abriram caminhos, cidades, colocando em atividade grande parte do território.

¹⁹ A descoberta de Ouro em diversas regiões do país estimulava a instalação de inúmeros mineradores, que vinham geralmente sem família, nessas localidades, logo esse tipo de atividade econômica atraía um tipo específico de público, mineradores, cujo, único interesse na região era a exploração de ouro, assim que a mina se esgotasse eles procuravam nova localidade ou retornavam para sua família. Poucas eram as famílias que se constituíam nessas localidades, fazendo com que o povoamento a partir da exploração aurífera se tornasse instável e irregular.

²⁰ Capitação é o nome dado aos impostos que são pagos *per capita*. No Brasil colonial, foi cobrada a partir de 1734 com o intuito de acabar com a "*ociosidade dos pretos livres*", que incluía toda a população pobre negra ou mestiça. Cada branco ou "Preto Forro" (negro alforriado ou mulato livre) tinha de pagar semestralmente o imposto de 4 oitavas e 3 quartos de ouro por cabeça de escravo, e cada "Preto Forro" tinha de pagar por si mesmo capitação semestral de 2 oitavas, 1 quarto e 4 vinténs de ouro. Obtido em "<http://pt.wikipedia.org/wiki/Capita%C3%A7%C3%A3o>"

Na década de 1740 a porção mais povoada de Goiás era o sul, mas a expansão rumo ao setentrião prosseguia com a implantação dos arraiais do Carmo, Conceição, São Domingos, São José do Duro, Amaro Leite, Pilar de Goiás, **Cavalcante** e Palma (**Paraná**), essas últimas abrigam a comunidade Kalunga.

A descoberta do Ouro promoveu, de vez, o estabelecimento do homem ao território goiano e inaugurou as bases de colonização portuguesa no Centro-Oeste, integrado, a partir de então, no contexto mercantil da colônia. A região passou a funcionar como área fornecedora de metais preciosos à metrópole, e a mineração em Goiás teve papel de suma relevância, determinante de aspectos peculiares fundamentais do conjunto da capitania.

Em 1750, ao tornar-se Goiás uma capitania, os habitantes deviam ser pouco menos de 40.000 pessoas. A população continuou aumentando, embora já em menor ritmo e em 1783 havia em Goiás quase 60.000 habitantes; um aumento de mais de 50%²¹.

As descobertas auríferas numa fase inicial propiciaram elevado afluxo populacional. Mas a região, se visualizada no seu conjunto, não chegou a ser efetivamente ocupada. Os núcleos de povoamento representados pelos arraiais foram concentrações isoladas, cercadas por vastas porções desérticas sob o aspecto humano “branco”.

À semelhança do povoamento, a administração, os transportes e as comunicações foram envolvidos no processo de mercantilismo português, para o qual, durante três quartos de século “Goiás funcionou como uma vasta feitoria, cuja população, dividida em turmas de operários mineiros, sob a direção do guarda-mór

²¹ V. PALACIN, Luiz - "Goiás, Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas", Goiânia, 1972, pg.18).(ALENCASTRE, J.M.P. - "Annaes da Província de Goyaz". R. Inst. Hist. Geogr. Bras., 27:20-21, 1864).(ABREU, João Capistrano de - "Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil". Rio de Janeiro, 1960, pg. 84). (CASAL, Aires do - "Corografia Brasilica", Apud BRUNO, Ernani Silva - *As selvas e o Pantanal – Goiás e Mato Grosso*. Cultrix, 1959 p.66.

territorial, se movia em todas as direções, parava onde havia trabalho, não tendo amor ao lar doméstico nem afeição ao solo” (ALENCASTRE, 1864, p.20-21 e 27).

A quase totalidade da mão-de-obra foi empregada na mineração, enquanto a agricultura e a pecuária até o final do século XVIII, foram como atividades subsidiárias. O comércio, com exceção dos metais, foi de cunho interno, fundamentado na importação dos gêneros de primeira necessidade e dos manufaturados, e as ligações diretas com o exterior da província foram proibidas. O fechamento do intercâmbio direto com o exterior pelo Pará e Maranhão, via Tocantins, decorreu, sobretudo, da necessidade de conter o contrabando do ouro. Portugal adotou esta política isolacionista em todas as regiões auríferas.

A partir da segunda metade do século XVIII, Portugal começou a entrar em fase de decadência progressiva, que coincidiu com o decréscimo da produtividade e do volume médio da produção das minas do Brasil. A partir de 1778, a produção bruta das minas de Goiás começou a declinar progressivamente, em consequência da escassez dos metais das minas conhecidas, da ausência de novas descobertas e do decréscimo progressivo do rendimento por escravo. Em 1749, o rendimento por escravo apresentava-se baixo, não mais que uma oitava por semana (PALACIN, 1989 , pg. 139.)

Entre 1750 e 1781, o crescimento populacional teria sido da ordem de 70%. Entre 1783 e 1804, no entanto, é possível perceber que a decadência da mineração se traduziu numa diminuição da população em 20%, a população nesse último ano é o mais baixo da curva censitária (50.365 habitantes). Não se importavam mais escravos para suprir as mortes, muitos brancos e livres emigravam para outros territórios. Houve, conseqüentemente, diminuição da produtividade do trabalho escravo, que quase não pagava os próprios custos e aumento das alforrias, nesse sentido, o trabalho assalariado

ou semi-assalariado passou a constituir a forma mais barata e segura de labor, como descritos abaixo.

Um novo tipo de povoamento se estabeleceu a partir do final do século XVIII, sobretudo no Sul da capitania, onde os campos de pastagens naturais se transformaram em centros de criação de gado. A necessidade de tomar dos mineradores áreas sob seu domínio, que serviam de empecilho à marcha do povoamento rumo às porções setentrionais, propiciou também a expansão da ocupação neste fim de século.

Somente nesse período é que se pode observar o surgimento de Campo Alegre, originada de um pouso de tropeiros, primitivamente, chamou-se Arraial do Calaça; e de Santo Antônio do Morro do Chapéu (**Monte Alegre de Goiás**), na zona Centro-Oriental, na rota do sertão baiano, cidades que atualmente também abrigam a comunidade Kalunga.

Ao se evidenciar a decadência do ouro, várias medidas administrativas foram tomadas por parte de governo, sem alcançar, no entanto, resultado satisfatório. A economia do ouro, sinônimo de lucro fácil, não encontrou de imediato, um produto que a substituísse em nível de vantagem econômica. A decadência do ouro afetou a sociedade goiana, sobretudo na forma de ruralização e retorno a uma economia de subsistência.(PALACIN E MORAES, 1989).

Goiás viveu um longo período de transição. Desaparecera uma economia mineradora de alto teor comercial. Nascia uma economia agrária, fechada, de subsistência, produzindo apenas algum excedente para aquisição de gêneros essenciais, como: sal, ferramentas, querosene, etc.

No Sul e no Norte de Goiás, no início do século XIX, a mineração era de pequena monta. O respaldo econômico do novo surto de povoamento foi representado pela pecuária, estabelecida por meio de duas grandes vias de penetração: A do

Nordeste, representada por criadores e rebanhos nordestinos, que pelo São Francisco se espalharam pelo Oeste da Bahia, penetrando nas zonas adjacentes de Goiás. O Arraial dos Couros (Formosa) foi o grande centro dessa via. A de São Paulo e Minas Gerais, que por meio dos antigos caminhos da mineração, penetrou no território goiano, estabilizando-se no Sudoeste da capitania. Assim, extensas áreas do território goiano foram ocupadas em função da pecuária, dela derivando a expansão do povoamento e o surgimento de cidades como Itaberaí, inicialmente uma fazenda de criação, e Anápolis, local de passagem de muitos fazendeiros de gado que seguiam em demanda à região das minas e que, impressionados com seus campos, ali se instalaram.

Este povoamento oriundo da pecuária, entretanto, apresentou numerosos problemas. Não foi, por exemplo, um povoamento uniforme: caracterizou-se pela má distribuição e pela heterogeneidade do seu crescimento. Enquanto algumas áreas permaneceram estacionárias, outras decaíram (os antigos centros mineradores), e outras ainda, localizadas principalmente na região Centro-Sul, surgiram e se desenvolveram, em decorrência, sobretudo do surto migratório de paulistas, mineiros e nordestinos. Com o advento do Império, em 1822, o quadro geral da ocupação de Goiás não se modificou sensivelmente.

Outro problema crucial do povoamento residiu na dificuldade de comunicação com as outras regiões brasileiras. Comunicações carentes e difíceis com as diversas regiões do Império, mesmo para os recursos disponíveis do período, derivavam principalmente da pobreza da Província, incapaz de obter meios eficientes para vencer as enormes distâncias que separavam Goiás dos portos do litoral, refletiram negativamente sobre o comércio de exportação e importação, freando qualquer possibilidade de desenvolvimento provincial.

As características da pecuária extensiva, não propiciavam a criação de núcleos urbanos expressivos, pro período²². A economia tendeu a uma ruralização cada vez mais marcante e o tipo de atividade econômica gerou grande dispersão e nomadismo da população. Os antigos centros mineradores decadentes não foram substituídos por povoações dinâmicas. No início do século XIX, os núcleos urbanos eram pobres e em número reduzido, destacando-se apenas as povoações de Meia Ponte e Vila Boa de Goiás, esta funcionando como sede do governo.

Apesar de constituírem a base de sustentação da economia aurífera os negros escravizados, provindos da África e seus descendentes eram considerados em diversas regiões do país, inclusive em Goiás, inferiores, ficando abaixo, inclusive dos índios, que consideravam ofensa serem chamados de negros (DOMINGUES, 1996). As condições de trabalho dos escravos negros eram péssimas, trabalhavam de sol a sol dentro dos rios ou túneis, contraindo malária e doenças pulmonares. Além das péssimas condições de vida e trabalho, os negros viviam longe de suas famílias e de sua cultura, entre negros de etnias diferenciadas provindos de diferentes regiões da África, cada um com costumes e língua diferentes.

Todos esses fatores contribuíam para as freqüentes rebeliões de escravos, que pelo cansaço e a falta de perspectiva, praticavam abortos, suicidavam-se, faziam motins, roubavam ou fugiam. Todas essas ações expressavam a resistência contra o roubo de sua identidade, contra a escravidão e contra a opressão (MOURA, 1993).

Os Quilombos eram constituídos, inicialmente, pelos escravos, que conseguiam fugir e se refugiar nas matas, e posteriormente, por ex-escravos que procuravam terras

²² Quando se encerrou o Século XVIII, a população total brasileira atingia cerca de três milhões de habitantes. Salvador, a cidade mais populosa do Brasil, tinha 50 mil moradores, além dos 15 mil que habitavam em seus subúrbios; a capital, o Rio de Janeiro, tinha atingido 40 mil habitantes; Ouro Preto alcançara 30 mil em meados do século, porém com a decadência do ouro, possuía apenas 20 mil habitantes, seguida de Cuiabá, Belém e São Luiz com 10 mil moradores. **Fonte:** www.brasil.gov.br, retirado em 04 de Agosto de 2007

para se abrigar após a decadência do ciclo do ouro e da Abolição da Escravatura. No entanto, as formas de apropriação da terra por negros que passaram a constituir os “quilombos contemporâneos” ao qual se baseia a atual legislação, envolvem diversos meios, entre eles, doações, heranças, ocupações de terras devolutas, compra de terras, como veremos a seguir.

1.1.1. Formação de Terras de Preto

Mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações aos negros que possibilitariam a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria, bem como para a compra de terras, comércio, entre outros. Existiam diversas formas de relação entre o senhor, o escravo e a terra que vão desde fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações, herança, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção.

Havia, entre outros, a possibilidade de grupos negros permanecerem nas grandes propriedades devido à miscigenação com os proprietários, ou seja, laços consanguíneos com o senhor de escravos que orientavam a permanência nas terras, mesmo que não fosse legitimada pelo senhor. Esses filhos de senhores e escravas, muitas vezes eram alforriados durante os batizados, outras vezes ficavam escravos o resto da vida.

Durante a colonização de Goiás ocorreram sérios momentos de recessão econômica, inaugurados pela decadência do ouro em Goiás. Como o mercado não absorvia escravos ou estes se tornavam um peso, os senhores passavam a considerar novas alternativas que possibilitavam ao negro a conquista de sua alforria e a possibilidade de ocupação de terras.

Havia um direito costumeiro de o escravo se alforriar mediante apresentação de seu valor, a esperança na manumissão²³ é central ao sistema, e complementar aos castigos e à violência física usados contra os escravos, mas essa esperança era de tal

²³ Sinônimo de alforria.

modo construída que passava pela dependência pessoal do senhor. A venda da alforria ao negro repercutia em entrada de renda para o senhor falido, uma oportunidade para ele de reaver seu capital. Mas ainda havia outra forma, eles também podiam conseguir sua alforria mediante um acordo condicional, onde se trocava anos de serviço pela liberdade, ou até a morte do senhor.

Os escravos exerciam atividades econômicas paralelas à servidão. Segundo Cunha (1985), no Brasil, coexistindo com a escravidão, havia três outras formas de trabalho dependente, que pode ser identificado também no Estado de Goiás: os agregados ou moradores, que recebiam um lote de terra e proteção em troca de pequena parcela da colheita, geralmente de sua cultura de subsistência, e de proverem serviços pessoais que incluíam a defesa do senhor, havia a variação do chamado “morador de condição” que trabalhava alguns dias por semana para o senhor; o segundo tipo era constituído pelos assalariados e diaristas, sendo os mais numerosos os não qualificados e sazonais, com paga diária; o terceiro tipo, era constituído pelos parceiros ou arrendatários, que recebiam um lote de terra e às vezes as mudas para a primeira safra em troca de plantarem, cultivarem, colherem e transportarem os produtos, e pagarem metade da própria safra ao proprietário das terras. Essa última, era a mais próspera e empregava certo número de escravos. Essa dependência era mais comum nas culturas de cana do que de algodão ou fumo, nas regiões do café os libertos parecem ter-se estabelecido nas vilas ou em terras de cultivo mais difícil, periféricas às grandes fazendas.

Segundo Cunha (*op. cit.*), o padrão era que desenvolvessem uma agricultura de subsistência ou de mantimentos para o abastecimento das cidades, enquanto que as fazendas e engenhos estavam voltados para a produção de bens de exportação. Assim, no Brasil todo abastecimento das cidades dependia desses pequenos agricultores, na maioria libertos.

Quanto à agricultura, só tenho a dizer em termos diretos que os estoques principais de farinha, de feijão e de milho com que se aprovisionam as cidades, são cultivados por pessoas livres de cor, estabelecidas por todo o país, onde o acaso ou a inclinação de melhor ou pior aparência, segundo a diligência ou a capacidade de seus donos, e a cada um desses lugares é ligado um pedaço de terra para o trabalho de um ou dois homens. As terras pertencem sobretudo aos grandes agricultores e são alugadas às classes inferiores de pessoas a baixo preço. As grandes lavouras dedicam-se ao açúcar e ao algodão e raramente cultivam mais mandioca (o pão desta terra) ou feijão do que é necessário para o consumo dos escravos (KOSTER, apud: Cunha, 1985, p.65).

A venda desses produtos proporcionava ao negro a obtenção de capital para compra de sua alforria. Em Cavalcante, esse tipo de categoria de trabalho era muito exercida, visto que as principais atividades em diferentes períodos estavam voltadas à exportação, seja de ouro, monocultura ou gado, as atividades paralelas, como a produção de bens de consumo não eram significativas ou pelo menos suficientes para abastecer a área urbana, o que proporcionava aos pequenos agricultores negros obtenção de renda.

Até os dias atuais, o abastecimento de itens da roça²⁴ em Cavalcante ocorre pela importação desses produtos de regiões vizinhas. Existe relatos de que os grãos e produtos Kalunga no passado eram comercializados e bem aceitos, especialmente a farinha e grãos²⁵, no entanto, nos dias atuais há a competição com produtos industrializados, além de ter ocorrido uma queda drástica na produção devido ao aumento dos períodos de seca, empobrecimento do solo, invasão das melhores terras por fazendeiros, entre outros.

Além dessas categorias, existiam os escravos de ganho, que realizavam tarefas remuneradas, entregando ao senhor uma quota diária do pagamento recebido. As principais atividades a que se dedicavam eram as de carregadores, doceiras e pequenos consertos, alguns senhores induziam as escravas à prostituição, o que era proibido por lei. Essa atividade propiciou a esses negros formar um pecúlio, que empregava na compra de sua alforria ao senhor.

Ao mesmo tempo em que diminuía o número de escravos, aumentava, o número de negros livres ou "forros" ou libertos. A venda do excedente da roça propiciou o aumento de alforrias e o enriquecimento de vários libertos no campo, que preferiam, esse tipo de trabalho, ou mesmo se ater ao nível de subsistência, ao trabalho assalariado.

Esse fator propiciou o enriquecimento de vários libertos no campo, que preferiam, esse tipo de trabalho, ou mesmo se ater ao nível de subsistência, ao trabalho assalariado. Até a Lei de Terras de 1850, que definiu de vez, o monopólio dos proprietários sobre as terras disponíveis, restringindo o acesso à propriedade, o que acaba reforçando o trabalho assalariado que era escasso devido a competição com

²⁴ Hortaliças, Frutas, Vegetais, Legumes e Tubérculos, os grãos são geralmente industrializados.

²⁵ apesar de sempre serem desvalorizados economicamente, se comparados com produtos advindos de outros grupos

imigrantes europeus, ou empurrando as comunidades para o interior do país, perto de quilombos e das grandes propriedades, onde pudessem prosseguir com sua agricultura de subsistência.

Maria de Lurdes Bandeira aponta importantes aspectos relativos a legislação do Império que “fornece evidências substantivas à tese de afastamento do negro da posse e da propriedade da terra” (1991, p. 16). Mas justifica a existência de um grande número de comunidades rurais negras, desde o final do século passado, em

(...) áreas que não se colocavam na esfera imediata de interesses fundiários dos brancos, por serem consideradas marginais, de pouco ou nenhum valor. Os negros que não permaneceram como agregados, moradores ou trabalhadores sob contrato nas terras dos fazendeiros, localizaram-se nos vãos de serras brutas, nas morrarias e cafundós, nos sítios inóspitos e de difícil acesso, nos alagadiços insalubres. (p. 18-19)

O assentamento de negros nos interstícios dos sítios e fazendas foi promovido para suprir a demanda por uma reserva de força de trabalho barata, disciplinada e competente em épocas de plantio ou colheita, ou para propiciar a presença "de parceiros vantajosos de escambos desiguais".

Em Goiás, há documentos que testemunham que pretos livres e mulatos só trabalhavam o indispensável para não morrerem de fome, a tão comentada “vadiação”. Exageros à parte, pois existem registros históricos demonstrando que livres competiam por trabalho com escravos nas cidades e no campo. Neste último, no entanto, o trabalho livre coexistia com o escravo, havendo assim a possibilidade de pessoas estarem desocupadas, isso porque, a “vadiagem” é propiciada pela safra sazonal, onde não há muito trabalho no período entressafras. Mas como elucida bem Cunha,

pode significar também a recusa do sistema, ou seja, uma solução *zen*, nos termos de Sahlins, em que se minimizam as necessidades (numa cultura de subsistência) e se valoriza e maximiza o lazer. (CUNHA, 1985, p.59).

Mas, nos períodos de safras esses mesmos “vadios” passavam da cultura de subsistência a serem trabalhadores assalariados. Como fazem os Kalunga até os dias atuais. Aqueles que procuram uma maior entrada de renda vão trabalhar como diaristas, por empreitada ou por um salário, nas roças ou realizando outros serviços, mesmo no período entressafras, como a construção de cercas, ajudar a tocar algum gado para a venda na cidade, para quem tem possibilidade de pagar e necessita de ajuda.

1.1.2. Laços de Solidariedade

As rivalidades e solidariedades entre grupos africanos não foram meramente transferidas para a colônia, mas se reorganizaram à luz da escravidão e do império colonial português, obedecendo a diferentes demandas internas e externas aos nada homogêneos grupos étnicos africanos (SOARES, 2000, p. 193.). Ao estudar a participação de negros nas Irmandades²⁶ de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, no Rio de Janeiro no século XVIII, Soares constata que

A irmandade reúne pretos-minas de diversos grupos étnicos e ainda outros grupos de procedência minoritárias, permitindo desta forma a construção de diversos critérios de identificação onde é permanente redefinido o “nós” e o “eles”. A mesma identidade contrastiva que os distingue dos angolanos termina por distingui-los internamente. Não existem, como se percebe ao longo da análise, grupos fechados, e sim rearranjos temporários em função de interesses de curto e médio prazos. É justamente esta maleabilidade que caracteriza atuação dos grupos étnicos. (*op. cit.*, p. 191)

²⁶ As irmandades de negros surgiram para providenciar um enterro cistão aos escravos, cujos corpos eram muitas vezes abandonados a porta das igrejas. A criação de irmandades segue a lógica hierárquica da sociedade de corte, em que a honra, o prestígio e a fidalguia eram valores cruciais. Para ser reconhecida, a pessoa deveria pertencer a alguma associação que lhe conferisse uma identidade. As irmandades de negros (escravos e forros) não fugiam a essa regra, constituindo um espaço de sociabilidade livre das restrições da sociedade escravista. Para compreender o funcionamento da sociedade colonial, Soares parte do seguinte pressuposto: Nem existe uma determinação absoluta das normas, nem tampouco uma autonomia irrefreável das vontades individuais. Assim, se de um lado são impostas aos pretos as rígidas normas da sociedade estamental, de outro é franqueado um infindável rol de atalhos por onde as pessoas têm acesso a distinções e dignidades em diferentes esferas. A principal via de acesso a essas distinções é pertencer a uma irmandade (*op. cit.*, p. 165) http://64.233.169.104/search?q=cache:w_65jkwtr7wJ:www.revistafenix.pro.br/pdf2/Artigo%2520Karina%2520Kosicki.pdf%3FPPHSESSID%3D3d832aa2537bd00f4d7459482ca2543a+As+rivalidades+e+solidariedades+entre+grupos+africanos+n%C3%A3o+foram+meramente+transferidas+para+a+col%C3%B4nia,+mas+se+reorganizaram+%C3%80+luz+da+escravid%C3%A3o+e+do+imp%C3%A9rio+colonial+portugu%C3%AAs,+obedecendo+a+diferentes+demandas+internas+e+externas+aos+nada+homog%C3%AAneos+grupos+%C3%A9tnicos+africanos.&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br-19#19

Quando se trata de laços de solidariedade, portanto, a categoria “negro” no período da escravidão não era pensada como homogênea. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1985), existiam, pelo menos, três dimensões que interferiam na classificação interna dessa população: *a cor, a nacionalidade e a condição legal*.

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

Muitas revoltas baianas, no período de 1798 e 1847, foram empreendidas por uma das categorias de negro, que tinham como inimigos, em geral, outra categoria antagônica, os africanos, por exemplo, segundo Koster (1816, p.424) eram desprezados pelos negros crioulos, que não sentiam com estes nenhuma identidade de origem. Em uma dessas revoltas havia o seguinte “grito de guerra” com o lema: “Morte aos brancos e aos mulatos”, em outro momento, prometiam matar os negros crioulos além dos brancos e pôr os mulatos a seus serviços como escravos. Outro fato curioso, é que os negros libertos e livres no Brasil no século XIX não tinham interesses antiescravistas, e de fato investiam em escravos, logo os interesses dos libertos eram até certo ponto contraditórios aos dos escravos. Essa realidade só começou a se modificar em meados da década de 1870, quando surgiram líderes mulatos libertos ou mulatos livres como José do Patrocínio e André Rebouças.

Os laços de solidariedade mais comuns que uniam os negros eram os relacionados ao parentesco, onde familiares empreendiam diversos esforços resgatando uns aos outros. Outro tipo de solidariedade formada entre etnias diferentes, era a que se formava nos navios negreiros, onde eram unidos pelo sofrimento, mas que podia ser dispersa após a chegada. Segundo Koster (1816) os companheiros dos navios negreiros chamavam entre si de *malungos* e conservavam grande afeição uns pelos outros e

segundo Schwartz (1982) é por este termo que se chamavam entre si os quilombolas de Palmares.

A abolição da escravidão diminuiu as possibilidades de distinção entre os participantes da categoria “negro”. Agora, todos os negros eram livres e os africanos diminuían consideravelmente a cada geração, eliminando a condição legal e a nacionalidade como requisitos de diferenciação dessa categoria, aos poucos a heterogeneidade do grupo poderia ser dirimida. No entanto, as distinções pela cor continuaram a ser empregadas de maneira indireta, além dos pardos e negros, apareceram outras categorias importantes como o mulato, alguns usam denominações como “negro de verdade”, “mais branco”, “mais preto”, etc.

O liberto de cor, em contrapartida ao escravo, podia legalmente ter propriedade, herdar, contratar, em suma ter plena capacidade civil. Mas sofriam (os libertos) inúmeras restrições quanto a sua liberdade, a maioria de âmbito provincial, algumas províncias, como a Bahia, os obrigava a pagar uma taxa especial, mas frequentemente o tratamento dado a libertos se igualava à punições realizadas contra escravos, como açoites à ladrões de cavalos, além do enclausuramento de 30 dias, seja, forros ou cativos, punição que não era aplicada à ladrões brancos de cavalos. Esse tipo de lei contribuía para que fosse dispensável a consulta sobre a situação dos pretos, se eram cativos, libertos ou ingênuos, o que contribuía para que as categorias negro e escravo como categorias co-extensivas, conceitualmente. Ser negro era ser escravo e ser escravo era ser negro (CUNHA, 1985).

O negro, nesse contexto, exercia uma função de sujeito²⁷ parcial, por não possuir acesso ao voto e aos cargos políticos que eram proporcionais aos rendimentos financeiros dos cidadãos, mesmo assim, por maior que fosse a fortuna dos negros, em qualquer condição política que se encontrasse, este apenas podia votar nas eleições primárias, não podia ingressar em ordens religiosas, podia eleger somente vereadores, no entanto, podia ingressar no Exército ou na Marinha, possivelmente na Guarda Nacional, se fosse nascido no Brasil, os africanos de todos os libertos, eram o alvo da maior suspeição, e sofriam restrições legais muito mais estritas, facilitadas pelo seu estatuto legal de estrangeiros, ou mais apropriadamente, apátridas, pois não estavam sob a proteção legal de seu país.

Isso significa que a condição de livre era precária, os libertos tinham consciência de sua situação, sabiam que a menos que pudessem provar sua condição eram considerados escravos. Nem o negro livre, nem o mulato eram socialmente bem aceitos. Escravos, negros e mulatos apareciam muitas vezes equipados nas expressões correntes e mesmo nos documentos oficiais, como formando a ralé da sociedade.

Os laços morais entre senhores e escravos existiam e não acabavam com a alforria. Devido à co-extensividade entre negro e escravo e a esses laços morais os libertos continuavam próximos aos seus senhores (às vezes permaneciam no interior das fazendas ou ocupavam terras que circundavam as fazendas) onde eram reconhecidos e sua situação legal era respeitada, realizavam as mesmas funções que exerciam antes, só que agora na condição de livre e algumas vezes em seu próprio

²⁷ Para Paul Veyne, sujeito é “um ser que dá valor à imagem que tem de si mesmo. A preocupação com essa imagem pode leva-lo a desobedecer, a revoltar-se, mas pode também, e é o que sucede mais frequentemente, leva-lo a obedecer ainda mais” (VEYNE, 1987, p. 10). Falar em sujeito pressupõe pensar o indivíduo e sua constituição, o indivíduo é um sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si, logo falar em sujeito requer a compreensão do processo de construção identitária. Alguns trabalhos da década de 1970 e 1980 procuraram reformular a figura do negro na sociedade escravocrata. Mais do que mero objeto, coisa ou mercadoria na mão do senhor, o escravo e o forro eram sujeitos, isso quer dizer que para esses trabalhos os escravos desenvolviam formas de resistência à sujeição política e ideológica. Fugas, formação de quilombos, e revoltas, eram a forma de resistência política mais reconhecida. Os escravos não se deixavam simplesmente e passivamente dominar pelos senhores, tão reais quanto a dominação por parte dos senhores eram todas as formas de resistência que a ela se apresentavam. Revoltas, quilombos, fugas, candomblés, mandingas - tudo eram formas de resistência sócio-cultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos. No entanto, dizer que o escravo é sujeito deve pressupor mais que refutar sua passividade perante relações de dominação. Menos que vítimas da consolidação de uma ordem social de todo alheia a seu campo efetivo de ação, o negro deve ser compreendido - no âmbito de um estudo sociológico - como agentes que “eram”, tanto na construção e manutenção da ordem social quanto nos processos de transformação dessa ordem. “Cada agente, quer ele saiba ou não, quer ele queira ou não, é produtor e reproduzidor de sentido objetivo” (BOURDIEU, 1983: p. 72). O sentido utilizado refere-se apenas às atribuições legais que não eram permitidas aos negros, por isso, sujeitos parciais.

território. Mas também pode ser o motivo para que tantos forros tivessem ido se estabelecer em quilombos, ou em regiões tão periféricas quanto estes.

No Brasil, houve uma tentativa explícita de controlar a passagem da escravidão à liberdade, com o projeto de ver formada uma classe de libertos dependentes (CUNHA, 1985). Formas de sujeição ideológica, em que o paternalismo desempenhou papel essencial e firmas de coerção política foram postas em uso.

Os libertos, a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Muitos cederam e aceitaram tal situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas. Outros procuraram antigos quilombos, ou regiões mais “isoladas” e periféricas onde poderiam trabalhar na terra pela subsistência, outros ainda, preferiram voltar para a África, retorno este que fora estimulado pelas autoridades brasileiras e não simplesmente espontâneo.

Para as autoridades, o fato de esses libertos procurarem quilombos ou terras afastadas era, simultaneamente, um alívio e uma preocupação, relacionadas às duas principais funções do liberto nessa sociedade: segurança e mão-de-obra. Se por um lado, o “isolamento” desses negros no meio rural propiciava certa segurança para os senhores, que os consideravam “inimigos” gradativamente crescentes, expressados pelas inúmeras revoltas encabeçadas por libertos, como nas insurreições baianas, por outro, representava fuga de mão de obra, assalariada ou semi-assalariada.

Dessa forma, os contingentes de negros foram sendo absorvidos por diversas camadas, construindo cada qual, formas diversas de relação social, territorial, étnica, política e identitária. Cada uma com suas especificidades históricas e sociais. Essas terras são conhecidas como Terras de Preto, que hoje correspondem às comunidades remanescentes de quilombo.

1.1.3. De Quilombo à Terras de Preto à Remanescentes de Quilombo

Esses processos culminaram no que se convencionou chamar de Terras de Preto até o advento do artigo 68, que transferiu o foco de análise dessas comunidades para a simbologia dos Quilombos ao adotar o termo “remanescente de quilombo” para denominar tais comunidades, inserindo, de vez, o viés étnico/racial nas discussões sobre a questão.

Os estudos que se ocupam do negro no período da escravidão até a década de 1970 adotavam o conceito de quilombo à época da escravidão como orientadores, era ele:

Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (Conselho Ultramarino reportando-se ao rei de Portugal, 1740).

Essa conceituação de quilombo, ou outras variações desse mesmo conceito orientou durante muito tempo o meio político e intelectual e influenciou toda uma geração de estudiosos, tais como Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957), que atribuíam aos quilombos um tempo passado histórico, perpetuando sua existência ao período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de os caracterizarem exclusivamente como expressão da negação e de isolamento da população negra (SCHIMITT, 2002).

Os estudos desses autores que tentavam ampliar a conceituação de quilombo da época da escravidão, no início do século XX, enfatizavam essa resistência política e cultural como uma característica marcante desse fenômeno, mas ainda eram influenciados pela definição tradicional de quilombo que tentavam superar. A resistência cultural estaria relacionada à reprodução do modo de vida africano, sua organização social e suas estruturas de poder dos países africanos. Essa romantização dos quilombos os caracterizava como organizações pacíficas, voltadas à subsistência agrícola, sem caráter agressivo, seguindo um curso culturalista (CARNEIRO, 1957).

Atribuía-se a resistência política às relações de poder que o quilombo se presta a representar, revolucionária, jacobina ou socialista, democrática ou autoritária, sendo Palmares e Zumbi, frequentemente recrutados como símbolos de tal resistência contra o Estado e relacionados com o primeiro grito de independência em relação à Portugal. Mas ainda, relacionando os quilombos a uma tentativa de perpetuação do mundo

africano no Brasil, sem referência à luta contra escravidão como sistema econômico e social.

Por trás do conceito de quilombo existe uma diversidade de relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros se apropriaram da terra, descritas nos tópicos anteriores, que devem ser levadas em consideração, e que geralmente a história oficial inspirada pelo conceito de quilombo da época da escravidão ignora. Mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações à esses negros que possibilitariam a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria, bem como para a compra de terras, comércio, entre outros.

A reapropriação do conceito de quilombo pelo movimento negro deu-se a partir da década de 1970 e passa a ser organizado sob o ícone da “resistência negra” com certo teor “comunista” e exercendo o papel revolucionário (ARRUTI, 2006). O movimento negro passa a ter maior notoriedade frente ao Estado, passando a exercer grande pressão e influência.

A partir da década de 1980 surge uma proposta intelectual denominada “quilombismo” de revolução não-violenta dos negros brasileiros, onde “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980, p. 263). Sustentando duas ações: a primeira ligada à contemporaneidade do quilombo com a proposta do “quilombismo” e “quilombos contemporâneos”, e a segunda ligada à historicidade dos quilombos, onde uma associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e preservação do Estado consagram o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro.

Essa proposta passou a orientar a definição de “quilombos contemporâneos”, ao qual a atual legislação se ampara. Tal conceituação abarca essas diferentes formas de relações e ocupação de terras e parece mais adequada porque subentende a idéia de resgate e de atualização da experiência das comunidades que não são formações estáticas. Tal denominação passou a dar uma forma humanista à experiência quilombola como sendo “um movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, beneficentes, esportivas, etc.” (ARRUTI, 2006, p. 76).

A generalização do termo quilombo, logo, indica a dificuldade de estudiosos e historiadores em ver a dimensão política constituída a partir da variada formação social desse fenômeno. O termo indica não somente a base de sustentação econômica (agrícola) dos negros, como também as variadas manifestações de resistência, as várias etnias que a compõem, alteridade, organização política, coletividade, tradições, costumes, entre outros. Elementos que vieram a constituir a identidade dos remanescentes por meio da variada rede social formada a partir da constituição dos quilombos, cuja singularidade para Clóvis Moura (1981) decorreria justamente dessa capacidade organizativa dos grupos negros.

Até a metaforização de quilombos contemporâneos em forma de artigo constitucional, tais comunidades eram consideradas terras de uso comum, e recebiam a denominação de Terras de Preto, ou outras variações²⁸. Havia pouco estudo e enfoque

²⁸ As denominações variavam com o tipo de ocupação da terra, mesmo entre os grupos negros, assim um grupo de negros poderia ser conhecido como Terras de Santo, ou Terras de Parentes, ou Terras de Irmandade, ou Terras de Herança e ainda de Terras de Preto.

dados a esse problema, já que a velha concepção evolucionista de que tal fenômeno estaria fadado ao desaparecimento, vigorava (ou vigora) e era compartilhada pelo Estado e pela academia (ARRUTI, 2006), essas formas de uso da terra seriam atrasadas e conseqüentemente condenadas ao desaparecimento, seriam formas residuais ou de sobrevivência de um modo de produção extinto, no entanto, o próprio advento dos grupos remanescentes de quilombos e a persistência das comunidades indígenas em se perpetuarem sob esse ícone de ocupação da terra demonstram que tal forma de territorialidade, não só persiste, como se converteu em objeto de luta e mobilização política, conseqüentemente, também como objeto de investigação.

A definição de terras de uso comum antes da criação do conceito e expressão “remanescente de quilombo” era a seguinte:

Situações nas quais o controle de recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, [pelos] vários grupos familiares, que compõe uma unidade social (ALMEIDA, 1989, p. 163).

Assim, seriam os laços solidários (sejam eles de parentesco, carismático, afetivos) e de uma ajuda mútua que informariam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável. Esse tipo de territorialidade seria referente a diversas variações, segundo as diferentes formas de auto-representação e auto-nominação dos segmentos camponeses, tais como Terras de Santo, Terras de Índio, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança e Terras de Preto, essas últimas compreenderiam os domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem a formalização jurídica, por famílias de escravos (ARRUTI, 2006).

Cada um desses domínios teria uma origem diferente e específica, por exemplo, concessões pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros mais

freqüentes em comunidades indígenas, como os Chiquitanos localizados na fronteira com a Bolívia, ou os Wassu da aldeia Cocal em Alagoas²⁹; situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários permitiram a permanência das famílias de antigos escravos, ou eles próprios se miscigenaram com escravos dando origem a grupos negros com domínio legítimo sobre a terra, mas que se tornaram terras devolutas pela falta de legalização da documentação que comprovaria o domínio legítimo sobre a terra, como no caso de parte da comunidade Kalunga; e nos domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas redondezas de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos, como é o caso de outra parte da comunidade Kalunga e diversas outras comunidades remanescentes de quilombo pelo Brasil, como a comunidade Rio das Rãs em Bom Jesus da Lapa na Bahia³⁰, ou do Mocambo em Alagoas³¹.

A origem relacionada à Terra de Preto já incorpora a categoria “quilombo histórico”³² e a idéia de “isolamento”, sem levar em consideração as comunidades que se perpetuaram mesmo sem o “isolamento, mesmo que relativo”, para usar de maior prudência, como no caso da comunidade Cedro de Mineiros em Goiás³³, que se constituiu como um bairro da cidade.

Apenas após a elaboração do artigo 68 é que as Terras de Preto são reapropriadas na problemática imposta pelo surgimento do termo “remanescente de

²⁹ Ver: PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. Identidade(s) Étnica(s) e a luta pela emancipação e reconhecimento de um povo misturado: o caso dos Wassu da Aldeia Cocal (AL). Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007.

³⁰ Ver: SILVA, Valdelio Santos. Rio das Rãs a luz da noção de Quilombo. Revista Afro-Ásia número 23, de 2000

³¹ VER: ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP. Edusc, 2006

³² Que utiliza a conceituação do período colonial.

³³ Ver: BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás. S.P., Atica, 1983.

quilombo” e suas implicações. Inclusive a discussão acadêmica que envolve as terras de uso comum para quilombolas passam inicialmente pela problemática da falta de qualquer iniciativa oficial de aplicação do artigo 68, além das tentativas conservadoras de neutralizar semelhante instrumento (ARRUTI, 2006).

A vinculação dos camponeses das terras de preto com o termo foi frequentemente negada por tais comunidades, que associavam essa terminologia com o caráter repressivo que sempre marcou os termos quilombo e mocambo, dificultando assim a legitimação de suas posses. Segundo Arruti (2006), essa atualização do discurso, por meio da ressemantização do quilombo “começa pelo seu avesso”, inicia-se pela

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

Isso significa dizer que os (atuais) quilombos contemporâneos deslocam o seu campo de significação original, ou seja, se distanciam da matriz colonial, já que esta se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade, como uma forma mais que simbólica de negar, romper o sistema escravocrata, enquanto que a reivindicação pública do estigma “ser quilombola” funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata (ALMEIDA, 1989).

2. Etnicização e Performatividade

Assim, formalizar tais comunidades como quilombos contemporâneos não parece ser suficiente, nas palavras de Ivo Fonseca no Seminário Técnico de Mapeamento da Fundação Palmares:

Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga ‘eu sou quilombola’. Só quando há auto-conhecimento, auto-discussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base – aí, sim você vai encontrar, mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo. [...] Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um trabalho do movimento negro com pesquisas e documentos. Conseguimos documentos desde 1792 e eles explicam para a gente que naquela época existiam quilombos naquelas localidades. Vimos, então, que ali existiu um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos nós fôssemos do fazendeiro, alguém era revolucionário e a minha família era revolucionária porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola (FONSECA, apud: ARRUTI, 2004).

Isso quer dizer que as comunidades remanescentes de quilombos criam e recriam sua condição para poderem se amparar na constituição de 1988 e assim terem garantidos seus direitos.

Esse fenômeno, que Wieviorka (2003) chama de lógica da produção da diferença, pode ser 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 sua identidade. Wieviorka afirma que muitos movimentos antes suprimidos, agora aparecem ou reaparecem reivindicando seu lugar em um mundo multicultural, onde alguns “*comienzan - si me permiten esta expresión provocadora - etnizarse, a devenir visibles en el espacio público*” (WIEVIORKA, 2003, p.19).

Wieviorka ao refletir sobre as identidades culturais, com o intuito de produzir um marco geral comparativo tentando considerar as irredutibilidades de cada caso específico, ressalta diversos momentos e características desses grupos. Alguns possuem

uma carga social, que parece débil ou indeterminada, onde suas demandas de reconhecimento não estão fortemente carregadas de uma temática social que fale por sua classe dominada, por exemplo, das mulheres, pelas vítimas de injustiças propriamente social, entre outros. Outros conjugam demandas de reconhecimento cultural e demandas sociais, englobando nessa categoria tanto, povos para quem a exclusão ou as desigualdades sociais são cada vez mais fortes e eventualmente são conjugadas com discriminação social.

Ele distingue ainda tipos de identidades (identidades primárias, minorias anteriores, minorias involuntárias, entre outras), mas afirma que o essencial dessas categorias está nos tipos de lógicas que são postos em prática: as lógicas de reprodução e de resistência, e as lógicas de invenção ou de produção da diferença. A diferença social como resultado da lógica de produção social, segundo o autor, deve ser detectada com cautela, já que é pouco percebida.

Essa produção da diferença pode ser ilustrada pela cultura aborígine australiana como coloca Wieviorka,

La cultura aborígen em Austrália estuvo destruída por dos o três siglos de colonización; lo que queda de ella se descompone en dos: Por una parte, aborígenes que viven aparados de ciudad, el mercado, la modernidad y convertidos com frecuencia en andrajos, en desechos, sometidos a la miseria, a la enfermedad y al alcohol. Por otra parte, aborígenes que hacen vivir su identidad produciendo obras de arte para el mercado, manteniendo su rostro en la modernidad, participando em los Juegos Olímpicos, em síntesis, haciendo vivir la identidad aborígen, reinventandola en el seno de la modernidad, produciendola, dándole um sentido que evidentemente no es el del pasado (WIEVIORKA, 2003, p.22).

A experiência brasileira relacionada às comunidades remanescentes indígenas e de quilombo têm muitos pontos convergentes com a realidade internacional de emergência de movimentos identitários. É possível identificar nesses grupos algumas dessas características, mas que possuem especificidades próprias.

No caso da comunidade Kalunga, como em outras comunidades quilombolas, é possível perceber que suas demandas de reconhecimento muitas vezes não estão carregadas de uma temática social ou não se tem consciência por parte do grupo do que seriam tais demandas, especialmente às relacionadas ao movimento negro, que lutam pelo fim do racismo. As demandas agrárias também são desvinculadas de movimentos pró-reforma agrária, na realidade, em muitos casos, a luta pelo território negro não passa pelo crivo de um ideal reformista em nenhum dos casos que eu estudei muito menos no território Kalunga.

Por outro lado, ao perceber a possibilidade de reconhecimento as comunidades quilombolas passaram a se identificar cada vez mais pelo ícone quilombola, por uma identidade cultural específica, o que alijaria não só socialmente como juridicamente, a exclusão e as desigualdades cada vez mais fortes, e que nesse caso são conjugadas com discriminação sócio-racial.

Na Europa e Estados Unidos, a emergência desses movimentos identitários aconteceram sucessivamente com o desenvolvimento de formas também renovadas de racismo, no Brasil, no entanto, a emergência de tais grupos surge concomitante com o período de reconhecimento e admissão de que existe racismo no Brasil, conseqüentemente, coincide com o momento de criação de medidas afirmativas para erradicação da pobreza e do racismo.

Ainda segundo Wieviorka, tal fenômeno de produção de identidades se tornou inerente à própria modernidade, quanto

más nuestras sociedades son modernas, hiper-modernas (...) más nuestras sociedades inventan diferencias, incluso, dándoles el aspecto de la tradición, componiendo lo que inventaram a partir de materiales tomados del pasado, de los costumbres, de las tradiciones, etc (lo que Levi-Strauss designa com el término de “*bricolage*”) (WIEVIORKA, 2003, p. 23).

Esse fenômeno também é conhecido por essencialismo estratégico (BABHA, 1998), ou “posicionalidade estratégica” (BUTLER, 1993) ou seja, a tendência a caracterizar certos aspectos da vida social de um povo como tendo uma essência ou núcleo natural ou cultural fixo ou imutável (SILVA, 2000), esse essencialismo é necessário quando se trata de preservar a identidade de um povo contra um hibridismo cultural, uma diluição cultural face a globalização (BHABHA, *op. cit.*), ou mesmo como ato de performatividade com vias a alcançar determinados objetivos, ou alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, no caso das comunidades remanescentes de quilombos, seu principal objetivo é garantir o direito à terra, mas existem outros. Essa característica pode ser observada entre os negros desde sua chegada ao Brasil, variando, de acordo com sua situação.

Por volta da década de 1970 e 1980, um segmento de intelectuais³⁴ passaram a resgatar a figura do negro na sociedade escravocrata e observaram que mais do que mero objeto, coisa ou mercadoria na mão do senhor, o escravo e o forro eram sujeitos, isso quer dizer que para esses trabalhos os escravos desenvolviam formas de resistência à sujeição política e ideológica. Fugas, formação de quilombos, e revoltas, eram a forma de resistência política mais reconhecida. Os escravos não se deixavam simplesmente e passivamente dominar pelos senhores, tão reais quanto a dominação por parte dos senhores eram todas as formas de resistência que a ela se apresentavam. Revoltas, quilombos, fugas, candomblés, mandingas - tudo eram formas de resistência sócio-cultural negra diante da brutal dominação física e simbólica por parte dos brancos.

³⁴ Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988 (1961).
MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990 (1982).

João José Reis e Eduardo Silva, em *Negociação e conflito* afirmas: “Os escravos fugiam pelos mais variados motivos: abusos físicos, separação de entes queridos por vendas ou transferências inaceitáveis ou o simples namoro [sic] com a liberdade. Conhecedores [sic] das malhas finas do sistema, escapavam muitas vezes já com a intenção de voltar depois de pregar um susto no senhor e assim marcar o espaço de negociação e conflito.” (REIS,1989, p.19) No cerne da reflexão de João José Reis e Eduardo Silva encontra-se a idéia de que havia espaços de “negociação”, “acomodação” e “autonomia” para o trabalhador escravizado no interior do sistema escravista.

Existiam diversas formas de resistência, justamente, por meio de uma performatividade da linguagem, apreendidos pelo caráter constitutivo das construções discursivas, que também tomam forma por meio da existência dos corpos materiais e de sua possibilidade de serem apreendidos e legitimados (BUTLER, 1993). Para Kátia de Queirós Mattoso, essa resistência se faz com boa dose de “malandragem”. “Para o escravo, submissão e aceitação são táticas, fazem parte de toda uma dialética na qual o cativo encontra sua resposta aos problemas da sua vida dupla, a dupla estrutura em que se insere” (MATTOSO, 1982, p. 214). João José Reis trataria essa resistência como “a arte de manipular a psicologia do paternalismo, a própria sabedoria crioula em ação” (REIS e SILVA, 1989, p. 46).

Essa noção de performatividade, que Eduardo Silva chama de negociação, sugere mais que resistência, todo o esforço cotidiano, os embates físicos e simbólicos, a “micropolítica” por meio da qual os escravos buscavam autonomia e reconhecimento social, e, principalmente, a maestria com que alguns indivíduos desenvolveram essas técnicas, tudo isso faz crer que os escravos e libertos eram parte integrada no sistema de produção simbólica e concorriam para a determinação da estrutura social - buscando

inclusive brechas para transformá-la a seu favor. Ao negociarem o preço e as condições de sua alforria, ao buscarem uma maior mobilidade no espaço das cidades, ao garantirem sua possibilidade de ganho e pecúlio, ao arriscarem meios jurídicos para a resolução de contendas com senhores, ao constituírem redes de solidariedade, escravos e forros buscavam reformular suas regras, no interior do jogo social, no sentido de garantir melhores condições de nele atuar. Tais performatividades podem ser consideradas como formas de resistência que atuavam dentro do sistema, sem procurar rompê-lo, como significava as fugas, rebeliões e suicídios.

No caso dos “remanescentes de quilombo”, em sua maioria negros, a cor se torna o meio através do qual o essencialismo/construtivista se revela. As comunidades remanescentes fazem melhor uso desse essencialismo estratégico performativo, especialmente a partir da possibilidade dessas comunidades de reunirem esforços para conquista de seus direitos dentro dos termos da lei, com a Constituição de 1988.

Capítulo 2 - A ocupação do Vão do Moleque: Capela, Taboca, Corrente, Maiadinha e Curriola

A comunidade identificada na atualidade como Kalunga foi formada a partir dos eventos citados no capítulo anterior. Em toda sua extensão, a comunidade armazena variados casos exemplares de como esses processos ocorreram na prática.

O processo de formação da identidade Kalunga tem sua origem no período da colonização brasileira, a partir do sistema escravocrata instaurado pelos portugueses e da colonização do centro-oeste, bem como dos processos de ocupação territorial negra que decorreram desses eventos, tendo como simbologia maior a formação do Quilombo Histórico identificado como Kalunga.

A certidão referente a auto-atribuição Kalunga à categoria “remanescente de quilombo”, de acordo com o Decreto 4887, tem como data de publicação em diário oficial da União o dia 19 de abril de 2005³⁵. No entanto, a origem desse processo de auto-atribuição e reconhecimento retoma ao período colonial, quando a simbologia dos Quilombos se iniciou.

A reconstrução histórica acerca do Quilombo identificado como Kalunga é difícil e a leitura da maioria dos documentos sobre a região nesse período revela um silêncio em relação à população negra e indígena, demonstrando a situação periférica que se encontrava essa população. O vazio de informações é rompido somente por ligeiras e curtas referências a escravos e quilombos, para ressaltar ou ilustrar fatos de interesse dos brancos, geralmente, demonstrar que eles foram atacados e destruídos.

Este Capítulo trata de compreender como se deu a ocupação do Vão do Moleque, a partir dos mitos relacionados à origem da comunidade Kalunga. O primeiro

³⁵ Ver www.palmares.gov.br

deles de caráter universal relacionado à formação do Quilombo Kalunga, analisando as estratégias de controle do contato, isolamento e invisibilidade da comunidade; o segundo deles, de caráter local, está relacionada com a ocupação do Vão do Moleque e a formação de parte da família Santos Rosa em contraposição aos negros do Vão de Almas; e por último, o mito da “eticização” a partir do reconhecimento pela Constituição de 1988 e do Projeto Kalunga.

1. Índícios do Quilombo Kalunga

Um dos documentos mais recrutados³⁶ para comprovar a existência de um quilombo na região, data de 30 de Dezembro de 1760, em carta escrita pelo Governador João Manoel de Mello à sua Majestade Portuguesa, onde ele diz:

Eu só os pretos em que cuido são os dos Quilombos, que he huma das principaes destruições d’esta Capitania; agora me chega a noticia do bom sucesso que teve huma bandeira que manASdei armar no Paranã, a qual destruiu hum quilombo de mais de duzentos pretos fogidos, que já lá tinhamo bananaes e roças. O rei brigou valerosamente até perder a vida, a rainha foi preza com outras pretas, e já havia algumas crias (Subsídios para a História da Capitania de Goiaz, Revista IHGB, Tomo 84)

Esse documento, no entanto, não informa com precisão a localidade do quilombo, visto que o rio Paranã que é mencionado na carta tem 5.940.382 hectares de

³⁶ Todos os textos que tratam da comunidade Kalunga utilizam esse documento como comprovação da relação com o Quilombo, ver: BAIOCCHI, (1983, 1982, 1999, 1984, 1986, 1991, 2002); SILVA (2003), SIQUEIRA (2005), e outros trabalhos tais como: “A Organização Espacial E Ocupação Territorial No Kalunga: A Moradia Como Efetivadora” de Jaime Gonçalves de Almeida, da Universidade de Brasília, “Educação Infantil e Ensino Fundamental na comunidade Kalunga de Terezinha de Goiás – Um estágio de observação”, de Marly de Jesus Silveira Doutor, da UFG de 2002, “A cachoeira do Poço Encantado: empreendimento familiar e presença Kalunga na cadeia do ecoturismo em Teresina de Goiás” de Kelma Christina Melo dos Santos Cruz e Ana Lúcia Eduardo Farah Valente, da UNB; “A comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da invisibilidade à identidade política” de D. J. França, da UNB; “Regularidade e Dignidade da Segurança Alimentar em território Kalunga” de A. L. Valente, R. N. Giordano, C. M. Silva, M. L. G.Souza e A. C. Maroclo, da UnB, “Saúde e direito do povo Kalunga e de suas mulheres” de S. C. Santos, A. M., Santos, “Kalunga: O Mito do Isolamento Diante da Mobilidade Espacial” de Marise Vicente de Paula, “ Do tempo da Sussa ao Tempo do Forró: Música, Festa E Memória Entre Os Kalunga De Teresina De Goiás” de Thaís Teixeira de Siqueira, da UnB, “O Direito de Existir” de Aldo Asevedo Soares, entre outros.

extensão incluindo Goiás e Tocantins³⁷. A probabilidade dessas duas regiões se coincidirem é remota, devida à grande extensão do rio e da ocorrência de comunidades quilombolas em todo o Estado de Goiás, inclusive às margens do rio Paranã, como o Quilombo do Magalhães em Nova Roma, por exemplo.

Outro problema acerca desse relato é o fato de o Governador ter afirmado que o quilombo que ali “existia” foi destruído pela bandeira instaurada na região. Ao interpretar esse discurso deve-se ter em vista o interesse do Governador em declarar seu sucesso ao acabar com o quilombo, ademais, a historiografia acerca dos quilombos históricos demonstram que muitas vezes esses espaços territoriais eram retomados mesmo após sua destruição.

O outro documento histórico, posterior ao do Governador João de Melo indica a ocorrência de outros quilombos na região do rio Paranã e dá pistas sobre a localização do quilombo próximo a esse rio. O diário do português nomeado Governador de Goiás, José de Almeida de Vasconcellos Soveral e Carvalho (também conhecido como Barão de Mossâmedes), relata uma viagem de reconhecimento da capitania de Goyaz, com o intuito de conhecer os núcleos mineradores, saindo de Vila Boa, atual Cidade de Goiás, em Julho de 1772. Ele registra superficialmente a presença de quilombolas (calhombolas) na região e dá depoimento sobre a dificuldade de obtenção de água e a aridez do local, demonstrando a dificuldade da vida nessa região:

Enformado S. Ex^a.m^{to}. antes, e vendo ali ocularm^{te}. o fácil modo com q. se podião fazer extravios de ouro; pois havião naquelle continente m^{tas}.lavras fora do Reg^o.o qual era sem formalidade. dentro dom^o. Arrayal; determinou dar nova forma ao sumo desamparo em q. vio aquellas couzas, e montando a cavalo com pessoas pratica, e seus officiaes, marchou a descubrir lugar aonde pondo o Regimento evitasse á susp^{ta}. do Extravio; e tendo marchado legoa, e quarto, acentou com todos os que o acompnhavão, que ao pé de hum **morro chamado o Moleque**, ficava melhor, que em outra p^{te}. o novo Regim^{to}. ficando por este modo cubertas todas as lavras, e dipois de se recolher mandou fazer planta da caza p^a. quartéis de sold^{os}., e mandou rematar a obra.

³⁷Fonte: (SILVA, Luciana Álvares da; SCARIOT, Aldicir t. Composição florística e estrutura da comunidade arbórea em uma floresta estacional decidual em afloramento calcário (Fazenda São José, São Domingos, GO, bacia do rio Paranã). Acta Bot. Bras. vol.17 no.2 São Paulo Apr./June 2003.)

Fés S.Ex^o. rematar alguns bens, q por confiscos pertencião a Fazenda Real, ali demorados. Mandou abrir hum caminho p^o. estrada, das Rondas sempre pello pé da Serra, e **com ordens fortes p^a. q. toda a pessoa, q. se encontrasse nella, fosse reputado** Extraviados dos 5^{os}. de S. Mag^e., e fosse prezo, e sequestrado. Deste m^o. lugar providenciou o Reg^o. Da Tagoatinga que estava em sem^e. Desamparo, e o certo he q. era m^o. percizo, q. S. Ex^a visse aquellas couzas ocular^{mte}. visto os seus antecessores não quererem ter este trabalho, e posto tudo em boa ordem.

Sahio S.Ex^a. do Arrayal de S. Dom^{os}. Na madrugada do dia 31 de Ag^{to}. pello m^o. **athé o morro do chapeo**, cuja jornada se efectuou em três dias; e porq. foi mais violenta, ouve hum pouzo, **onde se padeceo munta cede.**

No Morro do Chapeo foi S. Ex^a. ver o gr^{de}. bicáme por onde aquella boa soied^e. de Mineiros, levão água ao morro: lovou m^o. o espírito daquelles trabalhadores, animozos p^a. novos Descubertos, e os favoreceo m^o. Fés alli hum capitam mór das entradas com ordem de evitar damnos dos calhambolas, que tem infestado aquelle Pais. Na Madrugada do dia 3 de Setembro marchou S. Ex^a. p^a. o Arrayal do cavalcante, e tendo caminhado 4 legoas pouzou na Atalaya das cobras. **Neste pouzo desaparecerão vários cavallos, que tudo era seco, e alli ficarão algumas pessoas procurando os, as quaes forão ter ao cavalcante depois de S.Ex^a ter lá chegado** (PINHEIRO, A. C. C.; COELHO, G. N. O diário de viagem do Barão de Mossâmedes: 1771-1773. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2006, p. 121-124, grifos meus.)

Segundo os depoimentos dos Kalunga colhidos durante a pesquisa de campo a área de referência do Quilombo à época da escravidão encontra-se entre os Municípios de Teresina de Goiás e Monte Alegre, próxima à região do Vão de Almas no povoado de Sucuri, localizado do lado norte do rio Paranã, onde ainda é possível encontrar ruínas das construções.

Um morador da Capela de 84 anos foi muito específico em relação à origem do quilombo e a região onde era localizado, que coincide com alguns dos locais mencionados na descrição do Barão, ele diz:

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

Segundo Baiocchi, a descrição do Barão de Mossâmedes se refere à Província de Tagoatinga onde existe também um morro chamado Moleque e uma mina, ainda explorada, como na narração do Barão.

Importante notar que os registros oficiais referem-se apenas àqueles quilombos que foram atacados pelas forças militares ou por capitães-do-mato contratados. Isso

significa dizer que os quilombos que resistiram e se perpetuaram possivelmente não foram destruídos ou atacados, ou mesmo encontrados pelo poder público o que explicaria a ausência de registros de diversas comunidades quilombolas da atualidade.

Essa ausência de documentação oficial pode demonstrar também que muitos desses grupos de fato não têm referência com a formação de quilombos ou negros fugidos. Nesse caso, a formação desses grupos estaria relacionada a uma diversidade de relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros se apropriaram da terra, que devem ser levadas em consideração, e que geralmente a história oficial inspirada pelo conceito de quilombo da época da escravidão ignora.

2. Isolamento, Invisibilidade e o Controle do Contato

Segundo os depoimentos obtidos com os mais idosos, durante o período colonial grande parte do Vão do Moleque era na realidade uma fazenda de gado, Fazenda Curriola, pertencente a Luciano Alves Moreira, que teria vivido no período de 1850. A região do Vão de Almas, no município de Monte Alegre, ainda segundo eles, também seria uma Fazenda pertencente ao Barão Felipe de Arraias. O quilombo se encontraria nos limites dessas fazendas.

A pesquisa documental sobre o primeiro personagem não rendeu muitos frutos. Não consegui encontrar nenhum documento que comprovasse sua existência, os Kalunga que se identificam como descendentes de Luciano, alegam que seu nome aparecia no Inventário de Paulino Santos Rosa, seu genro e avô dos depoentes, mas o inventário teria desaparecido quando da criação do Projeto Kalunga³⁸. No entanto, por

³⁸ Nesse período, contam os Kalunga, todo mundo que tinha documento em casa relativos à legitimidade da posse da terra os apresentava ao Idago, com o intuito de comprovar a posse legítima da terra. Muitos documentos se perderam no processo, a maioria deles já havia perdido seu caráter legal por defasagem.

meio da História Oral foi possível traçar a genealogia da Família de Luciano até os dias atuais, a filiação mais próxima dele que encontrei nos documentos oficiais, foi uma mulher indicada, via relatos orais, como sendo sua enteada, como será descrito no próximo tópico.

O levantamento bibliográfico do Barão Felipe de Arraias, no entanto, foi bastante produtivo. Seu nome era Felipe Antônio Cardoso (Barão Felipe Cardoso), de Cavalcante (Julgado de Arraias), Goiás em 1773. Era proprietário da Fazenda Sumidouro no atual Município de Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu). Johann Emanuel Pohl, passou por ela em 1818, como descritos em seu livro “Viagem no Interior do Brasil”.

Essas informações comprovam, que mesmo na qualidade de quilombo, a comunidade Kalunga não vivia isolada, nem mesmo antes da abolição da escravidão, pois, além do contato social entre seus membros e com indígenas³⁹, o território que ocupavam era vizinho de grandes fazendas de gado. Além disso, havia produtos que os Kalunga não eram capazes de produzir e eram necessários, como sal e querosene, além de roupas, calçados, entre outros.

Os mesmos depoentes afirmaram que no passado o comércio entre Kalunga e citadinos era mais intenso, os produtos Kalunga, embora desvalorizados no preço, eram bem quistos e conhecidos pela qualidade e asseio. Eles trocavam farinha, arroz, feijão, rapadura, melado de cana, fumo, por sal, querosene, roupas, cachaça, entre outros itens.

A miscigenação com os brancos foi propiciada por esses contatos, especialmente na região do Vão do Moleque. Ademais, pude perceber na reconstrução

Algumas terras legítimas se tornaram terras devolutas por falta de atualização da documentação. Para a Herança ser legitimada é necessário o atestado de óbito para a confecção de um Inventário, onde é contabilizado os bens e repartido entre os herdeiros, se esse procedimento não é feito e se nenhum credor reivindicá-la, a terra passa a ser devoluta

³⁹ Ver: PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível* : a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX. Goiânia : UCG, 1994. 127 p.

das trajetórias de vida dos mais idosos, que muitos viajaram pelo país como tropeiros, peões, e outras funções, especialmente para Bahia e Tocantins. Alguns desses viajantes retornaram com mulheres de fora, alguns permaneceram solteiros e outros nunca retornaram.

Silva, embora não apresente as fontes de seus dados e não declare que tenha feito algum tipo de pesquisa de campo para a coleta dos mesmos, afirma em seu livro “Quilombos do Brasil Central” que,

(...) sendo todo o passo-a-passo de sua vida (Kalunga), em mais de 250 anos, uma forte interestimulação de contatos transmissores de idéias, valores, atitudes, cheios de significações, começando pelo aperto de mão, o sinal de cabeça, o assobio e o piscar de olhos, característicos da percepção sensitiva; os contatos indiretos com o passado, transmitindo herança cultural no intercâmbio das gerações pelo princípio da oralidade. Aliás, a vida arredia e solitária, dos que vivem em vãos de serras, fugindo de injustiças, não significa isolamento, em nenhum sentido. Trata-se de estratégia. Autodefesa (SILVA, 2003, p. 381).

A origem relacionada à categoria Terra de Preto que já incorpora a idéia de “quilombo histórico” e a idéia de “isolamento”, levou diversos estudiosos a acreditar que a comunidade Kalunga viveu isolada durante toda sua existência que retoma ao período colonial. O isolamento é relacionado com preservação cultural e sobrevivência desse grupo (BAIOCCHI, 2005), além de estar na crença de várias outras pessoas e ser divulgada na mídia com frequência.

O fato de essa comunidade preservar suas tradições e continuar vivendo em condições consideradas à margem da sociedade, sem acesso à energia elétrica, água encanada, esgoto tratado, educação, cidadania, entre outros, preservando uma economia de subsistência, baseada no campesinato, e especialmente estar vinculada com os misticismos que rondam uma comunidade remanescente de quilombo, levam a crer que o isolamento é o fator determinante para tal preservação cultural e sobrevivência da comunidade.

No entanto, pelos relatos de moradores de Cavalcante e dos povoados Kalunga pesquisados é possível perceber que essa comunidade rural negra resistiu em suas terras até os dias atuais não porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seu território (SCHMITT, 2002).

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

Esse fato seria devido à mobilidade territorial interna intensa praticada cotidianamente, especialmente entre os homens Kalunga, como será explicitado com mais detalhes no próximo capítulo. Além disso, existem alguns momentos da vida Kalunga que promovem a mobilidade, conseqüentemente o fluxo de informações e contato. São eles os festejos e as “ruínas” (morte e doença)⁴⁰. Nessas ocasiões, os Kalunga se mobilizam de qualquer região, utilizando-se de qualquer meio para chegar

⁴⁰ Esses elementos serão analisados na parte etnográfica da comunidade no próximo Capítulo.

ao local do “evento”. As viagens para realizar negócios também proporcionam a fluidez das informações e do contato.

Os festejos que, geralmente, têm uma data e local fixos são freqüentados 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 se inicia as chuvas, conseqüentemente, o plantio. É o momento de realizar negócios com os de fora e também rever os parentes de regiões distantes e/ou que migraram para as cidades.

Na capela de São Gonçalo, no Vão do Moleque onde é comemorado o festejo de Nossa Senhora do Livramento, existe um sino com data de 1841, indicando que desde essa época já existia uma Capela e o Festejo. Os Kalunga, ainda, afirmam que o Festejo já existia antes da construção da Capela e chegada do sino.

O aparente isolamento da comunidade Kalunga, ao que tudo indica, é na realidade uma estratégia de invisibilidade, onde segundo José Jorge de Carvalho (1991), as comunidades em certos períodos de suas histórias, se faziam invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver. Essa invisibilidade não era isolamento, segundo o autor, era na verdade, uma posição política, uma atitude afirmativa dos negros fugidos que lhes permitiram um caminho próprio de subjetivação e tomada de consciência.

Foi me relatado, por exemplo, por diversos depoentes, que os Kalunga em determinados momentos de crise, abandonavam suas casas e passavam o dia

“entocados no mato”, escondidos, só cozinhavam à noite, para que a fumaça não chamasse a atenção dos que ameaçavam a paz da comunidade.

Um desses períodos foi relatado por uma moradora da Capela:

Os revoltosos roubavam tudo e matavam todos que viam pela frente, diz que foi quando um presidente perdeu pro outro, ai ele soltou 10 mil revoltosos para fazer terror e eles vieram parar aqui, a gente ficava o dia inteiro entocado no mato, só cozinhava de noite, causo que a fumaça mostrava para eles onde a gente tava. (86 anos).

A depoente afirmou ser criança nesse período, o que me levou à época de meados de 1930, no período da Coluna Prestes⁴¹, que ocorreu a partir de 1925, percorrendo 12 estados, cerca de 36 mil Quilômetros. Sob a liderança de Luís Carlos Prestes e Miguel Costa, eles saqueavam, roubavam, matavam, todos que se opusessem à eles.

Outro depoimento, acerca, desse controle com o contato, foi feito por um senhor da região da Taboca, segundo ele, seu avô contava que a Capela da comunidade em períodos antigos era construída antes do festejo e após o término deste, era desconstruída para que sua localização fosse preservada.

Eram os próprios Kalunga que decidiam quando e onde se mostrar, faziam um controle do contato. Como não existiam estradas até meados da década de 1980, apenas trilhas conhecidas somente pelos Kalunga, ou por pessoas mais ligadas à comunidade e que conheciam a região, o controle do contato com a comunidade inclusiva era feito pelos Kalunga, eles decidiam quando, aonde e quem ia à cidade. As viagens eram (e ainda são, mas não exclusivamente) feitas de burro ou mula, cortando as serras circundantes, caminhos árduos que não são executados por pessoas sem experiência com os animais e com as trilhas, desse modo eles tinham acesso a diversos elementos e

⁴¹ A coluna Prestes era um movimento conhecido como um dos “movimentos tenentistas”, de grupos oligárquicos de outros estados que contestavam a hegemonia da política do café com leite, saíram pelo país buscando aliados. Saqueavam, roubavam e matavam quem não os quisesse seguir.

elegiam entre estes quais seriam interessantes para a apropriação, de acordo com a lógica e interesses próprios, específicos e estratégicos de sobrevivência do grupo.

Segundo alguns depoentes mais idosos, as idas à cidade não eram muito freqüentes, mas ocorriam. Uma moradora do Curriola de 74 anos, afirmou que foi a cidade a primeira vez para extrair um dente, já era moça, pelas vésperas de seu casamento. Mas os homens iam com maior freqüência, pois precisavam negociar o gado e os excedentes da roça, fazer compras de bens básicos que a comunidade não produzia, além de roupas, querosene e sal.

Esse controle exclusivo dos contatos realizado pelos Kalunga foi sendo gradativamente expandido para outras categorias de pessoas de acordo com a expansão capitalista e conseqüente desenvolvimento da região. As estradas marcam o fim do controle dos contatos exclusivos, mas ainda permanece em menor grau, isso porque, mesmo nas regiões que possuem estrada de acesso, estas encontram-se em situações precárias, esburacadas, e cruzam diversos rios da região, cuja travessia por automóveis pequenos é improvável, existem algumas regiões que não possuem estradas, como a região do Vão de Almas, sendo o controle do contato, ainda possível em algumas localidades. No entanto, a garimpagem, a venda por biscates, mesmo o refúgio de fugitivos da lei que procuram o Vão para se esconder, além do crescente turismo e visitas de diversos estudiosos, políticos e funcionários públicos propiciam o fim desse controle exclusivo Kalunga, mesmo em localidades que não possuem estradas.

A região do Vão de Almas parece possuir menos contato com as regiões citadinas que a região do Vão do Moleque. A falta de estradas na região, pode demonstrar esse maior isolamento e indicar que a região é menos explorada, mais um indício de que pode ter existido um quilombo naquela região como descrito nos depoimentos dos Kalunga.

Ainda, onde existem estradas para automóveis, os Kalunga continuam fazendo o trajeto do Vão para as cidades via trilhas, entre as serras, a pé e/ou de burro. Muitas vezes, não há automóvel disponível para o trajeto até a cidade, ou o rio está muito cheio impossibilitando a travessia de carro, a solução, especialmente em algum caso de doença, é fazer o trajeto “de animal”, no caso de uma enfermidade, o doente é carregado em uma rede apoiada nos ombros de dois carregadores que revezam durante a longa travessia. Quando se quer vender gado para os açougues de Cavalcante, o gado também é “tocado” por essas trilhas. A viagem que transporta pessoas “muntadas” leva em média 12 horas, “tocando” animais, 48 horas. Às vezes, a população dos povoados pesquisado, atravessam de burro somente o morro São Félix, chegando até a estrada que dá acesso ao povoado de São Domingos (no município de Cavalcante), cerca de 40 km de Cavalcante, onde é mais fácil conseguir carona mediante o pagamento de uma passagem. Dessa localidade até Cavalcante a passagem é 8 reais, enquanto que saindo do Vão, custa 20 reais, a travessia do Morro São Félix dura 6 horas.

De carro, o trajeto de Cavalcante até a área pesquisada dura em média 5 horas, são 150 quilômetros de estrada de terra, atravessando os rios Prata, Corrente, Correntinha, Curriola, Areias, Esporco, respectivamente, entre outros afluentes. Em linha reta a cidade fica a apenas 50 quilômetros de distância, mas a estrada foi construída ao redor das inúmeras e íngremes serras, o que triplicou a distância. O frete de um carro do Vão à Cavalcante, ou vice-versa custa entre 350 e 400 reais. Quem freta o carro, passa a ser o “dono da viagem”, dando lhes poderes que um caroneiro (que paga a passagem) não possui, como decidir onde e quando parar para matar a sede, a fome e ir ao banheiro. O frete é cobrado, caso o dono do carro não esteja indo para a cidade e o contratante precise ir, nesse caso, o dono do carro só disponibiliza este

mediante o pagamento do frete, caso arrume passageiros para acompanhar a viagem fretada, o dinheiro da passagem vai para “o dono da viagem”.

A forma como são distribuídas as casas da comunidade demonstram essa estratégia de invisibilidade. Ao se chegar a qualquer um dos povoados da comunidade é difícil de avistar as casas. Elas não formam vilas ou aldeamentos, geralmente estão localizadas ao pé de alguma das inúmeras serras da região, camufladas pelo cerrado e afastadas umas das outras, às vezes por quilômetros. Tudo o que se vê são inúmeras trilhas, cujo destino é incerto para os desconhecidos. As casas mais próximas umas das outras, geralmente, pertencem a pessoas da mesma família (extensa). Até os dias atuais, esse critério de invisibilidade é utilizado, embora, seja possível avistar algumas casas na beira da Estrada que corta o Vão do Moleque, mas que, no entanto, foi aberta em meados da década de 1980, pelo Prefeito Eduardo.

Durante a realização da pesquisa de campo, uma nova estrada estava sendo aberta, passando pelo Engenho II, esse novo trajeto diminui a viagem de carro para 70 quilômetros, o que facilitará bastante a vida dessa comunidade. A estrada estava sendo construída por uma iniciativa da Associação da comunidade Kalunga de Cavalcante e um convênio com a Petrobrás que cedeu 20mil litros de óleo diesel para os tratores que estavam sendo custeados pela Associação, bem como o pessoal que lá estava trabalhando, após o término da obra o Prefeito de Cavalcante Felipe decidiu ressarcir os gastos da associação.

Um outro fator contribui para modificar o controle do contato realizado pelos Kalunga, se antes eles que decidiam quando iam à cidade, agora essa decisão recai sobre o governo, ou seja, eles vão à cidade, preferencialmente, quando as cestas básicas são disponibilizadas para distribuição pelos órgãos responsáveis. Eles recebem três tipos de benefícios: a bolsa família, que é uma concessão mensal do governo federal em

dinheiro⁴²; a renda cidadã, que é um programa do Governo do estado de Goiás para famílias de baixa renda, recebem o benefício por meio do Cartão Cidadania, o auxílio financeiro é de 60 reais mensais; e, por fim, uma cesta destinada exclusivamente à comunidade Kalunga, onde recebem entre 50 a 20 quilos de alimento (cereais) por mês concedida pelo governo federal, por meio da SEPPIR.

Esses benefícios saem em dias diferentes e sem data exata; em alguns meses não é liberado, não existe continuidade no programa. Por exemplo, a “Renda Cidadã” saiu no início de Abril de 2007, nesse mês, apenas essa cesta foi disponibilizada. No mês de maio saiu apenas a “cesta do cereal”, mas havia o entrave sobre onde seria entregue a cesta, às vezes o caminhão da prefeitura é cedido pelo prefeito que ou transporta a população do Vão à cidade para a retirada da Cesta que ocorre na Associação dos Remanescentes Quilombolas Kalunga de Cavalcante, ou o caminhão leva as cestas até a comunidade, geralmente, para a Capela, onde os Kalunga vão retirá-la.

A distribuição da cesta do cereal estava sendo dificultada por uma rixa do presidente da Associação com o prefeito de Cavalcante, que estava dificultando a liberação do caminhão. A solução proposta por Florentino Xavier da Silva, presidente da Associação, foi arrecadar a verba dos beneficiários da Associação para pagar o frete de um outro caminhão para trazer os cereais para o Vão.

O caminhão da prefeitura os transporta para a retirada da renda cidadã e da bolsa Família, a outra cesta depende de negociação. O caminhão faz cerca de 14 viagens por mês, segundo Badinho, o motorista, sem dias nem horário certos e as pessoas aproveitam a carona para resolver pendências na cidade e fazer compras⁴³.

⁴² O valor varia de 15 à 95 reais, de acordo com a renda mensal por pessoa da família e o número de crianças, gestantes e nutrízes

⁴³ Na viagem de campo que realizei entre o mês de abril e maio, peguei carona com esse caminhão da prefeitura que levava os Kalunga de volta à comunidade após a retirada do dinheiro da cesta e compra dos produtos.

Por causa dessa imprecisão dos compromissos mensais, os planos dos Kalunga de ida e chegada à cidade ficam à mercê dos planos estatais. Muitas vezes eles ficam na “rodagem” (estrada) por dias esperando o caminhão. Às vezes o caminhão é esperado durante o período do dia, mas passa à noite. Muitas pessoas ficam sem o benefício em dinheiro, por perderem o transporte ou por não poderem abandonar as roças no período que a cesta sai, já que o benefício não pode ser retirado por outra pessoa que não o beneficiário.

3. A formação da Família Santos Rosa

A maior parte dos moradores da região pesquisada orienta sua permanência nessas terras devido a descendência com o senhor de escravos e proprietário da Fazenda Curriola: Luciano Alves Moreira.

Essa informação foi transmitida pelos descendentes de Luciano, que reconstruíram sua filiação, via relatos orais, até o senhor que teria vivido, aproximadamente, no período de 1850. A partir desses relatos, empreendi uma pesquisa Histórica no Fórum de Cavalcante, nos cartórios de terra e civil a documentação estava incompleta e desordenada, varias páginas haviam sido destruídas pelo tempo ou simplesmente sumido, os registros iniciam no ano de 1880; e na Paróquia de Cavalcante, onde analisei registros de casamento, estes em ótimo estado de conservação e organização, mas constavam somente a partir de 1919.

Segundo os relatos havia duas possibilidades de miscigenação desse senhor com negros, o que justificaria a cor e permanência desses descendentes nas terras de Luciano até os dias atuais.

A filha de Luciano, de nome desconhecido (usarei o nome Silvia para referir-me a ela), teria engravidado de um dos escravos da fazenda. Ao saber da notícia, Luciano enfurecido mandara matar o negro que desonrara sua filha. O negro, no entanto, havia sido avisado por algum escravo da Casa Grande, que aproveitou para fugir antes que as ordens do senhor fossem executadas. Luciano mandou outros negros, escravos seus, atrás do negro fujão, alguns dizem que os negros o deixaram fugir, outros dizem que ele pulou da garganta do Morro São Félix ou **do Canta-Galo**, lugar que é improvável a sobrevivência, outros ficam em dúvida quanto ao desfecho da história, mas todos afirmam que Luciano havia criado o neto bastardo, como legítimo, e que ele seria o vínculo com os negros na atualidade.

A outra possibilidade é de que Luciano havia tido duas mulheres, uma branca chamada Joanna, e outra negra de nome Rosa. A filha que engravidara do negro (Silvia) seria fruto do casamento com Joana, mas ninguém soube informar seu nome ou o da criança. Mas identificaram o nome de outra filha desse matrimônio, Luiza Alves Moreira, que teria se casado com Vidal Santos Rosa (negro) e constituiria um lado do tronco familiar dessas pessoas. Devemos considerar como possibilidade que Silvia e Luiza podem ser a mesma pessoa, o fato de Luiza ter se casado com Vidal pode ter suscitado os mitos relacionados à Silvia.

Com Rosa, Luciano teria tido Ingracinha, ela era muito rica, dizem que ainda é possível encontrar gado seu espalhado por ai, teria morrido “moça” (virgem) e por não possuir pecado, foi declarada “santa”. Existem alguns mitos a seu respeito, inclusive que fora enterrada no Cemitério Bento e que muitos anos depois, ao enterrar outra pessoa no mesmo lugar, encontraram a mulher intacta, com a perna encolhida e sangrando, esse seria o motivo de não reciclarem covas mais.

Rosa, também teria tido outro marido, e dessa união nasceu Risolina, enteada de Luciano e irmã de Ingracinha. Nos relatos orais Risolina é identificada como mãe de Venceslau, ou Venção, como era conhecido, fundador de outro tronco familiar constituinte das famílias do Vão do Moleque.

Durante a investigação histórica não consegui achar nenhum tipo de documento que comprovasse a existência desses personagens, a não ser de Risolina.

3.1.1.Sobrenomes e Status

Inicialmente, as tentativas de organizar os dados demográficos seguiram o método Fleury-Henry (1988) de reconstituição familiar a partir do sobrenome de Luciano, ou seja, Alves Moreira. No entanto, tal método se mostrou inútil, como nos afirma, Maria Norberta Amorim (1991, p.23): “De fato, é comum nos registros portugueses que o mesmo indivíduo oscile de apelidos [sobrenomes] de um registro para outro, em função de ligações familiares mais fortes no momento, ao critério do redator paroquial”. Isso quer dizer que o sobrenome na cultura luso-brasileira não possui regularidade como no modelo Francês.

Essa situação acontece muito comumente com as mulheres, que muitas vezes chegam a ser registradas com um sobrenome em cada batizado de filho. No entanto, o fato também acontece com muitos homens, sobretudo entre as classes populares. Esse fato pode ser observado, por exemplo, no caso de Risolina. No inventário de seu filho seu nome aparece como Dona Rosalina Velaz, no registro de casamento de seu filho ela aparece como Risolinda de Souza, usando um dos sobrenomes do marido, mas se trata da mesma pessoa por ser mãe de Venceslau (em outros registros esse nome é escrito

com W)⁴⁴. Os sobrenomes também não seguiam uma lógica padronizada, em alguns casos, utilizava-se o último nome, outras vezes o nome do meio, outras vezes ainda o nome do marido.

Há ainda, casos em que os registros oficiais informam uma coisa e a tradição oral diz outra. Vários nomes são modificados pela oralidade por exemplo: Agenina Santos Rosa diversas vezes aparece como Eugênia, ou Risolina que aparece como Risolinda ou Rosalina, ou ainda Paulo Santos Rosa que aparece como Paulino, ou Alfa Santos Rosa, que aparece como Arfa ou Afra, Valeriana aparece como Valéria, entre outros.

Outra observação importante é de que não só os bastardos ou as concubinas não usavam sobrenome. Segundo Dias (1995), muitas filhas e filhos de famílias regulares, para usar a terminologia da demografia histórica, também não usavam sobrenome, bem como homens e mulheres mesmo casados no religioso. Como é o caso de Ingracinha, Joana e Rosa que não são identificadas pelo sobrenome, apenas pelo nome ou apelido. Há ainda o caso do “véio Paulino” seu nome é Paulo dos Santos Rosa, mas é muitas vezes identificado apenas como Paulino por ser um prenome em evidência para eles.

No inventário nº 707 do cartório de Terras do Fórum de Cavalcante que data de 04 de junho de 1976, encontrei Venceslau Soares de Souza, cor morena, lavrador, que faleceu aos 82 anos no Vão do Moleque, filho de Rosalina Velaz e Feliciano Soares de Souza. Na casa paroquial encontrei também o registro de Casamento de Venção, na página 12 do livro de 1919-1931 no dia 11 de setembro de 1928 aconteceu o matrimônio de Wenceslau Soares de 24 anos, filho de Risolinda de Souza e Feliciano Soares com Eugênia dos Santos de 31 anos, filha de Paulo dos Santos e Anna Rosa Nery de Sampaio. Esse Paulo dos Santos, ora citado como Paulino Santos Rosa, seria

⁴⁴ Podemos justificar essa variação pelo não formalismo do sistema de registros do passado, muitas vezes o nome era transmitido via oral, não sendo necessário a apresentação de documentos, o nome era escrito de acordo com o que se compreendia.

filho de Vidal Santos Rosa e Luiza Alves Moreira, citados acima, essa última filha de Luciano.

Nessa árvore genealógica (gráfico 1) podemos perceber que embora Luiza fosse filha de Luciano fazendeiro rico e proprietário de terras, o sobrenome adotado nos filhos foi de Vidal Santos Rosa. Duas interpretações são possíveis. A primeira de que Vidal, apesar de negro ainda no período da escravidão no Brasil tinha posses também, ou seja, era proprietário, e por isso seu sobrenome teria prevalecido sobre o de sua mulher também proprietária. A outra possibilidade é de que a adoção do sobrenome na comunidade obedece a critérios de gênero, isso significa que se herda o sobrenome do pai, ou ainda a possibilidade de Luiza ter sido deserdada por ter se casado com um negro, logo estaria proibida de passar seu sobrenome.

No entanto, (ainda no gráfico 1) o sobrenome herdado pela família de Venceslau e Agenina é o sobrenome materno “Santos Rosa”, o que pode reafirmar o status do sobrenome e justificar sua utilização no caso da família de Vidal, colocando abaixo a tese de que se segue o sobrenome paterno na comunidade.

Contudo, encontrei diferentes padrões, no gráfico 2, podemos observar o caso de Sabina e Catarino, onde o que ocorreu foi uma mescla dos nomes paternos e maternos, sendo o nome materno utilizado por último por três filhos e o nome paterno utilizado totalmente em apenas um dos filhos. Ainda nesse gráfico, na união de Francisco e Clemência o que prevaleceu foi o sobrenome da mãe: Francisca da Conceição.

Alguns autores trabalham com a hipótese de que a transmissão do sobrenome é uma questão de classe e não de gênero como afirma Maria Odila Leite da Silva Dias em *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*:

Tinham (as mulheres) o costume sugestivo de abandonar os nomes de família e adotar nomes próprios, a que o recenseador acrescentava às vezes um respeitoso “dona”. Cerca de um terço conservava nomes de família, por vezes ilustres, dos

mandões da terra. Entretanto, a grande maioria assumia nomes como Ana Gertrudes de Jesus, Maria da Cruz, Madalena de Jesus, Gertrudes do Espírito Santo, Joaquina Josefa da Anunciação... Talvez porque tivessem nascido bastardas, ou porque vivessem em concubinato, mais provavelmente porque não tinham os meios decentes de sobrevivência, impostos pelos padrões da terra. (DIAS, 1995, p. 24)

Segundo Ferreira (2005), esta atitude de abandonar o sobrenome não era exclusividade das mulheres, muitos homens também faziam isso, geralmente os mais pobres, que nada tinham a herdar em termos de posse de terra ou de tradição familiar. Entre as famílias abastadas o sobrenome, muitas vezes duplo, se perpetua por mais de dois séculos, a existência da propriedade privada pode indicar o rigor na conservação dos sobrenomes.

Este indicativo da sobrevivência do sobrenome de família proprietária é tão forte que temos vários casos nos Kalunga de pessoas que inverteram o sobrenome. Se observarmos nos gráfico 2 e 3, por exemplo, encontraremos Sabina Santos Rosa que se casou com Catarino José dos Anjos. Alguns de seus filhos receberam o sobrenome José dos Santos, ou seja, colocaram o sobrenome menos “importante” do pai primeiro e o sobrenome da mãe, digamos mais “chique”, por último, ou simplesmente abandonam o sobrenome do pai para utilizar somente o da mãe, ainda existem irmãos que utilizam sobrenomes diferentes, nesse mesmo exemplo, um dos filhos desse casal recebeu o nome José dos Anjos, como o do pai. Isto demonstra claramente que a questão de classe é mais importante do que a de gênero na transmissão do sobrenome.

Gráfico 1 – Árvore Genealógica da Família Santos Rosa

Legenda

- Pessoas vivas ou documentadas
- História Oral
- Casamento
- 2º Casamento

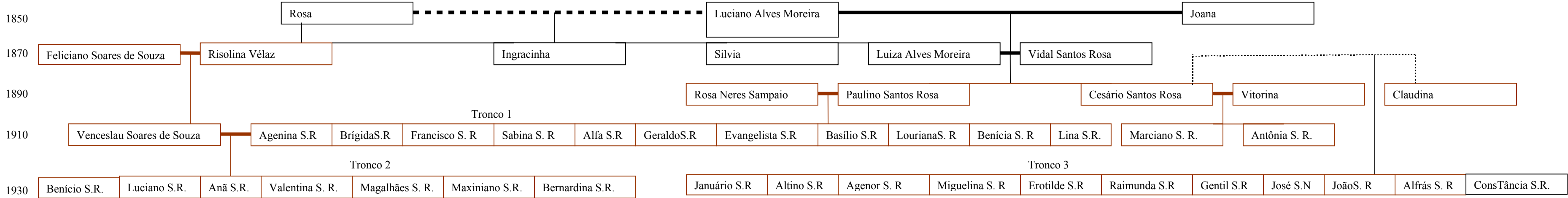


Gráfico 2 - Tronco 1

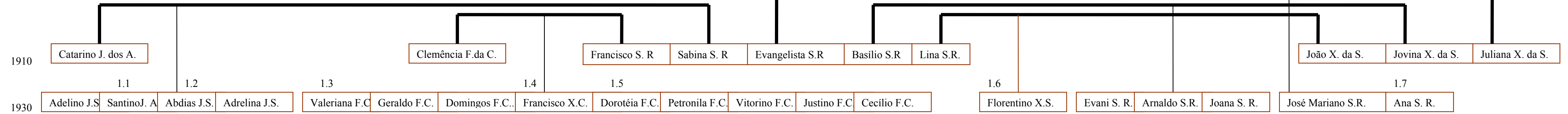


Gráfico 3 - Tronco 2

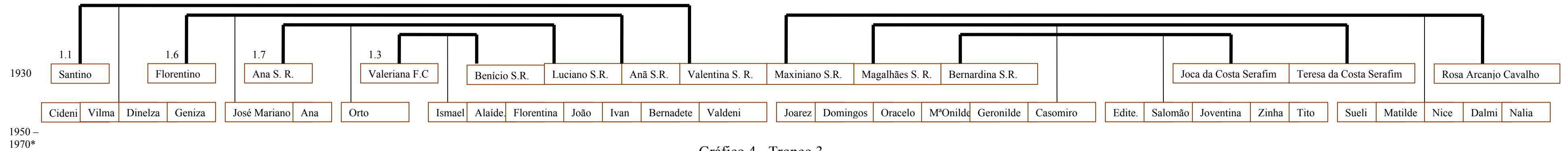
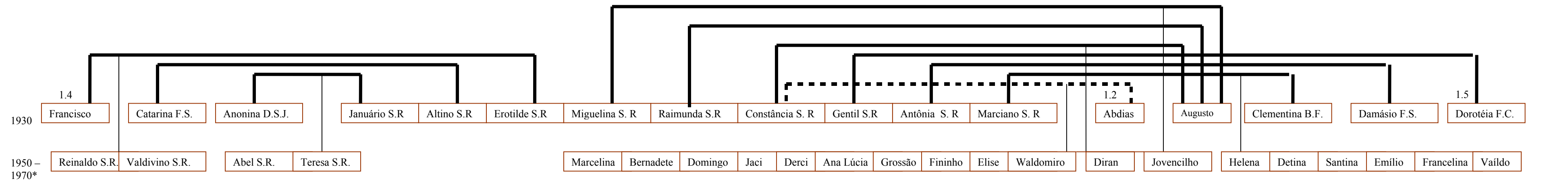


Gráfico 4 - Tronco 3



* Todos os nascidos entre 1950-1970 têm “Santos Rosa” como sobrenome.

Para efeito de entendimento do que caracterizo como classe social na comunidade Kalunga devo dizer que tal conceito deve ser compreendido sob a perspectiva de Bourdieu⁴⁵, As classes Kalunga seriam grupos hierarquizados, segmentos sociais, não caracterizados como classes antagônicas nos termos marxistas, como será explicitado no próximo capítulo.

4. Donos da Terra e “Negros de Verdade”

A maioria das famílias que vivem no Vão do Moleque orientam sua ocupação, permanência e legitimidade do território a partir dessa filiação com Luciano Alves Moreira, ou outras variações dessa filiação. As outras famílias que não descendem de Luciano, por sua vez, cultivam a imagem do branco entre os antepassados em detrimento de outras filiações. Nessa perspectiva, eles seriam “os donos da terra, sempre estiveram ali, e pronto”. O fato de o território ter sido herdado de um legítimo⁴⁶ proprietário de terras informaria aos moradores da região que seu *status* é superior aos

⁴⁵ A concepção de Bourdieu procura superar as limitações da perspectiva marxista. De um lado, opõe-se à sua tendência de substancializar as classes como atores coletivos realmente mobilizados com consciência plena, “incompleta” ou falsa do sistema de exploração e dos interesses que decorrem dele, de outro, recusa-se a pensar o espaço social de forma unidimensional e objetivista, como se apenas as relações de produção fossem reais (materialismo), ignorando-se o peso que as lutas simbólicas têm nos processos de representação e classificação do mundo social. A dimensão cultural, pois passa a ser parte das relações entre classes.

⁴⁶ As terras do Brasil foram colonizadas a partir do sistema de sesmarias, herdada de Portugal. A ocupação da terra era baseada em um suporte mercantil lucrativo para atrair os recursos disponíveis, já que a Coroa não possuía meios de investir na colonização, consumando-se como forma de solucionar as dificuldades e promover a inserção do Brasil no antigo Sistema Colonial. Isso quer dizer, que àqueles que possuíssem capital para investimento, era concedida uma sesmaria dentro da capitania, para aproveitar a terra por meio do cultivo. A única forma legal de posse da terra nesse período era por meio de doações, assim, as terras arrendadas por sesmeiros à posseiros, que embora cultivassem a terra (uma das exigências) não se constituía como ato legal. Em 1822, com o fim do sistema de sesmarias os posseiros foram beneficiados, mas a noção que orientou a definição de terras legítimas continuou enfatizando que estas seriam de domínio particular havidas por sesmarias e outras concessões do governo, após tal lei a legitimidade só ocorreria via compra de Terras devolutas do Estado ou de algum particular legitimado por esta lei. Ver: LIMA, Ruy Cirne. *Pequena História territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991. Assim Luciano era legítimo proprietário porque se enquadrava nesses termos. Nesse sentido, sua cor era fundamental para tal legitimidade, já que as sesmarias não foram doadas à negros, para legitimar a posse sob esses termos é preciso uma associação com um branco proprietário.

que não possuem tal domínio e orientaria a noção de “legítimo” permeada na comunidade.

Essa noção de legítimo que é adotada pelos moradores do Vão do Moleque é orientada pelos preceitos jurídicos da Lei de Terras de 1850, que tinha como intuito principal acabar com o sistema de sesmaria e controlar a ocupação territorial do Brasil, assim toda terra que “§2º não se acharem no domínio de particular por qualquer título **legítimo**, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo geral ou Provincial; §4º e as que não se acharem ocupadas por posses, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei”⁴⁷ 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 um caráter mais comercial, e não apenas de status social como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial (SILVA, 1996.)

A abolição da Escravidão já era mais forte que um presságio nesse período, havia o temor de escassez de mão de obra, que foi solucionado com a política de migração europeia para o Brasil. A lei de Terras tinha como intuito garantir que esses europeus e negros libertos deveriam ser mão-de-obra e não novos potenciais produtores donos de terras, a única maneira de afastar a curto prazo os colonos e os negros da propriedade da terra era valorizando-a e tornando-os debilitados de possuí-la. Dessa forma, os pequenos lavradores (europeus e negros) sem recursos mantiveram-se alijados ou postos em segundo plano no processo de apropriação legal da terra. O não acesso à propriedade a uma grande parte da população irá garantir ao Estado Republicano um grande contingente de mão-de-obra. Silvia (*op. cit*) apontou aspectos

⁴⁷ Lei de Terras de 1850, parágrafo segundo e quarto. SILVA, Lígia Osorio. *Terras Devolutas e Latifúndio- Efeitos da Lei de 1850*. Ed. Unicamp, Campinas, 1996.

importantes relativos a legislação do Império que “fornece evidências substantivas à tese do afastamento do negro da posse e da propriedade da terra”.

A noção de Terra legítima entre os Kalunga herdou, tanto, a noção de status social que a terra possuía antes da Lei de Terras, quanto, a noção de status de mercadoria inaugurada pela lei. A posse da terra legítima, nesse sentido, justificada via parentesco com algum proprietário **legítimo** nos preceitos da Lei de Terras, é o que os torna “donos da terra”.

Esse critério de “legitimidade”, no entanto, é recrutado apenas em situações em que os Kalunga do Moleque precisam se distanciar da figura do “negro/escravo fugido” (conceito colonial de quilombo) associado a toda comunidade. Isso quer dizer que a dicotomia de pertencimento e identificação encontrada na comunidade só é imputada aos descendentes dos negros que formaram o quilombo, ou seja, os moradores do Vão de Almas. Assim, em relação às famílias “agricultoras” que moram no Vão do Moleque a dicotomia não é utilizada, mesmo quando a ocupação do território por seus antepassados tenha sido realizada a partir de algum processo descrito no capítulo anterior.

Percebemos que a noção de legitimidade da terra herdada do período colonial orienta apenas as relações do negro com a origem quilombola. Indicando que não é uma questão de diferenciação ou antagonismo entre as “classes Kalunga” (criadores de gado ou “proprietários de fazenda” e agricultores, como descritos no próximo capítulo). A relação entre essas duas “classes” é de solidariedade e não de competição ou exploração. Embora, exista situações em que uma das classes contrate a outra como mão-de-obra, o que mais acontece é a troca de serviços.

O distanciamento da matriz colonial, simbolizada pela negação da origem quilombola, pode ser interpretado como uma forma estratégica de se desvincular do

conflito direto, do confronto, da emergência de identidade que tal matriz implica, como já dito, e uma forma de romper com o sistema escravocrata. Mas sem dúvida é uma tentativa de ascensão social, de busca de *status* e poder, pela propriedade da terra, propiciada pela aproximação com uma figura “branca”, via miscigenação.

Um morador do Vaquejador, de 58 anos, se gabando de sua aparência, afirmou nas vésperas do Festejo de Nossa Senhora do Livramento:

Ixi, lá no Festejo você vai ver Kalunga de todo tipo, mas os mais qualificados são o povo daqui do Moleque, sempre foi assim, a gente tem uma postura, assim, mais bonita, o povo é alto, claro, e o cabelo é mais bom, tipo eu. (risos) O povo de lá do Paranã, é diferente, são mais preto, lá que tem os negros de verdade, é preto mesmo.

O “embranquecimento”⁴⁸. da população do Moleque propiciada pela descendência com algum branco⁴⁹, é uma noção herdada do período escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais. Na escravidão o “branco” era o proprietário escravizador e o “negro” o produtor escravizado. Mesmo se o “branco” (proprietário/escravizador) possuísse eventualmente uma mais forte afro-descendência⁵⁰, do que seu “negro” (escravo). Mesmo quando, ainda que minoritariamente, o escravista era um africano ou um afro-descendente, ele se comportava com seu “negro” como qualquer outro “branco”.

Durante o sistema escravista havia também certo privilégio dado aos negros mais claros, que ocupavam privilegiadamente os mais leves trabalhos domésticos e não raro alcançavam facilmente a alforria. Porém, podiam também ser açoitados

⁴⁸ Essa não é uma expressão êmica. A noção de “embranquecimento” pode ser percebida por uma maior valorização em termos estéticos ocorrida entre os indivíduos considerados “mais claros”, traduzidas em algumas falas que demonstram preferência marital por indivíduos “mais claros” e de “cabelo bom”.

⁴⁹ A população do Vão do Moleque é majoritariamente negra, a descendência com brancos e índios propiciou o “clareamento” da pele e mudança nos fenótipos, mas a afro-descendência pode ser percebida à primeira vista. Em relação à população do Vão de Almas é perceptível a diferença de cor, “os negros de verdade” têm uma tonalidade mais escura na pele e fenótipos visivelmente africanos, nas palavras dos molequeiros “são mais pretos”. Internamente, pode haver distinção baseada na tonalidade de pele, como ocorre com os Kalunga do Moelque que se consideram “mais claros”, “mais qualificados” (esteticamente) do que os outros Kalunga, mas externamente a negritude é imposta homogeneamente aos dois casos.

⁵⁰ Esse termo não se refere à nacionalidade nem à etnias africanas, apenas quer indicar que a descendência com negros (afro-descendentes) pode acarretar em características físicas, fenotípicas determinantes nas relações sociais, econômicas, culturais e políticas travadas por esses indivíduos.

preventivamente para que as marcas de castigo impedissem que desaparecessem facilmente entre a população livre mestiça (FAORO, 1976).

Os feitores e capitães-do-mato eram comumente negros. Os Terços dos Henriques, de oficiais, sub-oficiais e soldados negros, reprimiam quilombolas. A discriminação do cativo por negros e mulatos livres e pobres consolidou a escravidão (*op. cit.*).

Na comunidade Kalunga essa noção racista de *status* e poder pelo “embraquecimento” é traduzida pelo critério de terras legítimas utilizada para classificar os Kalunga em “donos da terra” e “negros de verdade”.

Os “donos da terra” afirmam ter uma procedência diferente dos moradores associados à região do Quilombo, o Vão de Almas, enfatizam a figura do “branco” na filiação em detrimento da do “negro”. O “branco” estaria associado à posse legítima, liberdade, *status*, poder e aos dominantes, enquanto que o “negro” estava associado à escravidão, luta, resistência, conflito e aos dominados. A aproximação com a categoria “branco” credenciaria esse grupo a tudo que estava associado a ela. Tal distinção orienta uma dicotomia de pertencimento e identificação entre os que se consideram “donos da terra” e os que descenderam do quilombo histórico, “os negros de verdade”.

Em diversos discursos sobre a posse e domínio da terra e sobre o uso coletivo da mesma é possível perceber essa noção. Um morador do Curriola de 50 anos, embora não tenha o título de sua terra devidamente atualizado e regularizado, considera seu território de domínio particular, garantido por herança desde seu tataravô Luciano. Afirma, que para que sua “propriedade” se constitua em terra de uso-comum como prevê a legislação, é preciso que seja devidamente indenizado, não só pelas posses, mas pelo valor da terra que ocupa. Em suas palavras:

Ninguém entra na minha terra não, se não for parente meu, para usar minha terra, eu preciso receber a indenização do governo, igual aos *outro*. (...) Aqui não tem terra coletiva não, tudo tem dono, a única terra de uso comum, que eles falam, é a

Fazenda Boa Sorte, que o governo indenizou, lá qualquer um que é Kalunga pode entrar e ocupar, que ninguém vai falar nada, mas tem que ver com os vizinhos antes.

A noção de propriedade individual, no entanto, tomou forma de terras de uso comum ao longo dos anos, onde cada família, embora herdeira por lei da terra, graças a descendência com proprietários, criavam domínios onde o clã usufruía da terra sem cercar, dividir ou delimitar o território, os casamentos entre primos cruzados⁵¹ propiciou o surgimento e expansão desses domínios territoriais. Assim, a terra é de uso comum da família extensa, do clã, que tinha livre acesso de ocupação e uso daquele espaço de terra. Nesse sentido, era propriedade da família e apenas o parentesco os habilitava ao usufruto.

A distribuição da comunidade em povoados coincide com essa lógica, cada povoado estaria sob o domínio de uma ou mais clãs, mas não existe exatidão nessa marcação. Os moradores desses domínios ou povoados, por sua vez, se relacionam entre si pela mobilidade territorial interna propiciada pelos festejos, casamentos, laços de compadrio e mesmo migrações.

Mesmo que a porção de terra utilizada no cultivo, moradia e criação de gado por cada família seja inferior às terras disponíveis e não sejam demarcadas por cercas, cada Kalunga conhece os limites territoriais de cada “propriedade” ou domínio, sabem identificar nas terras de quem estão passando e quais lugares podem ocupar. Esse fator demonstra que existe a noção de propriedade em relação ao território que ocupam no Vão do Moleque, mesmo que embasada nos preceitos coloniais, pois sabem identificar a origem de cada posse, em sua maioria adquirida via herança, em menor quantidade via compra. De qualquer maneira, como afirma um morador da Capela de 84 anos, “eu e o povo daqui é de outra filiação, somos donos da terra, sempre estivemos aqui e pronto”.

⁵¹ Preferidos em um primeiro momento justamente para garantir a integridade desses domínios.

No caso do Vão de Almas essa propriedade não é reconhecida pelos molequeiros, pois na concepção dos “donos da terra” o território foi apropriado via ocupação quilombola, que não estão previstos na noção de **legítimo** utilizadas por eles. Assim, o território do Vão de Almas não é constituído por proprietários, são terras sem donos ocupados por escravos fugidos. Nas acepções dos molequeiros “os negros de verdade”, sim, seriam os verdadeiros Kalunga (para eles sinônimo de remanescentes de quilombo, ou seja, de escravos fugidos).

Uma moradora do Curriola de 74 anos, ainda fala com muita brutalidade sobre ser Kalunga.

Antes de criarem essa besteirada de Kalunga não tinha essa danação de gente querendo entrar nas terras não, não tinha cerca nenhuma, nem briga, era tudo terra comum, ninguém bulia nas nossas terras, esse negócio de escravidão nem acontecia por aqui. (...) O véio Paulino⁵² contava umas histórias de escravidão, diz que daqui 12 léguas em Monte Alegre ainda tem um muro de pedra feita por escravo. Mas, nós não, nós é daqui e pronto.

A escravidão nunca é associada ao Molequeiro, mesmo no discurso daqueles que vêm com bons olhos o “Projeto Kalunga”. Outros depoentes quando não associam negro e escravidão ao Vão de Almas referenciam outro lugar.

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

Antes era muito difícil a vida aqui. Não tinha recurso nenhum, se o Projeto Kalunga não tivesse acontecido não ia ter mais ninguém morando nessas terras. (...) Só depois desse projeto, que se pode chamar o povo daqui de Kalunga, antes não, não tinha nome, todo mundo sempre viveu aqui mesmo, na terra. Quando eu era pequeno era costume chamar os outros de Kalungueiro, mas o povo não gostava não, nem o povo daqui, nem do outro lado do paranã, ficavam bravos mesmo, acho que era porque era os escravos, né?!?

Os “donos da terra” constituem parte da região estudada e se identificam com antepassados brancos e livres, inclusive Senhores de escravos e/ou proprietários de terras da região (Luciano e outros), e segundo esse aspecto seriam legítimos donos da

⁵² Veio Paulino é Paulo Santos Rosa avô de Dona Valeriana.

terra, fato, que lhes daria *status*. Se consideram “mais claros”, “mais qualificados” (no sentido estético) pela relação com o Senhor. Enquanto que o grupo de moradores do Vão de Almas são identificados como os “negros de verdade” pela maior ligação com os negros que constituíram os quilombos da região, e pela forma com que se apropriaram da terra.

Como já foi visto, é comum encontrar comunidades remanescentes de quilombo que negam o passado de quilombo, muitas vezes, alegando ser um tempo histórico muito distante, não serem escravos já há muitas décadas. Esse fato também ocorre porque a noção de quilombo permeada nessas mesmas comunidades é a colonial, que considera quilombo apenas, a reunião de escravos fugidos, ignorando os outros processos que o conceito de quilombos contemporâneos assume.

Alguns ainda, tentam se distanciar da figura do negro/escravo devido a algum tipo de racismo institucionalizado que retoma, talvez, aos tempos da escravidão. A institucionalização do racismo pode ser percebida, entre outras, nas formas em que a idéia de propriedade legítima do território foi herdada do sistema escravista e da Lei de Terras de 1850 e como é aplicada pelos Kalunga do Moleque.

Tal diferenciação entre a comunidade pode estar relacionada com a heterogeneidade da categoria negro no período da escravidão, já que alguns elementos de distinção que eram utilizados no passado são recrutados no presente, transmitidos, segundo Bourdieu (1989) pela estrutura social.

A heterogeneidade da categoria negro no período escravista, segundo Cunha (1985) tinha como inspiração fundamental de distinção: a cor, a nacionalidade e a condição legal. A abolição diminuiu as possibilidades de distinção entre o negro, a condição legal foi abandonada de vez, no entanto, as distinções pela cor continuaram a ser empregadas de maneira indireta, além dos pardos e negros, apareceram outras

categorias importantes como o mulato. Na comunidade Kalunga, alguns critérios de distinção tomaram nova forma, mas ainda preservam o teor racista que era aplicado aos escravos e africanos, pelos libertos, ingênuos e brasileiros, como demonstrados no capítulo anterior. O critério de legitimidade que os molequeiros adotam estão inspirados especialmente nas diferenciações de *status*, direitos e possibilidades que o branco, negro liberto e o negro/escravo possuíam no período da escravidão e que agora eram expressos pela cor mais clara, pela posse legítima da terra e pela posição que ocupam (criadores de gado), pelo menos internamente.

A descendência “branca”, e conseqüente proximidade com estes, teriam transmitido e informado aos Kalunga do Moleque ao longo do tempo quais estratégias adotar para manter ou melhorar a posição desse grupo social na estrutura de classes. Esse fato explicaria o *status* e a condição abastada das famílias do Moleque que se consideram “donos da terra”, em relação às outras famílias da região, ou seja, explicaria o monopólio dos capitais econômicos, cultural e simbólicos por essas famílias.

Bourdieu, (1998) observa que o *habitus* adquirido em um determinado meio familiar, sob determinadas condições objetivas, produz ações comumente organizadas, consciente ou inconscientemente, para funcionar como estratégias de reprodução. Tais estratégias visam, em última instância, a manter ou melhorar a posição de um determinado grupo social na estrutura de classes. Tendo como princípio unificador o *habitus*, elas são objetivamente harmonizadas para atender esse fim.

Bourdieu observa, que para se entender as estratégias de reprodução – e elas são inúmeras -, devem-se considerar, principalmente, as estratégias que dificilmente são percebidas, tais como as estratégias que regem os investimentos educativos, as taxas de fecundidade ou as escolhas matrimoniais.

Os elementos de diferenciação encontrados na região do Vão do Moleque em relação às outras regiões da comunidade são emblemáticos, especialmente porque levanta os ânimos de diversos opositores do artigo 68 da Constituição de 1988⁵³, mas não é o único, pode ser pensado como um “caso particular do possível” conforme a expressão de Bachelard (1955, p. 55).

Entretanto, a heterogeneidade encontrada não é suficiente para descaracterizar o grupo enquanto comunidade, pois não supera a solidariedade referente ao parentesco e compadrio, e nem o sentido de unidade grupal percebidos pelo sentimento de pertencimento reconhecido na confrontação da solidariedade étnica com elementos externos de onde decorre o embate entre o ‘nós’ e os ‘outros’. A etnicidade, nas acepções barthinianas, consegue assegurar uma unidade grupal devido seu caráter organizacional, que por sua vez encontra-se ligada aos processos de identificação étnica, e estes (processos de identificação) não derivam da psicologia dos indivíduos (não são por si só conscientes ou inconscientes), mas da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo”.

5. De Kalungueiros, à “donos da terra” à Kalunga: ressemantizações identitárias

A identidade Kalunga até esse ponto, pode ser percebida por meio de dois mitos, o primeiro, universal, relacionado ao período da escravidão e a formação dos

⁵³ Os opositores do artigo 68, juristas, políticos, acadêmicos, entre outros, em geral seguem uma corrente culturalista/essencialista, utilizam a definição de quilombo do período colonial, que considera quilombo apenas como escravos fugidos, excluindo do contexto as diversas redes sociais constituídas a partir da formação de quilombos, bem como os diferentes meios de apropriação da terra pelos negros que não passam necessariamente pelas relações estabelecidas entre o escravo e o senhor de escravos. Tais opositores, apoiando-se nas brechas deixadas pela precariedade do texto do artigo 68, que deixa em aberto quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo, reivindicam, para tanto, comprovação histórico/biológica/cultural de que há relação fática comprovadas por uma determinada continuidade cultural, documentada oficialmente e ininterrupta de ocupação da terra e de descendência com os negros que constituíram algum quilombo existente no período da escravidão do Brasil para legitimar os atuais quilombolas, esquecendo-se, porém, que apenas os quilombos destruídos ou atacados pelas forças militares ou capitães-do-mato contratados eram oficialmente documentados, que a atual legislação que regulamenta a questão (por meio do Decreto ministerial 4.887 e outros) adota a auto-atribuição como critério primordial inserindo o ícone étnico e aceita legitimamente a História Oral como método científico de apreensão da realidade.

quilombos no Brasil, especificamente o quilombo Histórico Kalunga, já demonstrado; e o segundo que é localmente localizado, ou seja, pode variar de acordo com a região dentro do Sítio Histórico a ser pesquisada, no caso do Vão do Moleque seria a descendência com antepassados brancos, na maioria deles relacionado com Luciano Alves Moreira, também já analisado nesse capítulo. No entanto, a investigação revelou um terceiro mito “a etnicização”, propiciada pela Constituição de 1988, inaugurada pelo artigo 68, e consolidada pelo que a comunidade chama de “Projeto Kalunga” encabeçado por Mari Baiocchi, que é o momento em que a comunidade passa a receber conhecimento externo e passa a ser conhecida como “Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga”, a partir do envolvimento da antropóloga na comunidade.

Os dois primeiros mitos podem ser antagônicos, como no caso de alguns povoados do Vão do Moleque, que associam sua legitimidade da terra à uma descendência branca, enquanto, que outros povoados do sítio fazem tal associação à origem quilombola, mas esse antagonismo perde sua utilidade com o surgimento do terceiro mito, que recruta da formação histórico brasileira, das noções sobre raça e racismo no Brasil e da legislação atual os elementos agregadores, relacionados a uma identidade étnica, que superam a heterogeneidade referente à origem e ocupação do território.

Segundo depoimento, de um morador da Taboca de 65anos,

“depois do Projeto Kalunga⁵⁴ até se pode chamá o povo do Moleque de Kalunga, antes, não podia não, dava briga, o povo chamava Kalunga para indicá o povo de lá, eles que era os Kalungueiro, mas eles também não achava bom não. (...) diz que tem um córrego lá perto do sucuri que chama Kalunga, mas tem a planta também,

⁵⁴ Os Kalunga dessa região do Vão do Moleque fazem menção a esse termo para indicar o “Projeto Kalunga - Povo da Terra”, que é subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade, ao qual se baseia a lei estadual nº11.409/91, descrita na nota anterior. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992.

(...) a planta é para tirar frieira das pernas de menino, para cura dor no estômago, aí tem gente que toma muito, diz que é por isso que eles eram chamado de Kalunga”

A comunidade Kalunga passa a experimentar essa “eticização” a que me refiro, a partir do envolvimento da Antropóloga Mari Baiocchi. Esse envolvimento deu início a uma nova etapa de construção da identidade Kalunga que passou a se identificar como remanescente de quilombo, etnicamente diferenciada, baseando-se na sua trajetória histórica, na sua ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida, em suas relações territoriais, baseadas no campesinato e na auto-subsistência, na contrastividade com outros grupos vizinhos, no sentimento de pertencer àquele território, e em sinais diacríticos particulares que os fazem eletivos no enquadramento dessa nova categoria jurídico-sociológica que é a de remanescentes de quilombo.

O advento jurídico do artigo 68, que introduz o termo “remanescentes de quilombos”, imprimiu de vez todos os estigmas que o conceito de quilombo carrega(va) nos atuais quilombolas, mesmo que a legislação não lance mão de argumentos que utiliza a conceituação colonial, a pressão existe por meio dos opositores da lei, da mídia, dos turistas, acadêmicos, pesquisadores e outros setores.

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

As representações sociais possibilitam ao pesquisador apreender elementos constituintes da prática social, superar o caráter puramente analítico de seu trabalho e identificar a gênese das condutas e das comunicações humanas. A representação social, segundo Jodelet (2001, p.22), “(...) é uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de

uma realidade comum a um conjunto social”. Nesse sentido, são construções mentais elaboradas coletivamente pelos sujeitos a partir de seus referentes culturais, que atribuem significações particulares aos objetos sociais. Essas significações servem para orientar os comportamentos e práticas individuais e coletivas.

Os agentes (indivíduos) estão enraizados em um tempo e espaço determinados; portanto, as forças dinâmicas das representações sociais decorrem desse enraizamento espaço-temporal dos agentes e de sua inserção em contextos eminentemente relacionais. Para Domingos Sobrinho (1989a), a função estruturante das representações sociais assume uma configuração intensa e extensa, atingindo a totalidade do grupo e a cada um em particular. Essa força ‘coercitiva’ não se exerce de modo absoluto, pois o indivíduo encontra em si e na ação grupal, espaços e mecanismos de resistência. Tais embates são inerentes ao processo de construção das identidades individual e grupal, ocorrem, velada ou claramente, a partir do *habitus* que se configura em um determinado campo da prática social. Segundo esse autor, as representações sociais constituem uma via de acesso ao *habitus* posto que

(...) as bases epistemológicas nas quais se fundamentam Bourdieu e Moscovici, no sentido de dar um novo estatuto à relação sujeito/objeto, permitem pôr em evidência a dinâmica relacional e simbólica por meio da qual os indivíduos entram em contato com o mundo exterior e o reproduzem à sua imagem e semelhança. (DOMINGOS SOBRINHO, 1998b, p. 119).

Com a Teoria das Representações Sociais, Moscovici (1978) buscou apreender um certo tipo de produção mental e simbólica que se forma nas relações sociais e conversações cotidianas. Tais representações são construídas coletivamente para dar sentido a determinados objetos do mundo social, portanto, devem ser entendidas como resultante da ação do indivíduo sobre si mesmo e sobre o mundo exterior. Assim, toda representação é uma representação de um objeto e também de um sujeito.

(...), uma representação social é a organização de imagens e linguagem, porque ela realça e simboliza atos e situações. A bem dizer, devemos encará-la de um modo ativo, pois o seu papel consiste em modelar o que é dado do exterior, na medida em que os indivíduos e os grupos se relacionam de preferência com os objetos, os atos e as situações constituídos por (e no decurso de) miríades de interações sociais (MOSCOVICI, 1978, p. 25-26).

Assim, os olhares imputam aos Kalunga os anseios externos e estes por sua vez exteriorizam tal pressão performaticamente. Durante os festejos, “os donos da terra” organizam o ritual, orientam as ações dos Kalunga participantes, convidam “os de fora” a participar, tirar fotos, explicam o processo com calma, zelo e detalhes, inserindo o visitante na atmosfera dos rituais, mas também estabelece os limites entre o que pode ser visto e o que não pode. Tal performatividade tem como intuito alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, garantindo, assim, principalmente, mas não exclusivamente, o direito à terra.

6. A prática da nova estratégia de reprodução: a etnicização

Bourdieu (1998, 251 p.) observa que o *habitus*, “sistema de disposições duráveis”, adquirido em um determinado meio familiar, sob determinadas condições objetivas, produz ações comumente organizadas, consciente ou inconscientemente, para funcionar como estratégias de reprodução. Tais estratégias visam, em última instância, manter ou melhorar a posição de um determinado grupo social na estrutura de classes. Tendo como princípio unificador o *habitus*, elas são objetivamente harmonizadas para atender a esse fim.

Assim, a mudança na estrutura e no volume do patrimônio (capital cultural, social, econômico) acarretará uma mudança correlativa na utilização das estratégias de reprodução convertendo o investimento de uma família em outros investimentos mais rentáveis, proporcionados, em um determinado momento pelos diferentes mercados.

Tais mudanças representam reconversões de uma espécie de capital por outros mais rentáveis, considerando o estado dos instrumentos de reprodução em um determinado momento. (*op.cit.*).

Isso significa dizer, que a partir do advento do Projeto Kalunga e Constituição de 1988, quando ocorre uma supervalorização⁵⁵ dos sinais diacríticos e representações sociais em comunidades remanescentes de quilombo, ocorre também uma mudança nas estratégias de reprodução entre os molequeiros.

Tal processo pode ser vislumbrado a partir da participação de Santino Santos Rosa na inclusão do Vão do Moleque no Projeto Kalunga. Santino é descendente de Luciano, morador do Vão do Moleque, atualmente é morador da Fazenda Boa Sorte, a única fazenda de todo o sítio a ser desapropriada e devidamente indenizada, por isso, se constitui como a única área de uso comum devidamente formalizada dentro da comunidade.

O Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, inicialmente, não contemplaria o Vão do Moleque, senão pelo engajamento de Santino e outras lideranças da região. O projeto Kalunga possibilitou a formação de uma rede regional de comunicação interétnica que propiciou a manifestação da etnogênese Kalunga. A “autorização” para isto veio das relações de parentesco entre as famílias oriundas do Moleque e do Almas. A presença dos referenciais históricos que compõem a origem Kalunga na memória dos mais velhos é uma forma de lembrar que o grupo é uma unidade social heterogênea, fruto de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais (ARRUTI, 1996).

⁵⁵ Essa supervalorização ocorre por diferentes setores constituintes do campo-etnico-quilombola, incluindo opositores, culturalistas e românticos, os maiores responsáveis por essa supervalorização. A adoção de uma definição pragmática de identidade leva a crer que a aparente conservação da cultura de origem dá um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer, que quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles terão (ARRUTI, 2006). Daí, existir um alto grau de performatividade essencialista entre os Kalunga.

O engajamento de Santino marca de vez o abandono da estratégia do “embraquecimento” como manutenção do grupo e o início da “eticização” pelo ícone quilombola. A nova estratégia de reprodução agora adotada entre os molequeiros se consolida com a formalização do grupo enquanto um coletivo objetivado pelo etnônimo Kalunga, mas não inaugura as trocas simbólicas entre esses agentes e “os negros de verdade”: o que se produziu foi o acesso a um espaço amplo de visibilidade (o movimento quilombola organizado no âmbito regional e nacional), interconectando com outros espaços globais de articulação quilombola, que vêm permitindo a vários grupos brasileiros redefinirem seus projetos étnicos em fóruns transnacionais que cuidam de assuntos pertinentes ao desenvolvimentismo e direitos humanos (KEARNEY, 1995).

Dessa forma, as diferentes formas de ocupação do território categorizadas pelos Kalunga do Moleque não é suficiente para classificar esses grupos como distintos. Penso que, os laços de solidariedade garantidos pelo parentesco conseguem ultrapassar a origem distinta desses povoados, o que os coloca sob um mesmo *habitus*. Segundo depoimentos de idosos Kalunga, sempre houve mobilidade entre os povoados do atual Sítio Histórico Kalunga, como já demonstrado, o que possibilitou a internalização de disposições de conduta comuns entre os moradores da vasta região Kalunga, permitindo a construção de solidariedade e identidade entre essas pessoas que se amparam em origens territoriais divergentes, mas que compartilham por meio da mobilidade do espaço territorial e das significações atribuídas a ele ao longo do tempo um mesmo *habitus*.

Esse processo contou com a mediação de acadêmicos e políticos, que sugeriram entre outros, a escolha do nome Kalunga. Após a formalização da identidade por meio da lei estadual nº11.409/91, veio ainda o apoio para a “busca dos direitos” e a criação

de um diálogo com a SEPPIR, FCP, INCRA e MDA, que lançou a comunidade Kalunga no âmbito do movimento quilombola, como plano piloto para a regularização fundiária na Agenda do Governo Lula em 2002.

A reaproximação entre esses dois conjuntos, no entanto, nunca foi necessária, embora a identificação com origens diferentes ocorresse e ainda ocorre, a proximidade física entre os dois Vãos e o conhecimento que se tem dos laços efetivos e próximos de parentesco, sempre foram suficientes para garantir a solidariedade, entre eles, e conseqüentemente a noção de unidade grupal. Embora, alguns Kalunga do Moleque continuem a afirmar que não existem matrimônios entres essas duas regiões, o que garantiria a “filiação”, “procedência”, ou “descendência” diferenciada.

Um deles se esforçou para lembrar de algum caso de casamento entre os dois povoados e só se lembrou de Leônidas, que conheceu uma moça no festejo, casou-se e a trouxe pro Vão do Moleque, ele disse, “o povo de lá e de cá não era bom de combinar para casar não, mas eles (o povo do Vão de Almas) sempre vêm aqui e os daqui vão lá, especialmente pros festejo. Os parentes que eu tenho lá é porque mudaram para lá”.

No entanto, eu encontrei diversos casos que fogem a essa regra ditada pelos molequeiros. Joca da Costa Serafim, de seus 74 anos original da região do Vão de Almas próximo ao Rio Bezerra, do lado norte do Paranã, casado com Bernardina Santos Rosa, do Vão do Moleque na região da Taboca, onde residem. A irmã de Joca, Teresa da Costa Serafim também se casou com Magalhães Santos Rosa, morador da Taboca (irmão de Bernardina). Um outro homem de 44 anos, Rogério, nascido e criado também no Vão de Almas, casado com uma mulher do Vão do Moleque, da região da Curriola, Arlinda, filha de Seu Bertolino e residem na Fazenda Boa Sorte⁵⁶, por fim,

⁵⁶ Esses dois casos serão melhores analisados adiante, pois ambos, cada um com sua particularidade, constituem casos específicos de quebra das regras Kalunga.

uma mulher de 25 anos também dessa região casada com um homem da Curriola no Vão do Moleque, (neto de Seu Bertolino) atualmente residem na região da Capela.

Além das relações de parentesco que por si só serviriam para justificar a comunidade, as experiências comuns do passado com populações vizinhas pelas quais esses grupos passaram embasam uma ampla comunidade de solidariedade, que provém de auxílio, conselhos e ensinamentos contra os males da “rua”.

Embora internamente, a estratégia de reprodução estivesse calcada na descendência “branca” e na posse “legítima” da terra, para os de fora eles eram negros, descendentes de negros escravos e/ou negros fugidos.

No passado, todos da atual comunidade eram conhecidos externamente pelo termo Kalungueiro. O termo “Kalungueiro” era utilizado jocosa e ofensivamente pela maioria dos mais velhos. Quando indagados sobre quem seriam esses Kalungueiros, muitos disseram que os “Kalungueiros” eram todos da região, mas ninguém gostava de ser chamado assim. Uma anedota na comunidade sobre a localização dos Kalunga explicita a irritação:

Um viajante que procurava os Kalunga chegou ao Vão de Almas, e quis ter certeza de que estava no local correto. – Aqui que é a comunidade Kalunga? Indagou a um morador da região, que respondeu: - Ix.... neh não, os Kalunga fica do outro lado do Paranã, lá no Vão do Moleque! Lá chegando, o viajante, fez a mesma pergunta a um morador dessa região, e surpreendentemente obteve como resposta: - Ix... Os Kalunga, fica do outro lado do Paranã, voltando na direção que você veio, lá no Vão de Almas....

As relações travadas entre os de fora e os Kalunga eram definidas pela cor, pelo modo de vida baseado na auto-subsistência e pelas escolhas de “isolamento” dessas pessoas da comunidade, explicitadas pelo uso do termo Kalungueiro no passado. Logo, as estratégias dos Kalunga de preservação giravam em torno dessa simbologia. Os molequeiros negavam a origem quilombola, com o intuito de adquirir mais *status* social, se distanciando da matriz colonial, já que esta se mescla com conflito direto e

emergência de identidade. O que ocorre agora, no entanto, é a reivindicação pública do estigma “ser quilombola” “ser Kalunga”, que funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo e garantir sua preservação por meio da titulação do território.

Tal articulação, no entanto, na prática, ainda encontra-se em fase inicial. Não há homogeneidade nos usos da estratégia de preservação atual. A estratégia é exercida pelas lideranças Kalunga, pelos detentores do capital simbólico e cultural, especialmente, durante as visitas de gente “de fora”. Nesses momentos, eles ficam incumbidos de demonstrar a identidade Kalunga por meio do ícone quilombola, marginalizando a identificação anterior com Luciano e outros brancos. A estratégia antiga é revelada apenas após certo convívio e confiança do grupo no pesquisador.

Diversos membros da diretoria da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante participam com frequência de seminários de âmbito regional e nacional sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro, nesses espaços eles têm acesso à informações relativas às discussões que ocorrem nesse campo e internalizam a nova estratégia. Procuram estabelecer alianças de apoio com outras lideranças de outras comunidades para garantir maior acesso e visibilidade de legisladores e políticos.

De volta à comunidade, transferem o conhecimento adquirido ao maior número de pessoas possível, promovendo uma conscientização da comunidade nos assuntos relativos ao reconhecimento e titulação da terra. Participam ativamente dos rituais Kalunga, promovendo a inserção de outros membros no processo para que tais representações sejam perpetuadas nas próximas gerações, são responsáveis em lidar com *o outro*, durante eventuais visitas, se certificam sobre o que pode ser visto e o que não pode, estabelecendo assim um limite étnico entre os Kalunga e “os de fora”.

A criação da Associação há quatro anos atrás já é um indicativo de mudança na estratégia, a partir dessa organização é possível angariar recursos e projetos junto à Universidades, Organizações não governamentais e órgãos estatais. Diversos projetos na área de desenvolvimento sustentável e de promoção da identidade Kalunga estão sendo implementados graças à mediação da Associação e dos líderes da comunidade. O último projeto em vista que pude presenciar é a criação de uma rádio comunitária na região, para gerar um espaço de informação, conscientização, serviço e conveniência, mas que ainda aguarda verbas.

Há três anos uma família da Capela voltou a confeccionar potes de barro, tradição e técnica que quase desapareceram quando da morte da última anciã que a dominava, moradora da Maiadinha. Agora durante os festejos eles comercializam tais potes com os “de fora”, como símbolo da identidade Kalunga. Os potes feitos por antepassados já falecidos são guardados com zelo e estima pelas famílias que as possuem.

No fim de 2007, por exemplo, em uma parceria com a Universidade Federal de Goiás foi posto em prática um projeto de reinserção do gado curraleiro na comunidade. O gado curraleiro era o principal animal criado por essas famílias, ao longo dos anos foram sendo introduzidas outras raças. Agora eles tentam resgatar a tradição de criação desse gado, que é mais propício à região. Existe, também, uma tentativa de educar as crianças para que elas possam ter mais domínio sobre as oportunidades e riscos infligidos à comunidade, por diversos setores. Uma moradora da Capela de 45 anos, em certa ocasião, afirmou:

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

Os líderes por conhecerem a legislação e as exigências e pressões dela emanadas, compreendem a importância de uma homogeneização do reconhecimento para garantia do território e se preocupam em demonstrar as tradições como elas eram realizadas no passado, de acordo com os ensinamentos de seus antepassados, seguindo um certo teor essencialista. No entanto, mesmo com todo o esforço, a maior parte da população do Moleque, muitas vezes não se identifica como Kalunga, nem como negro, ainda estão embasados na estratégia anterior. Muitos moradores da comunidade acreditam que Kalunga é todo remanescente de quilombo, acreditam por isso, que existem vários Kalunga pelo Brasil afora, mas não compreendem porque o tratamento diferenciado dado pelo governo, por isso mesmo, desconfiam das intenções estatais ao implementarem tantas políticas na comunidade, alguns temem que seja uma forma de persuadi-los para que a escravidão retorne. Em diversas ocasiões fui indagada sobre a motivação de minha pesquisa, logo em seguida, sobre o porquê de tantas pessoas se interessarem pela comunidade e ainda porque o Estado daria tantos benefícios se não quisessem nada em troca.

Logo dois tipos de performatividade surgem dessas situações.

A primeira ainda relacionada com a antiga estratégia de conservação, onde temos Kalunga negando a identidade, se distanciando do ícone negro/quilombola. Afirmam, quando indagados sobre a identidade Kalunga que “não sou Kalunga, eu não sou bicho e nem preto” e por outro lado, “não sei de escravidão não, teve esses trem pro lado de lá” em outras ocasiões se fazem de rogados e de humildes “eu não entendo disso não, não entendo as letra não, eu sou boba”. Essas reações diante do pesquisador (do outro) demonstram uma total negação em relação à origem quilombola, essa performance demonstra pois a negação como estratégia de ascensão na estrutura social. Por outro lado, esses mesmos Kalunga reiteram o passado quilombola se assumindo

enquanto Kalunga, portanto, remanescente de quilombo, adotando teor essencialista/construtivista.

Não se trata, pois, de negar a identidade, mas de reverter os seus sinais, tornando-os positivos e passíveis de transformar um estigma em emblema de identidade. Assim, a origem negra marginalizada e negada pelos molequeiros, passa agora a ser aceita e utilizada como estratégia de sobrevivência, as vantagens da origem quilombola começam a surgir e disseminar de vez a noção do “embraquecimento” e “legitimidade” antes cultivada para ressaltar o *status* de quem possuísse tais características. Tal operação, que permitiu transformar os sinais dos estigmas externamente imputados e alterar o quadro de forças atuantes em um determinado meio social, é, sobremaneira, política e representa o princípio das etnogêneses⁵⁷, presente tanto na proposta de Sider (1994) – para quem é a retomada da autonomia histórica que os sujeitos buscam as etnogêneses – quanto em Barth (1976) ao formular a cultura como um dos meios instrumentais por meio do qual os grupos se redefinem frente a outras forças sociais.

Os pressupostos centrais da reflexão, assim como os conceitos com os quais operamos, advêm do conjunto de temas e problemas articulados, de um lado, pelos assim denominados “estudos de etnicidade” (rubrica que subsume um conjunto de investigações bastante diversificado, tanto do ponto de vista das situações etnográficas tematizadas, quanto do ponto de vista teórico e metodológico de abordagem dessas situações); e, de outro lado, pela perspectiva que vê a luta pela definição da identidade – “esse ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros”, nas palavras de Bourdieu (1989, p. 66) - como uma forma particular de luta pelas classificações e pela imposição dos critérios legítimos de ordenação destas.

⁵⁷ Etnogênese: processo de formação de uma identidade categórica

Capítulo 3 - Etnografia dos Kalunga: A vida do Molequeiro

O estudo sobre o *habitus* da comunidade Kalunga pretende perceber os sentidos atribuídos pelos sujeitos aos diferentes objetos do mundo social (casa, festejos, família, terra, entre outros). A partir, das representações sociais o pesquisador pode apreender os elementos constituintes da prática social, superar o caráter puramente analítico do trabalho e identificar a gênese das condutas e das comunicações humanas. Em consequência de sua natureza interpretativa, possibilita a observação dos mais variados componentes da realidade individual e coletiva, na qual estão expressos explícita ou implicitamente os resultados da ação do homem em sociedade. Portanto, os sentidos atribuídos pelo grupo social direcionam o comportamento humano.

(...), uma representação social é a organização de imagens e linguagem, porque ela realça e simboliza atos e situações. A bem dizer, devemos encará-la de um modo ativo, pois o seu papel consiste em modelar o que é dado do exterior, na medida em que os indivíduos e os grupos se relacionam de preferência com os objetos os atos e as situações constituídos por (e no decurso de miríades de interações sociais) (MOSCOVI, 1978, p. 25-26).

Assim, a representação social, “é uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 2001, p. 22). Nesse sentido, são construções mentais elaboradas coletivamente pelos sujeitos a partir de seus referentes culturais, que atribuem significações particulares aos objetos sociais. Essas significações servem para orientar os comportamentos e práticas individuais e coletivas, são estruturas estruturadas que se tornam estruturas estruturantes (BOURDIEU, 1989).

Nessa perspectiva, a estrutura social constitui-se como um sistema complexo de relações que determinam as experiências dos agentes, que são disposições interiorizadas pelos agentes sociais que as utilizam e as produzem em processos histórico-sociais, no entanto, essa estrutura social muitas vezes imputa aos agentes

condutas que podem ser tidas como contraditórias se inferimos a elas uma análise estruturalista, na verdade, as aparentes contradições estão no plano abstrato das relações estruturais, ou seja, às vezes pode surgir valores conflitantes na consciência do indivíduo (PRITCHARD, 1940: 265), e este terá por vezes que optar entre várias normas contraditórias entre si, no entanto, o intuito é superar essa visão estruturalista de contradições inerentes e analisar tais contradições com relação à outros dados, ou seja, diminuir a ênfase na morfologia social e chegar a um método que visa analisar as inter-relações das regularidades estruturais (universal) de um lado, e o comportamento real (único) de indivíduos de outro.

Para a etnografia, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e a ação humana, o “objeto” de pesquisa agora “sujeito” é considerado como “agência humana” imprescindível no ato de “fazer sentido” das contradições sociais. Assim, o sujeito, historicamente fazedor de ação social, contribui para significar o universo pesquisado exigindo uma constante reflexão e reestruturação do processo de questionamento do pesquisador.

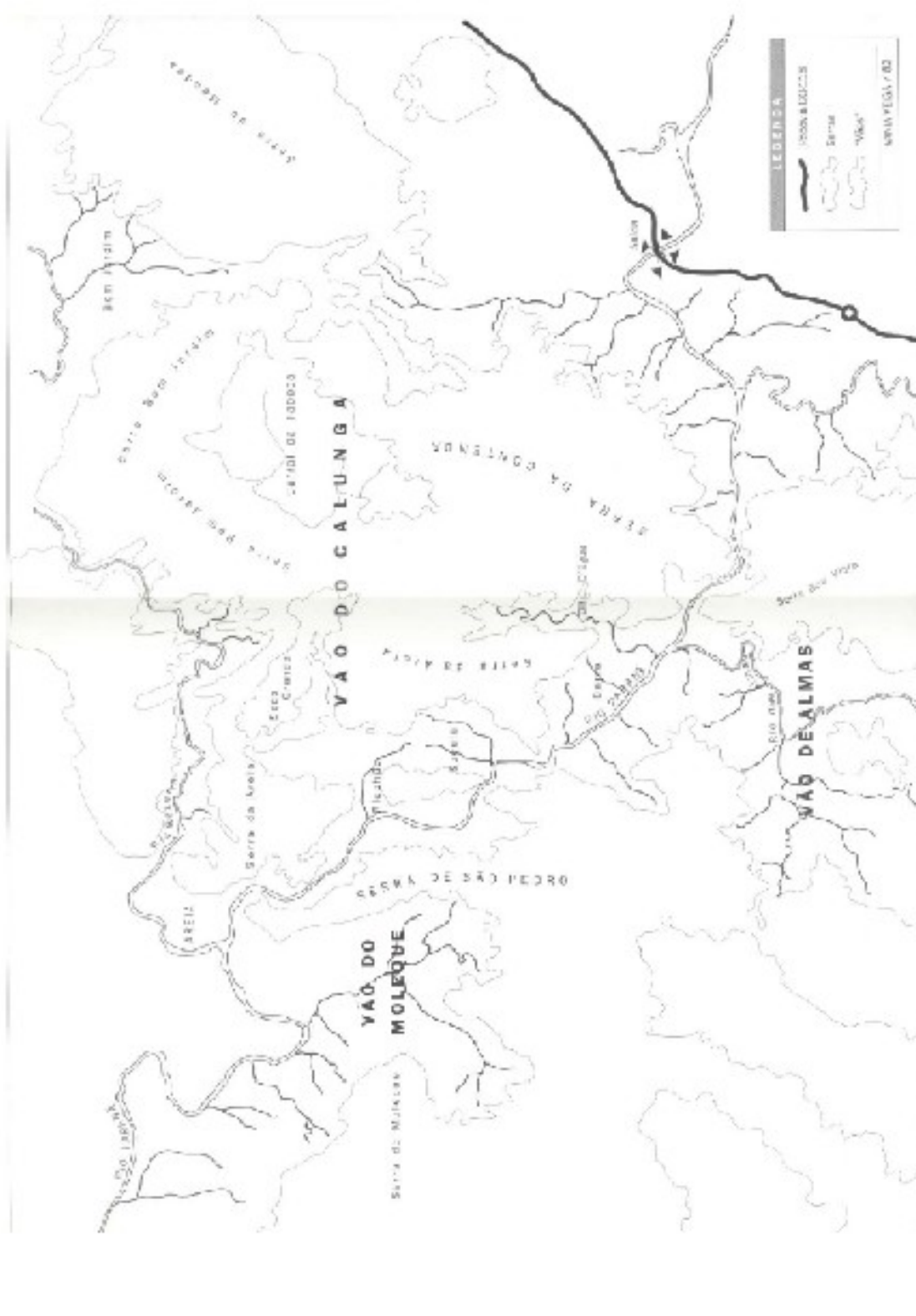
Dessa forma, pretendo nesse Capítulo apreender os padrões mais previsíveis do comportamento Kalunga manifestos em sua rotina diária, observando o modo como esse grupo social conduz suas vidas com o objetivo de “revelar” o significado cotidiano, nos quais os Kalunga agem. O objetivo é documentar, monitorar, encontrar o significado, analisando a comunidade, a roça, o clima, as noções de espaço, a família, estrutura de parentesco e casamentos, as mulheres e homens e o festejo de Nossa Senhora do Livramento.

1. A comunidade Kalunga

O atual Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga ocupa uma área de 253,2 mil hectares de terra. A comunidade Kalunga está localizada no nordeste do estado de Goiás, há cerca de 600 km de Goiânia e 400 km de Brasília. A região é conhecida como Vãos⁵⁸ da Serra Geral, no Vale do rio Paranã e seus afluentes, às bordas da Chapada dos Veadeiros nos Municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Essa região é dividida em serras e morros: Serra do Mendes, do Mocambo, Morro da Mangabeira, Serra do Bom Jardim, da Areia, de São Pedro, do Moleque, Boa Vista, Contenda, Bom Despacho, Serra do Maquine e Serra da Ursa. A comunidade Kalunga está dividida em quatro núcleos principais: o Vão do Moleque, o Vão das Almas, o antigo Ribeirão dos Negros, rebatizado de Ribeirão dos Bois e Engenho II, esse último o mais urbanizado, mais próximo da zona urbana e de fácil acesso.

⁵⁸ O termo “Vão” indica literalmente um vão entre os morros, serras e rios da região, ou seja, um pedaço de terra mais ou menos plano localizado entre os morros e serras às margens dos rios, constituindo um lugar perfeito para se esconder de colonizadores e manter uma agricultura de subsistência, além de ser possível várias rotas de fuga, seja pelo rio ou pelos morros. Assim, a região ficou conhecida como Vãos da Serra Geral, e algumas comunidades levam o nome de vão, como o Vão do Moleque no município de Cavalcante e o Vão de Almas no município de Teresina de Goiás.

Mapa 1 da Região Kalunga



Mapa 2 da Região Kalunga – Fotografia ⁵⁹

⁵⁹ Essa fotografia foi tirada na sede do Escritório do Inbra em Cavalcante, corresponde ao trabalho de georreferenciamento que está sendo realizado na região. O mapa em sua versão original não foi disponibilizado pelo Inbra, por conter informações confidenciais. O círculo vermelho indica a área correspondente a esse trabalho. Cada ponto preto indica um domicílio.

A população provável é de 3.752 (três mil setecentas e cinquenta e duas pessoas). São 958 (novecentas e cinquenta e oito) famílias, distribuídas em 884 (oitocentas e oitenta e quatro) domicílios (Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga, 2004). Além dos quatro agrupamentos principais a comunidade é subdividida em 62 povoados:

Tabela.1 - Nome dos Povoados do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga

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

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

Não existe limite territorial exato entre cada povoado, os nomes se associam a algum símbolo natural ou humano do local, assim o povoado do Curriola leva o nome da antiga Fazenda Curriola que ficava na região e também do rio Curriola, o Povoado de Areia leva o nome do afluente do Corrente de mesmo nome, Taboca o nome de um bambu da região, Capela por causa da Capela de São Gonçalo, entre outros. Portanto, não há definição entre as divisas de cada povoado, é uma construção subjetiva comum à todos na comunidade, geralmente delimitado pela ocupação de uma ou mais famílias extensas em um determinado espaço, ou domínio.

A parte que cabe a esse estudo corresponde aos povoados de Taboca, Capela, Curriola e Maiadinha. Todos Localizados no Vão do Moleque no município de Cavalcante. Onde foram visitadas 30 residências de um total de 122. O contato com as famílias das outras residências, bem com moradores pertencentes à outros povoados do sítio, ocorreu na cidade de Cavalcante, onde alguns também possuem residência, ou no Festejo de Nossa Senhora do Livramento e na ocasião do Velório de Joca da Costa Serafim e/ou quando estes estavam de passagem pelas residências visitadas.

2. Os Kalunga do Moleque

A região pesquisada é constituída em sua maioria por negros. Algumas famílias se destacam pela tonalidade mais clara da pele. Cada família possui uma trajetória de miscigenação. A maioria identifica pelo menos um branco antepassado em sua família, eram garimpeiros, mascates, negociantes e senhores de escravos, vindos da Bahia e interior de Goiás, majoritariamente. Em menor quantidade, é identificado algum

indígena na família e quando mencionado, invariavelmente conta-se que “o avô havia pegado a avó índia no laço”.

Por se tratar de uma comunidade reivindicando sua identidade étnico-quilombola, alguns podem crer que as Terras de Preto para serem “legítimas” deve utilizar o critério da cor negra como requisito para o pertencimento. No entanto, em muitos casos esse critério não é recrutado. Na realidade, como já demonstrado no capítulo anterior, em algumas situações a cor mais clara é tida como vantajosa no Vão do Moleque.

Foto 1 - Rostos Kalunga







Os conceitos de negro, branco e mestiço são variáveis no tempo e no espaço, não significam a mesma coisa nos Estados Unidos ou no Brasil, por exemplo, e mesmo dentro desses países há diferentes concepções sobre o que é ser negro e o que é ser branco, assim, o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico (MUNANGA, 1988). Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças construídas a partir das percepções das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares, segundo Munanga (*op.cit.*).

No imaginário Kalunga, “branco” está associado a uma tonalidade de pele “mais clara”, ao cabelo “bom” (não-cresto), eventualmente “aloiado”, assim o branco Kalunga é o “mestiço brasileiro, uma combinação mais ou menos harmoniosa, mais ou menos conflituosa, de traços africanos, indígenas e portugueses, de casa-grande e senzala, de sobrados e mocambos” (MUNANGA, 1999, p. 64).

A valorização da mestiçagem é a forma tradicional de se processar as relações raciais para as quais o Brasil é conhecido, onde os antagonismos aparentemente se dissolvem em uma sociabilidade interracial cotidiana (BENTO, 1999). Essa aparente democracia racial também pode ser percebida entre os Kalunga do Moleque.

Aparente, porque nas conversas e desabafos de alguns Kalunga, pode-se perceber que existe certo racismo orientado pela hegemonia branca, pois há uma hipervalorização da “branquitude”⁶⁰, onde a cor facilita a vida para brancos e dificulta para negros. A “branquitude” é proposta aqui como categoria construída historicamente, um “critério de estética social”, conforme notou Guerreiro Ramos (1995, p.217), cujo outro é o negro e cuja referência é um ideal europeu. No caso dos Kalunga, a tonalidade “mais” clara e os cabelos “menos” crespos já informariam a “branquitude” e se constituiria em alguns contextos como ideal.

Em certa ocasião, uma moradora do Curriola, de 45 anos, afirmara que sua sobrinha é tão branca, que uma vez foi “desacreditada”, barrada em uma oficina para penteados africanos destinada às Kalunga, só pôde freqüentar a oficina porque as outras Kalunga a reconheceram e a credenciaram a estar ali. Disse ela “você precisa de ver, ela é branca, chega a ser loira, ninguém pensa que é Kalunga, ela pode andar em qualquer lugar, que ninguém vai pensar que é daqui.” No festejo de Nossa Senhora do Livramento tive oportunidade de conhecê-la, sua tonalidade de pele é mais clara em relação à muitos da comunidade, seus cabelos são crespos e alourados e os fenótipos demonstram miscigenação.

Em outro momento, uma moradora da Capela de 53 anos, comentava sobre as crises no casamento de uma família da região “Também foi casar com essas muié branca, dá nisso, agora não dá conta de segurar e agradar a muié em casa, não sei para que esses home fica querendo essas muié dengosa assim, só para dar trabalho.”

Os racismos baseados na “branquitude” são “conjuntos de fenômenos locais complexamente arraigados na trama das relações socioeconômicas, socioculturais e

⁶⁰ Segundo MUNANGA (1999) “Etnicidade dominante tendencialmente branca” talvez seja um termo mais adequado do que “branquitude”, pois leva em conta a construção de alianças de classe que se sobrepõem à identidade racial no Brasil e as diversas matizes de cor. Mas é excessivamente longo, ignora o fato de que alguns brasileiros se reconhecem como brancos, pelo menos no momento do censo, e deixa de lado o debate sobre branquitude no estrangeiro, como se não tivesse algo a dizer sobre a realidade brasileira.

psíquicas [...], um processo, não uma ‘coisa’” (FRANKENBERG, 1997, p. 1). No Brasil, é uma patologia social, segundo Guerreiro Ramos (1995/1957), uma espécie de “identidade-modelo das elites nacionais” (SODRÉ, 1999, p. 32), “uma categoria cognitiva herdada da história da colonização, embora nossa percepção da diferença se encontre no campo do visível” (MUNANGA, 2001, p. 21) e, para o autor de um livro-depoimento sobre ser branco, a branquitude foi ensinada a ele como “uma muleta para me firmar como pessoa” (FRENETTE, 2001, p. 21). Todas as definições apontam para a vinculação do conceito ao contexto, mais evidente do que é comum, para um conceito construído em processos históricos.

Em uma das famílias com quem convivi havia quatro irmãos casados. Eles são moradores do Curriola e descendentes de Luciano, portanto, criadores de gado, e de tonalidade da pele mais clara. Um deles se casou com uma descendente de Luciano também, outros dois se casaram com duas irmãs do Corrente, cuja mãe não era Kalunga e era branca e o pai é Kalunga criador de gado (mas não é filiado aos troncos estudados), o quarto se casou com uma moradora do Curriola, cujos pais são negros (também não são descendentes dos troncos descritos nesse estudo). A última em certa ocasião quando discutíamos pertencimento e cor, desabafou que suas cunhadas a discriminavam por ser “mais escura”. Em sua opinião, “só porque (uma pessoa) é um pouco mais claro, não quer dizer que não é preto, as pessoas têm que assumir o que são, deixar de ser metidas”. Em contrapartida, as mulheres que discriminavam a “mais” preta, se identificam mesmo como “mais brancas”, e “mais qualificadas” (no sentido estético, a partir da noção de estereótipo-fetice de BHABHA, 1994).

Mas quando questionadas sobre quais seriam então os requisitos para pertencer àquele lugar, nenhuma delas utilizou a categoria cor como critério de pertencimento à terra. Tal sentimento é informado pela permanência elusiva no território, o que

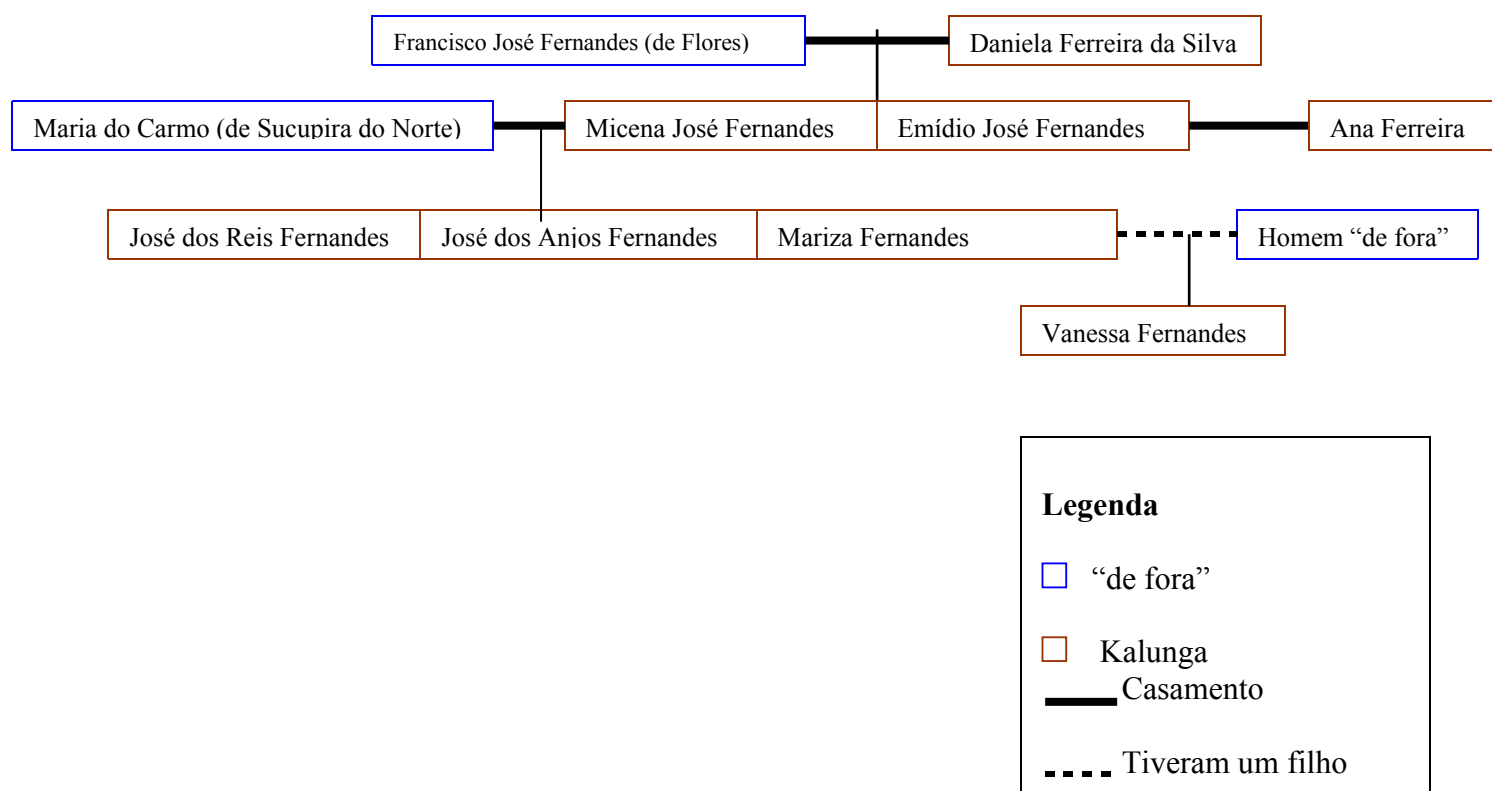
possibilita a ligação entre o sentimento de comunidade, caráter corporativo e emergência de um projeto comum, e a existência de formas próprias de comunicação. A pertença seria a noção de que o indivíduo é parte do todo, coopera para uma finalidade comum com os demais membros (caráter corporativo, sentimento de comunidade e projeto comum); a territorialidade, o lócus da comunidade, a permanência, condição essencial para estabelecimento das relações sociais (ALMEIDA, *op.cit.*).

Em relação à identidade Kalunga, “as brancas” associaram o pertencimento à cor negra, assim, uma delas quando indagadas se eram Kalunga foi taxativa: “Eu não sou Kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho para ter nome. O nome pode ser do lugar, mas não meu”. Essa reação, no entanto, se relaciona com a dicotomia de pertencimento e identificação entre os “donos da terra” e “os negros de verdade”, como ato de performatividade relacionada com a antiga estratégia de conservação onde se nega a identidade Kalunga por um lado, e por outro, se distancia do ícone negro/quilombola, discutidos no capítulo anterior. Por não ser esta a estratégia oficial do grupo exercido pelas lideranças atualmente, é provável que seja abandonada em breve.

Na escola da Capela haviam 11 alunos divididos entre a 1^a, 2^a, e 4^a série⁶¹. Dentre eles, um aluno chamava a atenção pela cor clara, cabelo liso e traços finos. Seu nome era José dos Reis, seu pai é Micena, filho de uma Kalunga (Daniela Ferreira da Silva) com um garimpeiro de Flores de Goiás (Francisco José Fernandes), e a mãe é Maria do Carmo, branca, dos cabelos lisos e loiros de Sucupira do Norte. Essa família é moradora da Capela, mas não cultivava laços sanguíneos em comum com os descendentes de Luciano, apesar da cor mais clara. O irmão de Micena, Emídio e sua esposa Ana, não tiveram filhos, são os rezadores oficiais da região.

⁶¹ Não existe 3^a série, porque todos os alunos da 2^a série reprovaram em 2006.

Gráfico 5 - Família Fernandes



Perguntei à professora se os outros não o tratavam diferente por causa de sua cor, ela respondeu que não, que como seu pai é Kalunga, José dos Reis também é Kalunga. José dos Reis ainda tem uma irmã (Marisa) que teve uma filha com um homem “de fora”, dessa união nasceu Vanessa (a menina loira). No caso de Vanessa, a professora não soube explicar se ela é Kalunga “vai que eu digo que ela é Kalunga e quando ela crescer ela não acha que é, mas tem o sangue né? Por isso que eu perguntei se Kalunga é só quem é negro”.

A dúvida acerca da identidade da menina loira, na realidade, não está relacionada à sua cor branca, senão teria ocorrido em relação a José dos Reis também. No caso de Vanessa, sua filiação não é garantia de identidade porque o pai é “de fora”, assim como a mãe de José dos Reis, e o pai de Micena, mas ao contrário destes, ele não estabeleceu laços de solidariedade com a comunidade continuando na categoria dos “de

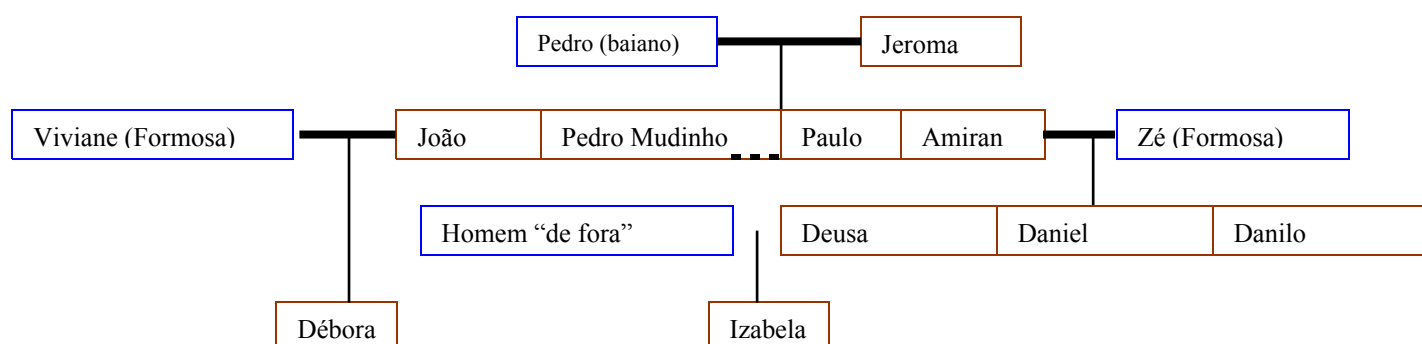
fora”. Embora Maria do Carmo (suponho que o mesmo ocorreu com o já falecido Francisco José Fernandes, pela forma como ele é lembrado) seja “de fora” (Sucupira do Norte) e seja branca, a convivência na comunidade propiciou a ela passar de “de fora” para “Maria do Carmo, mulher de Micena, de Sucupira do Norte, quase Kalunga”, a convivência propiciou a ela a internalização do *ethos* Kalunga, o conjunto sistemático de princípios práticos que orienta a necessidade de respeitar as normas e valores sociais, o que lhe possibilita uma convivência adequada às exigências da comunidade. O partilhamento de tal *ethos* por Maria do Carmo pode ser percebido pela internalização das conseqüências da prática social Kalunga (*hexis*), percebidos pela exteriorização corporal, pelo seu modo de falar, gesticular, olhar e andar, sua participação e mobilidade na vida pública⁶² Kalunga, o que indica total aceitação por parte da comunidade, o que não ocorre no caso do pai de Vanessa, fato que pode interferir nas formas de internalização do *habitus* Kalunga por ela.

Assim, para a comunidade a cor isolada não é um critério de identidade ou pertencimento, a não ser, talvez, no aspecto estético. O que vai orientar a aceitação é o partilhamento dos três níveis do *habitus* Kalunga, o *ethos*, *eidos* e *hexis*. E o que orienta o pertencimento à identidade Kalunga e à terra, além do *habitus*, são os laços de parentesco, a família, para além da atribuição à identidade Kalunga. Devemos considerar que parte da comunidade ainda utiliza como estratégia de reprodução o “embranquecimento”, logo nega a identidade Kalunga e a associa à cor por meio da dicotomia de pertencimento e identificação entre “donos da terra” e “pretos de verdade”.

⁶² A família Kalunga de Maria do Carmo é conhecida como o grupo religioso da comunidade, seu marido Micena é irmão de Emídio o rezador oficial da comunidade. Durante a novena de Nossa Senhora do Livramento que se inicia em 7 de Setembro, Emídio, Micena e suas respectivas esposas, Ana e Maria Do Carmo, ao lado de outros representantes como Nivaldo e Bertolino, comandam a reza, à frente do altar, como será descrito mais a frente.

Existe uma família moradora da Capela, fruto de um casamento exogâmico também, no entanto, nesse caso o “de fora”, Pedro é negro:

Gráfico 6 - Família de Pedro e Jeroma



Essa família Kalunga se iniciou com a união de Pedro um baiano, garimpeiro com a Kalunga, Dona Jeroma do Engenho II. Eles se casaram em Cavalcante e se mudaram para Teresina de Goiás e depois Formosa. Todos os filhos nasceram e foram criados fora do Vão. Dona Jeroma e Pedro decidiram retornar ao Vão há 14 anos, juntaram um dinheiro e compraram uma chácara na Capela, onde residem atualmente. A terra foi compra de Micena José Fernandes, possuem até recibo da compra da terra. Ela alegou que sempre desejou retornar para a comunidade, mas não quis morar no Engenho porque acha a vida no Vão do Moleque melhor. Os três filhos homens do casal gradativamente retornaram ao Vão após a maioridade, construíram casa no pedaço de terra que foi compro por Jeroma e Pedro. Um deles trouxe uma esposa (Viviane, “branca”) de Formosa e uma filha recém-nascida.

Amiran, a filha mais velha do casal, por sua vez, só retornou ao Vão há quatro anos. Ela é viúva, mãe de três filhos que se casou novamente com Zé de Formosa, um

motorista aposentado, “branco”, que a acompanhou na mudança para a Capela. Amiran e Zé também compraram suas terras de Micena quando da mudança.

Essa família pelo contato exclusivo com a vida citadina até recentemente apresentam características bem diferentes em relação às outras famílias que sempre viveram no Vão. A residência de Amiran, que é “da Fubra”, projeta o estilo de vida da cidade, possui cortinas, sofá, cama, utensílios domésticos de todas as formas, geladeira à gerador, luz elétrica, chuveiro, comem carne todos os dias. Amiran construiu um jirau de orquídeas e bromélias retirados da mata. Ela também é a chefe da família, ela toma todas as decisões, especialmente depois do derrame de Zé, os outros Kalunga, não reconhecem a chefia de Amiran no ambiente doméstico, eles a atribuem a Zé, por ser homem, mas na prática ela quem decide quando ir à “rua”, o que fazer do dinheiro, entre outros.

Amiran, por essas características é uma das poucas mulheres que moram no Vão e trabalha fora, cozinha para os operários que estão construindo as “casas da Fubra” e os módulos sanitários, cuida do gado para alguém e ainda comanda a casa. Recentemente passou no concurso para merendeira da Escola da Capela.

A condição de Kalunga é aceita pela consangüinidade e pela demonstração de respeito aos costumes da região, como exemplo disso, ouvi o relato de um depoente demonstrando muita gratidão a Amiran por seu engajamento e participação no velório de seu pai⁶³, disse ele, “Amiran, tinha trabalhado o dia todo, chegou lá viu a gente naquele desespero todo, o povo chorando e ficou à noite toda ajudando, pelejando daqui, fazendo comida de lá, não dormiu nem um minuto, e no outro dia ainda foi

⁶³ A morte do pai desse depoente foi bastante dramática, ocorreu há três anos atrás. Ele era Benício Santos Rosa do Tronco 2, um senhor de seus 70 anos e havia saído para ir à “rua” de mula pelo Morro São Félix com seu irmão, de 60, viagem que realizavam com frequência, ele possuía automóvel em casa, mas preferia realizar a travessia via mula. Quarenta minutos depois de sair ele teve um ataque fulminante e faleceu. Seu irmão veio correndo buscar ajuda, seus filhos que estavam na casa da mãe de passagem correram ao encontro do pai, uma chuva forte começou a cair, quando encontraram o pai deitado sozinho na estrada e na chuva ele já estava morto. Todos sofreram muito e lembram traumatizados desse evento.

trabalhar lá na firma de novo”. Como retribuição a toda essa atenção ele estava planejando uma visita a Amiran e seu marido Zé, que se recuperava de um derrame, disse ele “é nos momentos de morte e ‘ruína’ (doença) que a gente vê quem é amigo de verdade”.

Assim, tanto a filiação quanto a participação de Amiran nos costumes Kalunga é o que irá legitimar sua aceitação pelos demais. A partir, do momento que ela demonstra uma compreensão das regras e costumes Kalunga por meio da ação, o estranhamento se transforma em pertencimento.

Isso significa dizer que, todos aqueles que não nasceram no Vão ou não são filhos de Kalunga (quem tenha nascido no Vão em algum momento histórico), não serão jamais Kalunga, mas sua permanência na comunidade pode ser aceita mediante o compartilhamento ou pelo menos respeito do *habitus* (*ethos*) Kalunga.

A relação com os fazendeiros, grileiros e posseiros, além de mascates, negociantes e garimpeiros se dão nessas bases. Àqueles que compartilham ou pelo menos respeitam o *ethos* Kalunga, a relação é de respeito, aceitação e até ajuda mútua, como a um parente, mas nunca será de pertencimento, eles sempre serão tratados como “*outsiders*”. Quando não há busca de compreensão e respeito, a relação não é amistosa, mas também não é violenta.

Vários fazendeiros despertaram nos Kalunga tal sentimento de solidariedade, alguns deles passaram inclusive a trabalhar para eles. As lideranças políticas Kalunga com o intuito de ajudar, procuram agilizar⁶⁴ a indenização para esses fazendeiros que

⁶⁴ Existe um projeto vinculado à Universidade Federal de Goiás, coordenado por Maria Colindra, que busca inserir novamente o gado curraleiro na comunidade, o projeto utilizou a Fazenda de Roberto, como ponto para reprodução dos animais, o que agilizaria a indenização para ele. Os Kalunga sugeriram sua Fazenda porque ele havia demonstrado desejo em regulamentar sua situação, mas o governo não agilizava o processo burocrático, agora facilitado pelo projeto. Em outras ocasiões ouvi relatos, sobre a camaradagem deste Roberto, embora fosse “de fora”. Alguns Kalunga que já trabalharam para ele o respeitam por isso.

desejam reaver seu investimento e findar as pendências judiciais, em um gesto de camaradagem e ajuda mútua.

Assim, o que orienta o pertencimento à categoria Kalunga na atualidade é o pertencimento à terra, para além da cor ou outro critério: “Para ser Kalunga, não adianta só dizer que vive da roça, e que faz as coisas igual nós faz aqui, não. Tem que ser da terra (...). Se não for da terra igual nós, ai tem que casar com alguém daqui, se quiser ficá.” (Emídio).

3. A Hierarquia Kalunga: Criadores de gado e agricultores.

Como já mencionado no capítulo anterior não existem classes sociais entre os Kalunga nos termos marxistas. A perspectiva adotada é a de Pierre Bourdieu, onde “as classes sociais não existem (...) o que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como algo que se trata de fazer” (1996, p. 26-27). Ainda segundo ele,

(...) é preciso construir o espaço social como estrutura de posições diferenciadas, definidas, em cada caso, pelo lugar que ocupam na distribuição de um tipo específico de capital. (Nessa lógica, as classes sociais são apenas classes lógicas, determinadas, em teoria e, se, se pode dizer assim, no papel, pela delimitação de um conjunto – relativamente – homogêneo de agentes que ocupam posição idêntica no espaço social; elas não podem se tornar classes mobilizadas e atuantes, no sentido da tradição marxista, a não ser por meio de um trabalho propriamente político de construção, de fabricação. (*op. cit.*: p. 29).

No caso da comunidade Kalunga, a principal diferença entre os segmentos pode ser observada nos meios de exploração da terra, que interfere com os tipos de capitais de cada um. Assim, as classes podem ser divididas em: agricultores e criadores de gado. Os criadores de gado são identificados na comunidade como “proprietários de fazenda”, é uma categoria utilizada para indicar *status*.

De modo geral, os agricultores possuem apenas as roças e dependem de seu sucesso para a sobrevivência, pois não contam com outros bens ou recursos para complementar a alimentação, além da pesca e da coleta de frutos. As suas casas são de adobe ou pau-a-pique. O trabalho na roça é sazonal, nos períodos entressafras, alguns procuram trabalho nas Fazendas da região para complementar a renda, em alguns casos, os criadores de gado os contratam para limpeza de uma roça, ou construção de uma cerca ou para campear algum gado. Os criadores de gado, majoritariamente, cultivam a filiação com um antepassado branco, fato, que lhe garantiria acima de qualquer lei o direito à posse da terra e a ocupação das melhores terras (mais férteis) dentro das normas Kalunga. Cultivam roça, mas também criam gado, o que garantiria maior *status* e capital econômico em relação aos agricultores. Tal posição na estrutura social Kalunga possibilitou a esse segmento acúmulo do capital cultural e simbólico. As relações sociais derivam do acúmulo de diversos capitais e, portanto, do lugar social que o indivíduo ocupa.

O *status* do criador de gados varia de acordo com o tamanho do rebanho, que pode variar de poucas cabeças até 1000 reses, e de seu destino, que pode ser para corte, comercializado com os açougues de Cavalcante ou para consumo de leite e carne. Como o gado é criado solto, sem cercas, tal atividade proporciona maior mobilidade interna ao criador de gado que, conseqüentemente, irá travar um maior número de relações, seja contratando vaquejadores para campear o gado quando deseja ou necessita vender parte do rebanho para corte, ou coletando informações com vizinhos sobre a localização do rebanho. A criação apenas para consumo diminui essas possibilidades. Entretanto, mesmo para essas famílias a criação de gado indica *status*, pois a carne é considerada um artigo de luxo, e possuir gado significa ter a

potencialidade desse produto, efetivada pela “matula” (matança do boi), explicada a seguir.

Segundo Bourdieu (*op.cit*), o capital cultural e simbólico se caracteriza como uma herança puramente social, constituída por um conjunto de conhecimentos, informações, códigos lingüísticos e, também por atitudes e posturas que, em sua visão, vêm a ser responsáveis pela diferenciação de posições no campo.

Tal lógica distintiva, amplamente aceita pelos dominados (na linguagem bourdieuniana) impõe maneiras de ver, sentir e raciocinar, promovendo a legitimação da cultura imposta por uma classe privilegiada, que pela violência simbólica, versa sobre a manutenção do *status quo* e o condicionamento das percepções do mundo (BOURDIEU, 1989). É por esta ótica que podemos entender porque, mesmo os negros, sonhavam ter escravos. E porque os negros do Vão do Moleque cultivam uma descendência branca em detrimento da origem quilombola.

Entre os Molequeiros essa lógica pode ser percebida cotidianamente, especialmente em situações coletivas. O segmento que detém o capital cultural e simbólico (criadores de gado), aqui chamados também de líderes e lideranças, são sempre recrutado pelos outros (dominados) quando necessitam de alguma instrução para coordenar as ações de determinados eventos. Tais como, quando é “surteado” para participar de algum ritual, ou quando da morte de um parente, ou quando a colheita vai mal, ou para aquisição de bens citadinos não usual, como um automóvel, ou uma residência na “rua” (área urbana de Cavalcante), ou para resolver problemas com a justiça, ou ainda para resolver problemas com vizinhos relativos à terra, entre outros.

A criação de gado e sua comercialização (para corte), além do *status* econômico e social proporcionam maior contato com os meandros da vida urbana, o que os habilita também a orientar os outros segmentos nos assuntos externos à comunidade.

Esse maior contato com a sociedade inclusiva, possibilitou também maior conhecimento acerca das exigências e demandas feitas à comunidade Kalunga por diversos setores do campo-étnico-quilombola. Por esse motivo, possuem um discurso consciente e elaborado sobre as questões relativas à identidade Kalunga e são incumbidos de lidar com *o outro*.

Tais lideranças, constituídas majoritariamente por homens, se revezam na diretoria da Associação da Comunidade Quilombola Kalunga de Cavalcante, a cada dois anos, ocorre a escolha de um novo presidente, vice-presidente, tesoureiro, entre outros. Os cargos são ocupados por uma sucessão natural e consensual, somente quando esse sucessor não aceita o cargo, ocorre uma votação. Participar da diretoria da associação o credencia ainda mais como liderança, agora também mediador dos anseios da comunidade e das possibilidades e boa vontade do governo.

Mas participar da associação, não é uma exigência para tal função, tais lideranças são reconhecidas internamente pela posição ocupada dentro da hierarquia Kalunga, ou seja, dominar os principais códigos da cultura Kalunga e exercer tal conhecimento cotidianamente, tanto no âmbito privado quanto público, fato que é propiciado pela condição de ser “proprietário de fazenda” (categoria êmica), ou criador de gado, já que os dois capitais, econômico e cultural, “fornecem os critérios de diferenciação mais pertinentes para construir o espaço social” (BONNEWITZ, 2002, p.54), verticalizando os membros da sociedade e promovendo a distinção entre os detentores do mesmo capital, respectivamente. O capital simbólico, portanto, efetiva os demais capitais na própria relação social, tendo por fim a legitimação pelo reconhecimento da distinção.

As representações sociais são consideradas como uma estratégia de acesso ao *habitus*, que as configura e dá forma. Das três escolas da região, por exemplo, quatro

das cinco professoras são descendentes dos troncos familiares indicados a partir de Luciano Alves Moreira, descritos no capítulo anterior. Tais famílias também comandam e organizam passo-a-passo a execução dos rituais que ocorrem durante os festejos. Os santos (Nossa Senhora do Livramento, São Sebastião e São Gonçalo), bem como o dinheiro arrecadado na capela do Moleque ficam aos cuidados de uma família descendente de Luciano, moradores do Curriola (Dona Valeriana e Benício). Eles decidem como o dinheiro deve ser revestido em benfeitorias para a Capela e sempre transportam os santos quando ocorrem rituais. O atual presidente da Associação da Comunidade Quilombola Kalunga de Cavalcante é Florentino Xavier da Silva, e a maior parte da diretoria da associação é descendente de Luciano.

A relação com a cultura vivenciada pelos filhos dos detentores do capital simbólico e cultural, ou seja, a competência cultural acerca dos códigos e tradições da comunidade, só pode ser apropriada pelos agentes no interior de seu ambiente familiar, por meio da aprendizagem, difusa, imperceptível, proporcionada pelas famílias pertencentes às “classes cultas” (BOURDIEU, apud: NOGUEIRA e CATANI, 1998, p. 251). Como essa familiaridade com a cultura é transmitida cotidianamente, imperceptível no interior do contexto familiar, isto é, sem qualquer esforço metódico, ela não é percebida como tal e contribui para reforçar nos “donos da terra” (agentes da classe culta Kalunga), a convicção de que eles devem os conhecimentos, atitudes e posturas que possuem aos seus dons, aptidões ou vocações, nesse caso, à filiação “branca”. Daí o motivo de eles se considerarem “mais qualificados” (esteticamente) que os negros de verdade.

Os filhos dos criadores de gado, a partir do Projeto Kalunga⁶⁵, que geralmente, possuem residência na “rua”, ou seja, na área urbana de Cavalcante, mudam para a

⁶⁵ “Projeto Kalunga - Povo da Terra”, Subprojeto 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

cidade aos sete anos à procura de educação. Como consequência, os pais dos Kalunga que migram em nome da educação, ficam sem mão-de-obra para o cultivo da roça e se dividem entre a vida no Vão e na rua. Por isso, em alguns anos os criadores de gado não plantam roça, ou contratam mão de obra para executar alguma parte do processo de cultivo, ou ainda trocam serviços entre parentes.

Outra consequência desse fato é a manutenção do capital cultural e simbólico na mão dos abastados. O conceito de capital está estritamente vinculado ao conceito de *habitus*. Os esquemas mentais existentes na base do *habitus* e as disposições por ele geradas podem se exteriorizar sob a forma de capitais simbólicos. Convém ressaltar que capital simbólico é considerado como um crédito (no sentido, ao mesmo tempo, de crença e de confiança concedida antecipadamente), posto à disposição de um agente pela adesão de outros agentes, que lhes reconhecem esta ou aquela propriedade valorizante. As diversas formas do capital simbólico, tais como ter um bom domínio da língua portuguesa (aos moldes Kalunga), ser detentor de certos diplomas, ter estudado em escolas socialmente valorizadas e pertencer a uma família tradicional interferem na classificação social do indivíduo. O conceito de capital simbólico, na sua forma de capital escolar, é de extrema relevância para a compreensão das particularidades sócio-culturais dos Kalunga do Vão do Moleque.

A mudança das crianças para a “rua” indica as estratégias de investimento no capital educacional, uma vez que a escola é tida, por essas famílias, como redentora e como uma perspectiva de futuro promissor. Usando a linguagem bourdieusiana, pode-se afirmar que, nesse contexto, está sendo gestado o mais oculto e determinante dos investimentos educativos: a transmissão doméstica do capital cultural.

A malha relacional, na qual os indivíduos atuam, num determinado campo específico, é vital no processo de conservação-alteração das respectivas posições. O

trabalho de sociabilidade predispõe o grupo à interação interpares, cujas vantagens sociais são garantidas pela manutenção das mesmas relações, que atuam segundo o aparato de capital, conferindo ao agente crédito e autoridade, assim como reconhecimento e posse.

No passado, não havia diferença entre os “criadores de gado” e os “agricultores”, quando muito, o que modificava era o tamanho da residência. Aos poucos, os abastados do presente vão construindo suas casas aos moldes citadinos, adicionando a cozinha ao resto da casa, utilizando tijolos, telhas de amianto, janelas e portas de aço, além de começarem a construir cercas para criar o gado fechado, muitos ainda dividem sua vida entre o Vão e a rua, possuindo residência nas duas localidades.

A relação que emerge dessas duas “classes” é de solidariedade baseadas especialmente no parentesco, como será demonstrado ao longo desse capítulo, e não de competição ou exploração. Embora, existam situações em que uma das classes contrate a outra como mão-de-obra, o que mais ocorre é a troca de serviços.

4. Família e Herança

As famílias nucleares se aglomeram próxima umas das outras de acordo com a oferta de terras que estão sob o domínio da família, de acordo com o sistema de parentesco Kalunga, formando os povoados.

Algumas famílias possuem posse oficial da terra⁶⁶. A maioria dos documentos das outras famílias que estariam ocupando terras devolutas perdeu a validade formal por falta de atualização. Assim, do ponto de vista formal, as terras que a comunidade

⁶⁶ Essa família extensa procurou resolver a situação fundiária já em 1984. São “donos da terra”, mas havia perdido o direito à posse pela falta de atualização documental. Essa família então, resolveu comprar as terras, que já ocupavam por herança e que haviam se tornado devolutas, do Estado. Encontrando sua situação legalizada mesmo antes do advento do artigo 68. Essas famílias esperam serem indenizadas devidamente, assim como outros proprietários “de fora”. E afirmam que não consideram seu patrimônio de uso comum, enquanto não forem devidamente indenizados.

ocupa seriam devolutas, ou pertencentes à outros proprietários, mas sob o ponto de vista da comunidade, cada pedaço de terra possui dono. Eles conhecem cada centímetro do vasto território, sabem identificar quem são os donos e quais as melhores terras, para além do arcabouço jurídico.

Dessa forma, a herança e partilha da terra sempre foi realizada entre os membros da família mesmo que não inventariada as posses do defunto. Todos os filhos têm direito de construir residência nas terras do pai, inclusive as mulheres, no entanto, estas geralmente não usufruem desse direito, pois vão constituir família e morar nas terras do marido. O gado é dividido também entre todos os irmãos, inclusive as mulheres, se forem casadas, o marido toma conta das “reis”, senão, o irmão mais velho. No caso da mãe ficar viúva quem vai comandar seus negócios são os filhos homens.

Assim, as mulheres, não interferem nos negócios, segundo um deles porque “elas não têm idéia de como fazer os negócios, mas sabem o que têm de ser feito”.

Embora, as decisões não são tomadas pelas mulheres existe uma determinada autoridade conferida a elas, afinal elas participam da construção do espaço e são as responsáveis pela memória e pela sua transmissão oral de geração a geração. Tal conhecimento as habilita a saber o que tem que ser feito, qualidade reconhecida pelos homens.

4.1.1.Homem e mulher

As mulheres Kalunga são responsáveis pela maior parte das atividades domésticas. Em casa, acorda cedo, antes de o sol raiar, vai fazer café, lavar vasilha, às vezes roupa e pilar o arroz, antes de ir para roça, em alguns casos.

Na roça faz todo tipo de serviço. Durante o plantio, abre buraco, semeia o chão, arranca mato, espanta periquito. Participa da colheita e da separação dos grãos, em muitos casos, essa tarefa é realizada exclusivamente por ela, já que o marido tem “outros negócios” para resolver, a maioria só vê o marido de manhãzinha e à noite quando retorna de suas longas “campeadas”. Existem famílias cuja dinâmica é diferente, o marido participa integralmente do cultivo da roça, e em poucos casos, a mulher nem participa, mas é minoria.

Durante a lida na roça, ainda tem que fazer o almoço, caso o marido apareça, descascar e preparar o arroz para janta, enquanto ele cesta. Preferem não sair de casa porque o marido ou filhos podem chegar e querer comer, às vezes adiam seus compromissos diários, como lavar roupa e vasilhas, na expectativa de que eles apareçam. Algumas vezes, eles só retornam de madrugada, não fazendo as refeições em casa.

Os filhos fazem companhia e ajudam na lida diária da mãe, que deve ainda cuidar deles, pelo menos até os sete anos. Após essa idade vão para escola ou mudam de vez para “rua”, onde o ensino é melhor. Poucos retornam na idade adulta, e quando o fazem constituem sua própria família e domicílio.

Em alguns períodos, o marido viaja para vender gado e/ou comprar produtos na cidade ou realizar outro tipo de negócio. Nesses períodos, as mulheres ficam sozinhas, esperando o retorno do marido, se sentem desamparadas e solitárias. Em diversos momentos, presenciei desabafos dessas mulheres de como a vida era triste e difícil e que choram frequentemente.

Os homens em casa devem coletar lenha, ordenhar leite da vaca e em alguns casos pegar água. Na roça são responsáveis em limpar e capinar o terreno e ajudar na colheita. A criação de gado é uma atividade exclusiva do homem. Como o gado é

criado solto, quando é preciso reuni-los para vacinação ou venda, eles “campeam” por dias os procurando.

O homem é responsável em prover a família, administrar a renda e realizar a compra dos produtos. Por esses motivos, estão sempre fora resolvendo algum negócio, “campeando”. As mulheres afirmam que em muitos casos, eles ficam proseando, contando “causo” e bebendo na casa de algum “cumpadre”, por isso, muitas vezes não chegam cedo em casa, como já pude presenciar. Em alguns dias, já era tarde, todos já dormiam, quando o homem da casa chegava, outra vez, ele já estava dormindo, quando apareceu uma visita, era um homem campeando que queria tratar de um assunto, prosearam por mais de duas horas, sobre todos os assuntos.

No entanto, alguns elementos contribuíram para ampliar o horizonte de atuação da mulher. As cestas básicas oferecidas pelo governo que devem ser retiradas pessoalmente na cidade provoca em muitos casos, a saída dessa mulher de sua residência, pelo menos temporariamente, embora alguns maridos as proibam de ir. Outro motivo é a ida das crianças para a cidade em busca de educação, em muitos casos a mãe as acompanha e mantém duas residências, uma no Vão e outra na “rua”.

4.1.2. Comunicação

A comunicação Kalunga é propiciada pela dinâmica de papéis entre homem e mulher. Os homens, habituados a “campear” todos os dias recebem e levam notícias e recados por toda parte do Vão. A cada casa visitada é uma nova notícia ou acontecimento que se presencia e que se compartilha.

No entanto, como é comum aos homens passarem o dia fora, também é freqüente que a visita (sempre homem) não encontre o destinatário em casa. A mulher

exerce um relevante papel nesse processo. Já que sua posição é fixa, sempre estará em alguma parte do domicílio, seja na casa, no rio ou na roça. Mesmo que seu marido não esteja em casa, ela poderá passar o recado e/ou servir água e café a visita enquanto ela o espera. Durante o café e a água, a visita “inteira” a mulher sobre os recentes acontecimentos e fofocas da comunidade, e aproveita para ficar sabendo de alguma novidade que ele desconheça.

Assim, a viagem nunca é perdida, por mais que não se encontre o destinatário em casa, a visita pode se comunicar com ele por recado e ainda contribui para o fluxo de informações Kalunga.

Nesse sentido, constituir família traz prestígio ao homem e o insere na dinâmica da comunidade. Se um homem não possui família ele será pouco visitado, portanto, pouco lembrado, pois as pessoas sabem que não haverá ninguém em sua casa para prostrar e passar o recado, é uma viagem perdida.

4.1.3.Casamento

O sistema de parentesco Kalunga adota como princípios dominantes os casamentos patrilocais e a descendência bilateral, ou seja, tanto materna quanto paterna, esses dois princípios seriam incongruentes já que o local de moradia na comunidade é quase sempre feita nas terras dos pais do marido, o que impossibilitaria ou mesmo dificultaria, em alguns casos, o vínculo e acesso à descendência materna. Isso porque, a comunidade Kalunga não constitui aldeias, tampouco, vilas, sendo as residências afastadas umas das outras, mesmo dentro do núcleo constituído patrilocalmente, se a mulher não é parente do marido (primos cruzados ou *crosscousin marriage*) seus familiares se localizam em um núcleo ainda mais distante do que seus novos familiares.

Uma das conseqüências, desse fator, entre outros, é o grande número de casamentos instáveis e separações, já que a mulher muitas vezes não consegue se ambientar e criar laços de afetividade com seus novos familiares e vizinhos o que prejudicaria a união, outra conseqüência é um alto nível de doenças psicológicas em mulheres como a depressão (“sistema nervoso fraco ou atacado”, nas palavras delas), entre outras, causados principalmente pelo abrupto rompimento dos laços afetivos constituídos com seus familiares e sua terra e a vida solitária reclusa no ambiente privado.

A aparente incongruência contribui para a articulação de toda estrutura social, desde a perpetuação da mulher no ambiente privado ao sistema de proliferação de informações por meio das “fofocas”, como vistos.

No caso de casamentos entre primos cruzados, ou seja, um homem casando com a filha da irmã de seu pai (FZD) ou a filha do irmão da mãe (MDB), a instabilidade da unidade familiar é minimizada, pois a mulher já está ambientada com seus vizinhos e familiares. Nesse caso também, as mulheres tendem a adquirir uma maior “segurança ontológica”, a respeito de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes, o que proporciona a essas mulheres uma maior desenvoltura social e conseqüente saída do ambiente privado para o público, o que implica em uma maior possibilidade de ascensão social. Esse tipo de casamento não é tão freqüente na atualidade, como o foi no passado.

No Vão do Moleque percebi que os casamentos ocorrem preferencialmente endogamicamente, mas existiram diversos casamentos exogâmicos desde sua constituição. No início do século XX até sua metade havia uma preferência de casamentos entre primos cruzados, mas hoje em dia, não ocorre mais.

Nos casamentos exogâmicos os maridos ficavam nas terras do pai da mulher, ou as levavam para a cidade, em poucos casos o marido “de fora”, adquiria algum pedaço de chão e cultivava, no caso de a esposa ser “de fora” ela moraria nas terras do marido como em um casamento Kalunga tradicional. Nos casamentos endogâmicos a mulher se mudava para as terras do marido, ou se as terras da família da mulher fossem mais prósperas o marido ficava.

Os casamentos exogâmicos são mais instáveis que os endogâmicos. Muitas mulheres foram abandonadas por seus maridos, algumas casaram novamente outras se tornaram chefes de suas famílias. Uma das filhas de Vidal, Brígida casou-se com um negociante baiano (branco), desse casamento nasceu seu Bertolino dos Santos Rosa, hoje com 84 anos morador da Capela, segundo ele, seu pai havia sido contratado para um serviço, como não recebeu pelo trabalho foi embora, abandonando a família, nunca mais retornou. A mãe permaneceu nas terras, mas não casou novamente. Em outro caso, Sabina, também filha de Vidal casou-se com Catarino (branco)⁶⁷, um garimpeiro da região, do matrimônio nasceram três filhos, inclusive Santino morador da Fazenda Boa Sorte, importante articulador político da região, mas Catarino, logo largou sua mulher e se casou novamente diversas vezes na comunidade, ele tem ao todo 23 filhos com sete mulheres diferentes. No entanto, alguns casamentos exogâmicos funcionaram. Como o de Dona Jeroma e Pedro, descrito acima.

Os casamentos⁶⁸ oficializam a união, que pode ocorrer antes da benção do padre, por meio do que chamo de concubinato (categoria jurídica, não utilizada pelos Kalunga). São celebrados sempre no dia 17 de setembro durante o festejo de Nossa Senhora do Livramento que ocorre na Capela do Vão do Moleque todos os anos, nessa

⁶⁷ Catarino faleceu em junho deste ano aos 96 anos de idade, antes de morrer ele havia se mudado para a cidade com o intuito de arrumar uma nova esposa.

⁶⁸ Casamento, nesse contexto, indica união de um homem e mulher, constituindo casa e família. Logo, a junção do homem e da mulher em uma mesma residência constitui um casamento, mesmo antes da benção do padre ou da formalização no cartório civil.

ocasião o padre vai até a comunidade propiciando que os noivos realizem a cerimônia. Do outro lado do rio Paranã, na região do Vão de Almas os casamentos são oficializados no dia 15 de Agosto na celebração de Nossa Senhora D'Abadia.

A oficialização do casamento pela Igreja não é obrigatória, já que algumas vezes o padre não comparece aos festejos, nesse caso, os casais que desejam celebrar a união, na ausência do padre, contratam o serviço do Rezador (que é gratuito, somente suas despesas com alimentação e estadia são providenciadas), que simula uma cerimônia oficial. Muitos casais costumam somente “amigar”, é freqüente as separações, algumas uniões não duram a chegada do festejo para que se celebre o casamento. Essa prática da união não-oficializada pela Igreja Católica também é freqüente no caso de casais divorciados perante a lei que iniciam um segundo casamento e no caso de um dos dois, ou os dois cônjuges serem viúvos também.

Nos últimos anos a taxa de casamentos oficializados pela Igreja caiu drasticamente. De 2003 até os dias atuais apenas três uniões foram oficializadas no Vão do Moleque, muitos afirmaram que em anos anteriores casava três, quatro casais por Festejo. Na casa paroquial, acompanhei os registros de casamentos de 1919 até 1949, em todos os anos havia registros de casamentos ocorridos no Vão, em alguns deles mais de um casal participava, encontrei ocasiões em que até sete uniões ocorreram na data do festejo. Esse índice reflete o aumento das uniões não-oficializadas e também o aumento do rodízio entre os cônjuges.

A prática de uniões não-oficializadas é comum na comunidade. Devido ao alto grau de instabilidade e separações existentes, além de outros fatores como as dificuldades dessas pessoas em retirar documentos pessoais e encontrar um padre na comunidade.

Eles possuem o costume de construir a primeira casa provisoriamente quando o casal resolve morar junto, próxima à casa dos pais do noivo, geralmente, de pau a pique, por ser fácil de ser construída, barata e que exige pouco material e trabalho. Caso o casamento “não dure” essa casa é abandonada e as partes retornam para a casa de seus respectivos pais, com o tempo o mato consome a casa e tudo volta a ser como era antes. Essa prática tem como justificativa a economia de trabalho, capital e esforço “por uma coisa que pode não dar certo”, como afirma um morador da maiadinha, de 35 anos. Faz parte do *habitus* Kalunga medir os esforços a serem empreendidos a cada empreitada realizada, geralmente só não se mede esforços por uma causa de “ruína”, ou seja, doença e morte.

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

A decisão sobre o local da residência após o casamento é realizada pelo novo casal, mas a mulher tem pouca voz nessa decisão, existe o princípio dominante de que a nova parilha resida perto da terra de seu pai, ou seja, padrão de residência é patrilocal, somente no caso dessas terras serem mais pobres em água ou inférteis em relação às terras de onde a família da mulher provém é que se decide residir matrilocalmente, embora, mesmo nesses casos exista uma grande resistência dos homens em migrar para outra região e muitos preferem ficar na terra mais pobre mesmo.

Eu encontrei alguns casos somente em que a família se constituiu matrilocalmente. Em um desses casos, o casal migrou para as terras da família da mulher por ser mais abundante em água, mas nesse caso o casamento era entre primos cruzados, em outro, o homem já não possuía mais sua família nuclear, o que fez com que seus laços com a terra estivessem fragilizados.

5. **Clima, economia e solidariedade**

Os Kalunga do Vão do Moleque ocupam um vasto território do sertão goiano, 253,2 mil hectares, que se estende por serras, morros, rios e diversos afluentes importantes para a região, que é conhecida pela sua aridez e pela vegetação de cerrado. Acostumados à esse tipo de solo e clima, desenvolveram formas de cultivo da terra, baseadas em uma agricultura de subsistência sazonal, e formas de criação de gado que obedecem às exigências desse clima inóspito.

Dois grandes rios cruzam toda região do Sítio Histórico Kalunga, o rio Paranã e o Rio das Almas, que se fundem dando origem ao Rio Tocantins. Diversos afluentes desembocam nesses rios propiciando o acesso à água, a diversas famílias do território, pelo menos no período das chuvas. Outros rios importantes da região é o Rio Prata e o Rio Corrente. Os afluentes do Corrente (Correntinho, Curriola, Areias, Esporcós) banham a região pesquisada.

O clima é sazonal, dividido em períodos de *chuva* e *seca*, o que vai influenciar na estrutura de produção da comunidade, a região é ainda mais árida na época da seca, impossibilitando o plantio que depende de chuvas regulares, já que não há outras formas de irrigação da roça utilizadas.

O período da chuva inicia-se em meados de dezembro e finda em março. Durante esse período a família Kalunga está envolvida com o plantio e cuidados com a roça.

O período da seca é um momento difícil na vida dos Kalunga. Os afluentes gradativamente diminuem o fluxo de água e as grotas secam definitivamente com o findar das chuvas. As grotas, geralmente ficam perto das residências e as abastecem em suas necessidades cotidianas como higiene pessoal, dos utensílios domésticos e das roupas, fornecimento de água para o consumo e preparação de alimentos. Diversos Kalunga alegam que a cada ano essas grotas secam mais cedo, dificultando o dia-a-dia dos moradores, que passam a procurar água em afluentes cada vez mais distantes e que ainda não secaram.

O costume é transportar roupas e utensílios domésticos até as grotas onde são lavados. Quando as novas localidades de abastecimento de água são muito distantes eles buscam a água e as utilizam somente em casa, de forma racionada devido à dificuldade na sua obtenção.

Em um dos afluentes do rio Areias, próximo a uma casa que frequentei no Curriola, o fluxo começou a diminuir no início de maio, os moradores das residências afirmaram que em anos anteriores isso só começou a acontecer em julho, algumas vezes secava mesmo só em setembro, em anos anteriores sequer secou por completo, no entanto, essa realidade já havia deixado de existir, uma vez que nos dois últimos anos ele havia secado por completo. Em outra residência, no mesmo povoado, a moradora afirmou que há quatro anos atrás a grotinha que corre próxima de sua casa nunca secava, mas em maio de 2007, já estava praticamente seca e imprópria para o consumo, somente para a higiene.

Algumas casas possuem ‘água de regra’, ou seja, uma mangueira ligada a alguma fonte de água próxima, levando água até o quintal, a água cai diretamente sobre o jirau, formando um pequeno córrego até desaparecer na terra seca, pois não há torneiras para regular o fluxo da água. Essa água é extremamente limpa e adequada ao consumo, à preparação de alimentos e à higiene. Dificilmente essas fontes secam, e assim garantem conforto e segurança a essas famílias. A “água de regra” é um alento para quem a possui, especialmente durante a seca. Entretanto, esse tipo de benefício é dispendioso, são os próprios moradores que se responsabilizam pela obra, compra e instalação dos materiais. Em uma das residências que visitei, os moradores haviam enterrado dois quilômetros de mangueira da casa até o pé da serra onde fica a fonte e em uma outra, mil metros.

A “água de regra” é destinada ao consumo e à higiene, pois não utilizam tal instrumento para irrigar o solo das roças, nem durante as chuvas, nem durante a seca.

Nas “casas Kalunga”⁶⁹ existe encanamento interno, mas não está ligado a uma rede de água nem ao rio. Alguns moradores dessas residências custearam o restante da obra e por meio de uma mangueira enterrada conectaram o encanamento a um rio ou a uma fonte mais próxima.

⁶⁹ O termo “casas da Fubra” ou “casa Kalunga” designam as 60 casas construídas no Vão do Moleque (de um total de 400 distribuídas por outros povoados) pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em parceria com o Ministério das Cidades e Fundação Universitária de Brasília (Fubra) e Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). O nome refere-se à placa que se encontra ao lado da porta com o a identificação da casa e a publicidade dos executores da obra.

Foto 2 - Casa Kalunga construída pelo governo



Durante o velório de Joca da Costa Serafim pude observar que apesar de a casa do defunto, que é da “Fubra”, possuir água encanada as mulheres não utilizavam as pias ou torneiras; elas desconectaram a mangueira ligada à caixa d’água e passaram a encher baldes de água no meio do mato próximo à residência, onde lavavam as vasilhas. A região onde ocorreu o velório, Taboca, é conhecida por sua particular aridez, não possuindo muitos afluentes e grotas, mesmo assim as centenas de pessoas que estavam no velório procuravam se refrescar somente no rio mais próximo, que ficava a pelo menos meia hora de caminhada.

O povo ribeirinho, vizinhos do rio Paranã navega de canoas e praticam a pesca; alguns barcos possuem motor, outros servem mesmo só para fazer travessias, em alguns pontos o rio chega a ter 50 metros de largura, no período dos festejos a navegação fica intensa por se tratar de um meio de transporte rápido e fácil, se comparada com as longas caminhadas ou cavalgadas carregando utensílios e mantimentos atravessando serras e morros por quilômetros.

No entanto, o uso deste meio de transporte é possível apenas aos ribeirinhos do Paranã ou Almas, por serem rios largos e navegáveis. Os Kalunga do Moleque pouco utilizam essa prática.

5.1.1.Agricultura: a roça

As atividades nas roças se iniciam antes do período chuvoso no fim de setembro, após o festejo de Nossa Senhora do Livramento. Entre os meses de outubro e março todos na comunidade estão envolvidos no cultivo da roça, que passa por quatro fases: o preparo da terra, o plantio, a conservação da roça e a colheita.

O preparo da terra consiste na derrubada de árvores e arbustos, que são cortadas e utilizadas para a construção de cercas, caso seja uma localidade nova, ou são queimadas caso as cercas já existam ou não necessitam de reformas, após quinze dias esse solo precisa ser limpo, capinado ou ‘roçado’. O plantio ocorre ao findar desse processo, geralmente, no início de novembro, pode ser usadas sementes e mudas dependendo do artigo que estejam cultivando. A conservação da roça é um trabalho meticuloso, é preciso tocar periquitos e roedores, usando diversas técnicas como gritos, estilingues, arapucas, pedradas entre outros e arrancar o mato que cresce cotidianamente até a data da colheita, essa por sua vez, ocorrerá de acordo com o item semeado, como veremos a seguir.

Esse é o padrão mais comum de plantio encontrado durante a pesquisa de campo, no entanto, cada unidade domiciliar tem uma dinâmica e uma lógica para o início e fim desse processo, sempre ocorrendo, entretanto, durante o período chuvoso, podendo ser adiado ou postergado de acordo com o item plantado e o contexto familiar,

por exemplo, em casos de ‘ruína’, ou seja, doença e morte, nascimentos ou imprevistos envolvendo assuntos da “rua”, da cidade.

As roças medem, em geral, de dois mil a quatro mil metros quadrados, variando de acordo com o número de pessoas envolvidas no cultivo, colheita e uso dos produtos, utilizam instrumentos como foices, enxadas e plantadeiras.

Os trabalhos realizados na roça são responsabilidades da família nuclear, cada um tem uma função, em geral os homens preparam o terreno, as crianças e mulheres semeiam as mudas e sementes, “todos” participam na conservação e na colheita. Entretanto, é comum encontrar famílias que trocam serviços entre os parentes extensos, um dia de trabalho na roça de um por outro dia de trabalho na roça de outro, especialmente no período da colheita.

As plantadeiras começaram a ser inseridas em meados dos anos de 1980, quando Florentino, morador do Curriola, mudou-se para o Vaquejador em 1976 comprou uma plantadeira e aos poucos todos adquiriram uma, disse ele. A plantadeira possibilitou que a participação das mulheres e crianças fosse minimizada durante o plantio. A troca de serviços, ou mesmo contratação de serviços, propiciou seu desligamento do restante do processo. Tal fato permitiu que mulheres e crianças se mudassem, durante o período escolar, para a “rua”, para a cidade, para que as crianças pudessem se educar “para não ficar bobo como nós”, moradora do Curriola.

Por outro lado, a falta de uma família durante grande parte do ano no Vão, somada às dificuldades climáticas, desmotiva o cultivo da terra pelos homens, mesmo tendo outras opções, seja pela “tecnologia” da plantadeira ou pela troca ou contratação de serviços. Por outro lado, as famílias que têm condição de manter duas casas, uma no Vão e outra na “rua”, são todas criadoras de gado, atividade mais praticada em algumas localidades e definidora na continuidade das famílias com o Vão.

A diminuição da agricultura de subsistência por esses fatores, no entanto, não prejudica a permanência das famílias no Vão, devido em parte, à criação de gado para corte exercida por algumas famílias; à complementaridade de renda e produtos propiciados por alguns programas assistencialistas do governo que contemplam todas as famílias, inclusive as que vivem exclusivamente da agricultura de subsistência e que por isso seriam mais carentes no caso de a roça “perder”, tais como: bolsa família, renda cidadã, entre outros; e ao sistema de parentesco ao qual se baseia a solidariedade Kalunga.

5.1.2. Os principais produtos Kalunga

Os principais itens plantados são arroz, mandioca, cana e milho. Coletam também várias frutas do cerrado como pequi, mangaba, arca, murici de ema e do cerrado, cagaita, caju, bacupari puçá, pitomba, mutamba, cajá, baru, etc e cocos de várias espécies como palmeiras, xodó, licuri, piaçaba, cabeçudo, buriti, etc. Caçam animais do cerrado, pescam e criam pequenos animais como galinhas e porcos, em média de meia dúzia a uma dúzia de animais.

O feijão é cultivado apenas por algumas famílias que possuem terras mais propícias ao cultivo desse item ou que ainda possuem a técnica, mas no passado, segundo depoimentos e segundo Baiocchi (2002), já fora mais cultivado. Só tive notícia de duas famílias que plantavam feijão, os moradores do Vaquejador e um dos residentes da Fazenda Boa Sorte.

Tabela 2 -Principais Produtos Kalunga

ARROZ	FEIJÃO	CANA	MILHO	MANDIOCA
Três meses	Moitinha	Roxona	Branco	Roxinha
Gaipa	Costela de vaca	Cuba	Hibra	Mata-Fome
Carioca	Rodia	120		

Milharim	Roxinho			
Agulhinha	Carioca			
Bico ganga	Manteiga			

A diminuição das terras férteis que foram ocupadas por fazendeiros, o calor cada vez mais intenso e as chuvas cada vez menos frequentes, bem como pragas são os responsáveis, segundo os moradores, pela subtração desse item na agricultura Kalunga.

Existem diversos tipos de feijão cultivados, são agrupados pelos Kalunga em duas categorias, que obedecem a critérios de colheita:

O primeiro deles são os ‘feijões de corda’, que são tipo uma trepadeira que cresce laçando as plantas ao seu redor, a colheita é feita por cachos, não havendo necessidade de arrancar o pé para obter os grãos. Existem pelo menos três tipos cultivados na região: a ‘moitinha’, ‘costela de vaca’ e o ‘rodia’. O mais comum com essas características, segundo depoimentos, é o ‘rodia’, que trepa apenas nas plantas rasteiras, podendo ser cultivado no meio da roça de arroz sem acarretar prejuízos. Outro tipo bastante comum é o costela de vaca, que trepa em plantas altas, podendo ser cultivado junto à roça de milho. Esse feijão é semeado no começo de novembro e sua colheita ocorre em março.

O segundo são os ‘feijões de arranca’. Esse tipo é mais difícil de amansar por exigir condições mais específicas de clima e solo, além de atrair diversos insetos como a ‘vaquinha’ e o ‘besourinho’. Segundo depoimentos, esse tipo de feijão só é cultivado com sucesso nas serras, recebe esse nome porque a colheita é feita arrancando a planta inteira para obter os grãos. Dentro dessa categoria estão os feijões ‘roxinho’, ‘carioca’ e ‘manteiga’. Esse feijão, segundo depoimento, é plantado em janeiro e colhido em março.

O arroz e o milho são classificados segundo o tempo necessário até a colheita. Assim, tem-se o ‘arroz 3 meses’ que é plantado no fim de dezembro, início de janeiro,

sessenta dias depois, o arroz já está ‘parindo’ e com noventa dias já pode ser colhido, quanto mais tarde for o plantio desse arroz melhor serão os resultados, segundo depoimentos. O ‘arroz gaipa’ demora cinco meses para chegar a maturidade e poder ser colhido, o ‘carioca’, ‘milharim’, ‘agulhinha’, ‘bico ganga’ podem ser colhidos quatro meses após o plantio. O milho se divide em: milho branco que demora cinco meses até a colheita e o milho hibra que demora 3 meses para ser colhido.

Existem duas formas de fazer a colheita do arroz: ‘por cachos’ ou ‘de arranca batido’. No primeiro modo os cachos de arroz são colhidos já maduros, são agrupados e posteriormente levados ao sol para secar, depois são debulhados com os pés e armazenados com casca. No segundo tipo, cada touceira ou moita de arroz é cortada pelo caule e posteriormente é batida em um tronco de árvore, para debulhar os grãos, que caem sobre uma lona ou couro de boi que foram postos em baixo do tronco para coletar o produto final, esses grãos já debulhados também precisam secar sob o sol.

Foto 4 - Cachos de arroz colhidos



Foto 5 - Arroz de arranca sendo batido

Foto 3- Colheita por cachos



Foto 6 - Roça de Arroz



Foto 7 - -Arroz secando no sol



Após obtido os grãos do arroz eles ainda precisam ser descascados para o consumo. Existem duas formas de “cascar” esse arroz, a forma tradicional por meio do pilão manual, e a forma moderna por meio de máquinas descascadoras de grãos de arroz. O primeiro método é bastante antigo, é barato, mas exige muito esforço físico e tempo, além de quebrar os grãos, o que o desvaloriza caso seja comercializado fora da comunidade. O segundo método exige o maquinário necessário, transporte de ida e volta dos sacos de arroz até os equipamentos e pagamento pelo serviço.

Na comunidade existem locais onde existem máquinas com esse intuito, no entanto, a máquina da Maiadinha, que é coletiva e foi doado por um ex-prefeito de Cavalcante, por exemplo, não funciona há alguns anos por falta de manutenção e combustível para fazê-la funcionar. Outra alternativa para os moradores é levar os sacos de arroz para a máquina que existe no povoado do Prata, que é privado e pertence a uma família da região, eles cobram em média sete reais por saco de arroz, mas muitos levam o arroz até a cidade para lá serem descascados mediante o pagamento. ‘A quarta de arroz’ que segundo eles equivale a 40 litros de arroz é comercializado a 20 reais.

A cana é semeada em novembro e sua colheita só ocorre em dezembro do ano seguinte, os tipos mais cultivados são a cana roxona, cuba e a ‘120’, que produz 120 canas em cada touceira. Da cana eles produzem rapadura e mel de cana. A rapadura é comercializada interna e externamente a R\$ 6 o pedaço e o mel a R\$ 2,50 o litro.

Os tipos de mandioca mais comuns cultivados são a ‘roxinha’ e a ‘mata fome’. São semeadas em meados de outubro/novembro e leva doze meses para ser colhida e poder ser fabricado a farinha de mandioca. A farinha é comercializada a 25 reais meio quarto, o equivalente a 7 ou 8 quilos, segundo depoimentos.

5.1.3.O Rodízio do solo

Eles possuem o sistema de rodízio do solo para o cultivo da roça, plantam num mesmo local dois ou três anos consecutivos, após esse período deixam o solo descansar, utilizando outro local para o plantio. As roças, geralmente, se encontram razoavelmente próximas às residências, dentro de 500 metros de distância, mas é comum encontrar famílias que escolhem para o plantio localidades de até quatro quilômetros de distância da residência, de acordo com a fertilidade das terras.

Um morador da região escolheu como local da roça o povoado da Capela, sua roça fica cerca de 300 metros da Escola da Capela, no entanto, sua residência fica no pé da Serra do Moleque, cerca de quatro quilômetros de distância da roça. A família, que nesse caso é composta apenas pela mulher e pelo homem (não tiveram filhos), acordam bem cedo, 5 ou 6 horas da manhã, caminham até a roça e lá passam o dia inteiro, só retornano para casa pelas 17 ou 18 horas. Mesmo as famílias que moram mais próximas da roça têm essa mesma rotina, economizando apenas na caminhada de ida e volta. Nas roças são construídas casas de apoio, são taperas de palha, sem paredes, possuem um fogão onde cozinham e um banco feito de pau para as visitas.

Embora, ocorra o rodízio, os locais das roças são fixos para cada família, são cercados por troncos de árvores, que formam um muro de paus para evitar a entrada de animais predatórios. A engenharia desses muros é bastante complexa, porque não basta

ter a função de cercas que delimitam um espaço, sua função é de impedir a entrada de animais de qualquer porte que possa prejudicar a plantação, especialmente de veados mateiro e catingui, e gado dos vizinhos, entre outros. Dessa forma os troncos e pedaços de paus retirados com a limpeza da área a ser cultivada são amontoados uns em cima dos outros, procurando estabelecer equilíbrio e encaixes que minimizem as arestas e buracos por onde os animais possam entrar. Esses muros de pau são fixos, sua manutenção só ocorre caso os paus se quebrem ou apodreçam.

Foto 8 - Interior de uma roça de arroz já “arrancada” e ao fundo a cerca de paus



6. A casa e a roça

A ocupação do território Kalunga por meio do domicílio e da roça, se deu de forma distinta à praticada pelos índios que certamente tinham a caça como delimitadora

de território, dos bandeirantes com a mineração e dos núcleos urbanos e da empresa-agropecuária com as pastagens.

A estrutura de sociabilidade entre os Kalunga é construída por meio do agrupamento de famílias, vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades religiosas.

A organização espacial Kalunga está relacionada com as esferas de atuação da vida familiar, assim podemos identificar três espaços-sociais: a casa e a roça, que representam a esfera doméstica, correspondente à família nuclear; o povoado ou localidades (região de parentesco ou núcleo familiar), representa a esfera do compartilhamento, onde um conjunto de famílias mora próxima uma das outras e estabelecem laços de solidariedade local, preferencialmente, mas não exclusivamente, consangüíneo; e os espaços sagrados, representando a esfera do público (pátios e capelas destinados às festas e aos rituais religiosos), lugar do encontro da comunidade como um todo.

As famílias Kalunga dependem diretamente da agricultura de subsistência e da pecuária, como já mencionados. A casa nesse contexto representa um papel importante nessas atividades econômicas, e também, na organização do espaço territorial (ALMEIDA, 2004). A moradia é constituída da casa e da cozinha, o quintal, é constituído pelo pari, galinheiro e a oficina de farinha e tear .

A maioria das casas são de adobe, existem algumas de pau-a-pique, o telhado é de palha da palmeira pindoba, portas e janelas de madeira ou buriti. Nos últimos anos tem aumentado a incidência de construções de tijolos, portas e janelas de aço e telhado de barro ou amianto, aos moldes da cidade. De todas as casas visitadas apenas uma apresentava essas características, uma era de pau-a-pique, e dez eram “casas da Fubra”.

As casas são divididas em cozinha, sala e quantos quartos forem necessários, de acordo com o número de habitantes da casa. Eles possuem poucos móveis, que se resumem em camas, bancos e armários de cozinha, feitos de troncos de árvores do cerrado. Nas casas mais tradicionais as camas são feitas de galhos de “pau-ferro” que podem ser cobertas por couro de vaca ou por colchão de pena, em outras residências os colchões são de espuma ou mola. Os bancos são toras de madeira colocadas no chão. Na cozinha há uma divisória onde fica o fogão à lenha que é feito de barro.

A cozinha tradicionalmente é construída separada da moradia, para evitar que a casa se esfumasse com o fogão à lenha. No entanto, esse costume vem sendo modificado, algumas famílias inspiradas pelo padrão urbano constroem a casa junto à cozinha. “As casas da Fubra” também têm a cozinha junto ao resto da casa, mas o fogão à lenha fica na parte externa, de frente ao banheiro (que é inserido na comunidade a partir de 2002). Na casa Kalunga tradicional não há banheiro, tais necessidades são realizadas na mata ao redor da casa, para além da cerca, longe dos rios.

O Pátio da frente é destinado às visitas e locais de reunião para motivos de festejos, folias e velório, é ocupada especialmente pelos homens. O quintal é a parte do trabalho doméstico, fica de trás da cozinha e é um ambiente preferencialmente da mulher.

O local destinado à moradia Kalunga ainda engloba outros elementos: a roça, o rio ou grotta, a mata, o curral e a horta, esses dois variam de acordo com a dinâmica e a atividade exercida pela família. Como demonstrado na figura abaixo.

Foto 9 - Casa e Curral



Foto 10 – Fogão à lenha



Foto 11 - Casa de farinha



Foto 12 – Interior de uma cozinha



Foto 13 – Casa e Cozinha



Foto 14 – Fabricação da Farinha



Foto 15 – Quintal - Jirau e “água de regra”



Figura 1 - Domicílio Kalunga

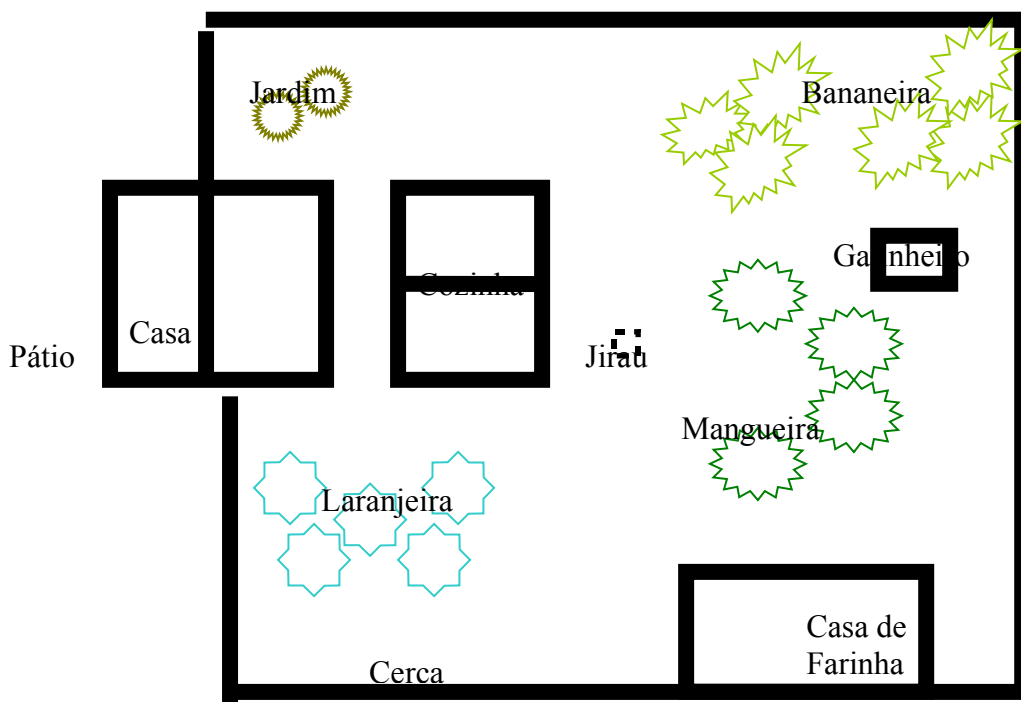
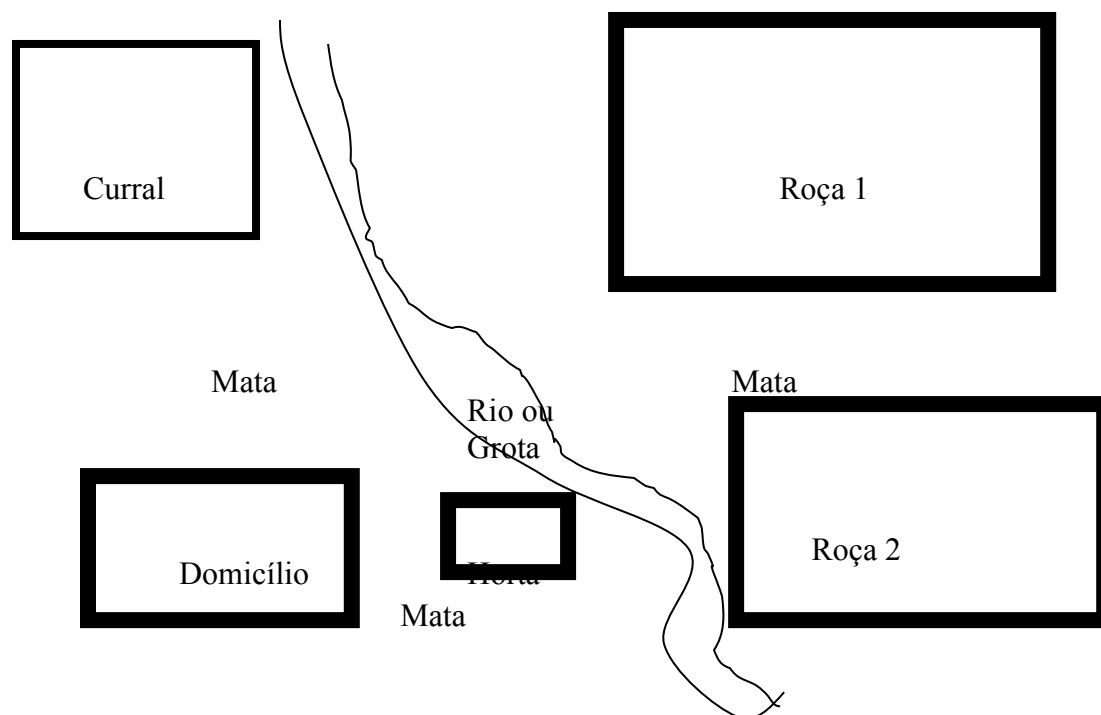


Figura 2 - A casa e a roça



Em alguns casos, a roça é dividida entre duas ou mais famílias nucleares, da mesma família extensa, assim como o curral. Mas não é comum entre os molequeiros. Outra variação é a roça em locais mais distantes, varia de 100 metros a 4 quilômetros de distância do domicílio, ou mais, e a utilização de mais espaços para o rodízio da roça, algumas famílias possuem até quatro espaços para o cultivo da roça. Em alguns casos, a família vive no domicílio durante a seca, se muda para o local da roça distante na época “das águas”.

O espaço destinado a essas atividades, a casa e a roça, assume um papel relevante nas atividades econômicas e na organização do espaço territorial, pois vai delimitar a territorialidade de cada família nuclear e seus espaços de atuação. Assim, cada família nuclear ocupa um determinado espaço delimitado por suas próprias ações.

A extensão espacial dessas ações indica uma das razões para que a comunidade não forme vilas ou aldeias, o que estreitaria os laços entre si e proveria proteção coletiva contra possíveis ataques externos. A implantação dessas moradias e suas relações com os espaços sociais da comunidade no território como um todo, demonstra uma estratégia comum e lógica na ocupação extensiva de terras, articulada pela casa e a roça.

A construção desse sistema sócio-espacial articulado se deve a um processo de inteligência que, ao que parece, tem raízes históricas. Possivelmente, a herança africana, colonial portuguesa e indígena foram por eles assimiladas. É o caso, segundo o MEC (2001), do emprego inicial da palha na cobertura das casas, do uso da farinha na alimentação, da pindoba, cujos frutos são comestíveis, da tiborna, na fabricação de cola, do tingui, para o sabão além das plantas utilizadas como remédio, a exemplo da vassourinha, do mentrasto e da folha de manga indicadas contra dor-de-barriga.

6.1.1.A “rua” e o Vão

A territorialidade do molequeiro inclui também a Cidade. Diversas famílias mantêm uma vida dupla, possuem duas residências, revezando e estendendo as relações do Vão para a “rua”. Algumas famílias Kalunga, que moram na área urbana de Cavalcante partem para o Vão no período da chuva, para cultivar a terra, outras abandonaram a atividade definitivamente e outras, ainda, plantam em alguns anos, outros não.

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

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

Na região do Moleque existem três escolas: a da Capela, da Maiadinha e do Corrente. As escolas da Capela e Corrente só oferecem até a quarta série, e a da Maiadinha até a oitava. No entanto, algumas famílias preferem iniciar os estudos dos filhos em Cavalcante, com intuito de oferecer maiores oportunidades. Em alguns casos, um parente mais idoso da família já se mudou para a “rua” à procura de assistência médica que deve ser constante nessa idade, abriga os netos e sobrinhos vindos do Vão, em outros casos, o irmão mais velho se responsabiliza pela educação dos mais novos, mas na maioria dos casos, a mãe abandona a casa no Vão e constitui residência na cidade junto com os filhos. O pai, que provavelmente é criador de gado, oscila seu tempo entre as duas casas, passa vinte dias no Vão e dez na cidade, enquanto a mãe passa três meses na cidade e um mês no Vão, ou vice-versa.

As mulheres se acomodam bem com a vida na cidade, pois é menos solitária, mas nutrem o pertencimento ao Vão e sempre esperam poder retornar definitivamente.

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

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

A vida no Vão é muito solitária, mas é melhor, é mais sossegado, não precisa se preocupar com os perigo que tem aqui na rua, mas aí, a gente teve que vir para cá, para mode, as menina estudar, agora eu já até acostumei, quando vou para lá fico um mês, dois, aí tem que voltar porque dá tristeza, aqui tem muito parente que é vizinho, é só sair na rua que encontra um conhecido, veio muita gente morar aqui por essas redondezas, aí fica mais fácil né! Nessa rua eu tenho três irmãs que mora aqui (...) Lá no Vão no tempo que as menina eram pequenininhas era menos solitário, mas era sofrido também, tinha que passar o dia inteiro na roça

periquitando para espantar passarinho do arroz, cuidar de menino, do comê, da casa. O home, vivia viajando, campeando por aí. Na rua pelo menos tem mais vizinho e parente por perto para socorrer a gente.

Essas dinâmicas se conformam, assim, em redes móveis, mais importantes que a terra, ela própria móvel, sendo o parentesco o instrumento de sua reposição. As práticas de movimentação, orientadas para a reposição dos patrimônios territoriais, seja em locais já estabelecidos, seja pela abertura de novos espaços, favorecem estratégias diversas e recorrentes de atualização da condição de Kalunga.

Inclui-se aí a destinação dos patrimônios a reserva de valor, para eventualmente serem revertidos em dinheiro, para que se adquira terra em outro local, mais terra, ou mesmo moradia urbana, quando a escolha é a de saída, total ou parcial, do território. Nas situações mais recentes, cada vez mais freqüentes, de quase ausência de alternativas de produção e de baixa oferta de trabalho, devido em parte à fatores climáticos e à alta concorrência com produtos industrializados; e mesmo de risco de fechamento da terra, com invasão de grileiros e posseiros, procuram-se redefinir estratégias de acesso a ela, acionando-se uma gama de possibilidades que essa menor fixação e a mobilidade propiciam, como a reivindicação de um direito como remanescente de quilombo, podendo-se sugerir que aí opera um *habitus* aberto à mudança.

Assim, o vínculo com a terra como marca de territorialidade inclui também a “rua”. Alguns estudos como os de Queiroz (1973 a e b), Cândido (1979), Ratts (2000) permitem relacionar esse aspecto à mobilidade histórica de um campesinato autônomo, para o qual ela é um fator decisivo na incorporação da terra às relações sociais.

7. Os Espaços Sagrados

A ocupação territorial se apóia também em elementos como a cultura e religião. O sentimento de comunidade ou pertencimento é espacializado pelas capelas, centros de interação e cemitérios, são espaços sagrados, que representam a esfera pública, coletiva do grupo. Segundo Almeida (2004), esses espaços foram colocados em pontos estratégicos do território Kalunga, obedecendo a dois critérios: o da posse “pontilhada”, e à estratégia de invisibilidade e controle do contato, discutidos no capítulo 2.

No Vão do Moleque, existe um centro de interação, no povoado da Capela, onde ocorre o Festejo de Nossa Senhora do Livramento, que possui, uma escola e a Capela de São Gonçalo. Na Maiadinha, existe também um centro de interação onde ocorre o festejo de São João e contém a escola da Maiadinha. No Prata, existe outro centro onde é realizada o festejo de Santo Antônio e também abriga a escola do Prata. Em Salinas ocorre a Folia do Divino, que culmina na festa de Salinas onde também há um centro de interação. Os centros são abandonados à revelia e só são retomados na véspera dos festejos.

Figura 3 - Centro de Interação da Capela

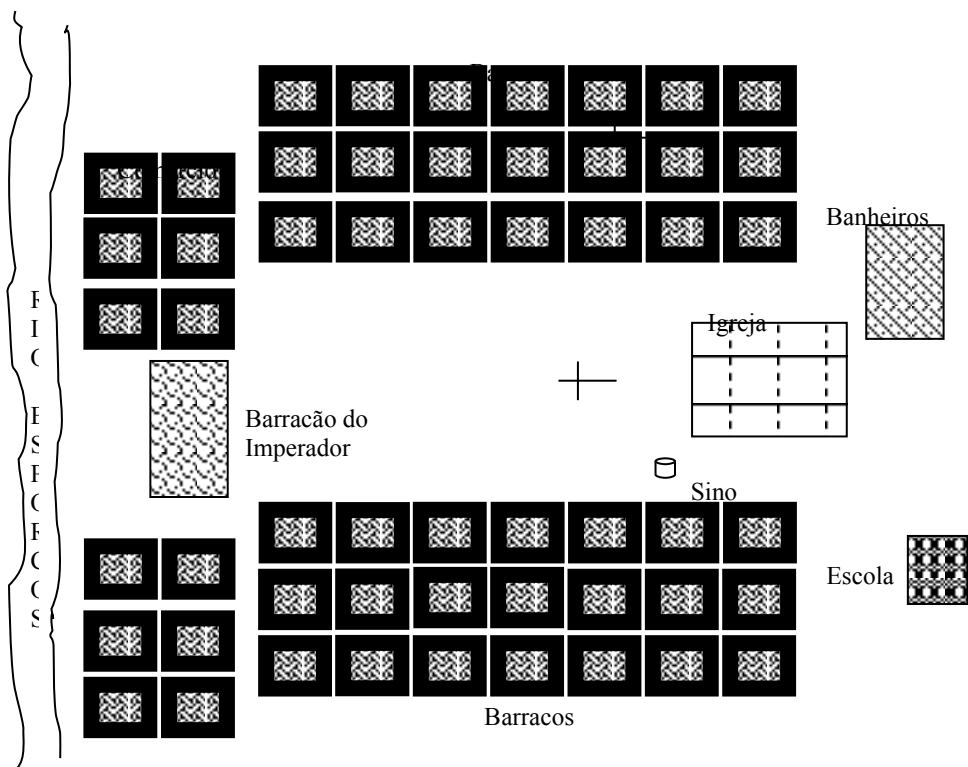


Foto 16 - Festejo de Nossa Senhora do Livramento





Não existem unidades políticas, os aglomerados de povoações são agrupados em localidades e cada localidade e seus habitantes têm nomes, que são usados retoricamente para indicar o local dos festejos, ou para referir-se à região, mas as localidades em si não contam como organização política, essa é exercida pelas famílias.

No Vão do Moleque existem 4 cemitérios: O Cemitério Bento, o mais importante, o cemitério do Tijuque, o cemitério do Esporco e o Cemitério dos Anjos.

O cemitério Bento é todo rodeado por uma cerca de pau e foi abençoado por um padre, por isso o nome “Bento”. Os mais religiosos preferem esse cemitério por isso. Não tive oportunidade de conhecer esse cemitério. O cemitério do Tijuque, onde ocorreu o sepultamento de Joca na Taboca, será descrito a seguir. O cemitério do Esporcós é pequeno e pouco utilizado, fica entre a Maiadinha e a Capela, visitei durante minha estadia na Capela, mas não estava ocorrendo sepultamentos nesse dia. O cemitério dos Anjos é destinado à recém nascidos, ao contrário dos outros, fica na rodagem, bem próximo à escola, perdido no mato, os túmulos são marcados apenas por pedras, não é visitado.

7.1.1.O Festejo de Nossa Senhora do Livramento

O festejo atrai milhares de pessoas de todos os lugares (aproximadamente quatro mil pessoas). Os Kalunga de todas as regiões comparecem, os emigrados retornam para ficar com suas famílias, turistas do entorno e de fora participam também. Acadêmicos e funcionários público comparecem e se hospedam na Escola, entre eles, a superintendente da Semira, Martha Ivone, funcionários da Agetop, Corpo de Bombeiros, Policiais de Cavalcante, uma enfermeira, que instalou um posto médico na escola, entre outros.

Cada família Kalunga possui um barraco, onde se instalam durante o festejo, lá dormem, cozinham e passam o dia à espera do forró da noite. Os barracos da primeira fila são ocupados pelas famílias mais tradicionais, “os donos da terra”, e as demais de acordo com a região que provêm. Alguns barracos são de famílias nucleares, outros extensas, podendo abrigar até dez pessoas em um barraco. A maioria passa a noite em claro dançando.

Algumas famílias aproveitam para montar algum comércio, ou alugam seus barracos para gente de fora que montam pequenos restaurantes com mercados. Vendem carne, cigarros, bebidas, refrigerante, cerveja, destilados, fermentados, água, prato feito, salgados, bolachas, sorvete, balinha, etc. Nesse ano, algumas Kalunga venderam artesanato e potes de barro, o que não ocorria nos outros anos.

Os turistas que não têm parentes na comunidade montam acampamento em torno do centro, ou nas margens de rio próximas à região do festejo. Eles só aparecem à noite para o forró, durante o dia pescam e passam o dia nos rios.

O festejo possibilita o encontro da vida no vão, com os “males da rua”, mas proporciona também a realização de diversos negócios, e simboliza o fechamento de um ciclo, do fim da seca para as águas, o início do cultivo da roça.

As comemorações do Festejo de Nossa Senhora do Livramento se iniciam com as novenas no dia 07 de setembro e finda no dia 16 de setembro. Até o dia 14, somente os Kalunga do entorno participam das novenas, o público vai aumentando gradativamente com a chegada dos visitantes e a proximidade da festa. Às vezes a novena é adiada por falta de público, mas é repostada depois. Em alguns casos, fazem duas vezes consecutivas para compensar. No dia 14 se inicia oficialmente a festa.

As novenas contam com a iniciativa do rezador Emídio e sua esposa Ana. Outras pessoas mais velhas os auxiliam. O sino toca três vezes antes da novena começar, às seis horas da noite, mas esse horário varia, de acordo, com os compromissos dos rezadores e da comunidade. Após os três toques quem quiser participar vai até a capela e se acomoda nos bancos. Na área próxima ao altar, marcado por ser um degrau acima, ficam o rezador e seus auxiliares e esposas, ajoelhados ou sentados ao altar, comandando a reza que é feita em tom de ladainha, revezam Aves Maria e Pai Nosso com cantos religiosos. No altar as imagens de São Gonçalo, Nossa Senhora do

Livramento e São Sebastião e muitos arranjos de flores. Ao final da novena, eles fazem uma fila para reverenciar os santos, alguns beijam, outros fazem o sinal da cruz e agradecem, deixando doações.

Foto 17 - Os Rezadores puxando a novena



Foto 18 – Imagem dos Santos da Capela



Os santos e as doações eram de responsabilidade de seu Benício, por ocasião de seu falecimento, sua esposa Dona Valeriana herdou a responsabilidade, antes deles era o seu pai, Venceslau, quem tomava conta. Ela preserva e guarda os santos em sua residência, e decide (seus filhos) como as doações serão revestidas em benefícios para a capela. A tradição passará para seus filhos no futuro.

Após a novena do dia 14, ocorre o levantamento do mastro de São Gonçalo que marca o início da festa. O dono do mastro é “surteado”, se responsabiliza pela aquisição do pau e pela organização de sua subida. Sua função é levada muito a sério, o dono desse mastro esse ano sofre de um sério problema nos rins e precisa ir à Cavalcante três vezes por semana para fazer hemodiálise, no entanto, para honrar seu compromisso faltou às últimas sessões. Como consequência ele passou mal, teve ataques psicóticos e surtos de paranóia, foi imobilizado e hospitalizado à força e não pode levantar seu mastro. Um dos patriarcas da região “dono da terra”, morador da Taboca tomou seu lugar e garantiu que o mastro fosse içado como manda a tradição.

Durante a novena o mastro foi posicionado e seu buraco aberto. Todos saem da capela e recebem um graveto com uma corda encerada (com cera de abelha), que parecem mini-tochas no escuro e acendem uma fogueira, formam uma fila desordenada atrás de um homem que carregava a bandeira de São Gonçalo, dão três voltas com essa

formação em volta da capela. Ao fim do trajeto colocaram a bandeira no mastro e o ergueram. Ao pé do mastro e da fogueira a banda toca sussa. Após a sussa, que é tocada por vinte minutos, todos descem para o barracão do Imperador onde a banda vai tocar forró a noite inteira, sem parar, todos dançam velhos, moços, homens e mulheres.

Foto 19 - Velas fabricadas com cera de abelha



Foto 20 - Procissão atrás da Bandeira de São Gonçalo



Foto 21 - Mastro de São Gonçalo sendo erguido



Foto 22 – Sussa aos pés do Mastro



Foto 23 – Mastro de São Gonçalo e

São Sebastião



No dia 15 de setembro com a chegada do Padre a dinâmica das novenas muda. O altar agora é comandado por ele, que utiliza mesa e comanda a cerimônia aos moldes católicos, sem ladainha. O padre realiza batizados durante a manhã do dia 15 e 16, bem como casamentos, no entanto, o último a ser realizado na capela foi em 2003. No ano de 2007 foram dezenove batizados.

As famílias dos batizados promovem pequenas celebrações em seus barracões, oferecem farofa e bebidas.

Foto 24 - Festa de Batizado após a cerimônia religiosa .



Nesse dia, o mastro a ser levantado, depois da novena, é o de Nossa Senhora do Livramento, o dono desse mastro assim como o de São Sebastião que é erguido após a novena do dia 16 são escolhidos e não “surteados” como o mastro de São Gonçalo. O ritual de subida do mastro é bem parecido nos três casos. Mas no de Nossa Senhora do Livramento ao invés de dar três voltas ao redor da Igreja, como nos outros, com as velas e a banda seguindo a bandeira, caminha-se até o barracão do imperador e retorna para a Capela, para só então ser erguido.

O mastro de São Sebastião, dizem, que foi trocado, antigamente o santo contemplado era Nossa Senhora da Conceição, ninguém soube explicar o porquê da mudança.

No dia 16, ocorre a chegada do império. Tradicionalmente ela ocorreria ao meio-dia, mas a família do imperador adia o evento para se evitar o sol forte. Esse ano chegou às 16 horas. Com a proximidade do evento as pessoas começam a se aglomerar no barracão. Lá dentro as mulheres preparam a comida que será servida após a chegada do império.

O imperador é “surteado” todos os anos, seu reinado dura por um ano, a partir de meia noite do dia que é “surteado” até meia noite do próximo “surteio”, que ocorre no dia 16 de setembro após o Império, dentro da Capela. Cada imperador que sai é obrigado a colocar um novo nome na lista do “surteio”, no entanto, sempre há vários interessados a entrar, é uma obrigação moral entrar no “surteio” em algum momento da vida do homem Kalunga, já que ser imperador indica *status* econômico, social e cultural, por ser dispendioso e requerer certo conhecimento acerca das tradições da comunidade. Ele só volta a entrar no “surteio” se desejar. O imperador é o dono do festejo, ele deve organizar a festa e tomar todas as decisões relativas a ele, inclusive desavenças e outros problemas que possam ocorrer durante a festa, além de pagar a alimentação para todos os presentes após o Império.

No Império desse ano, pude presenciar essa autoridade em alguns momentos. Em um deles, o Imperador teve que intervir no caso do dono do mastro de São Gonçalo, se deveria ser imobilizado e transportado ou não, e na localização da ducha instalada no pátio do centro de interação, pois fazia lama, ele decidiu desativa-lo. Em outro momento, um visitante deu um “cavalo de pau” no pátio, pondo em risco a segurança dos pedestres, o Imperador mandou que a polícia o prendesse e assim, foi feito.

As decisões relativas aos horários dos eventos também é de seu aval. Um parente do Imperador disse que todas as decisões são de sua responsabilidade, inclusive, se a polícia prender algum meliante durante o festejo, e o Imperador decidir que ele deve ser solto, a polícia deve acatar a decisão.

Junto com o Imperador são “surteados” o dono do mastro de São Gonçalo, duas rainhas, que devem decorar a capela e o barracão e doze mordomos que devem contribuir com uma quantia para ajudar na despesa do imperador, esse ano foi vinte reais. O imperador desse ano não é dos troncos estudados, mas é casado com uma descendente de Luciano, o novo imperador é da família Santos Rosa e recebeu com alegria o resultado do “surteio”, muitos parentes comemoraram também.

O Império consiste na saída da família do Imperador do Barracão até a Capela. A família engloba o Imperador à frente, vestido com terno e gravata, um pano branco sobre a cabeça com a coroa e sua família nuclear na fileira de trás, ao lado dele as rainhas, jovens de 15 e 16 anos, com vestidos combinados, de cor diferente, dois anjos, crianças escolhidas pelos integrantes do Império, usando túnica branca de cetim e asas feitas de isopor e adornadas de papel para simular penas, na cabeça um lenço branco e uma coroa adornada de papel colorido. À frente de todos, dois alferes, usando terno e gravata, um levava uma espada e o outro a bandeira de São Gonçalo. Eles são escolhidos pelo Império, me informaram, no entanto, que geralmente eles não são trocados, “tem uns que se especializa naquilo, aí ele que sempre faz”, mas esse ano o Alferes da espada era novato, parente do Imperador.

Foto 25 - Império saindo do barracão em direção à Capela



A coroa utilizada esse ano é de prata e segundo informações orais tem mais de duzentos anos. Ela só foi utilizada esse ano, porém, porque o Imperador é da família que é dona da coroa, em outros anos, a coroa permanece guardada e uma de papel com lantejoulas e purpurina dourada é utilizada no lugar.

Foto 26 - -Coroa de Prata – utilizada em 2007



Foto 27 - Coroas utilizadas em anos anteriores- feitas de papel e purpurina.



Na saída do barracão, a família é posta dentro de um quadrado formado por varas adornadas de papel carregadas por alguns mordomos. À frente deles, os alferes fora do quadrado, encenam movimentos, cada um com seu respectivo instrumento, um de cada vez, três vezes cada. Os alferes representam proteção e a encenação serve para demonstrar que o Império está protegido e vem em paz.

Foto 28 - O Ritual de Proteção dos Alferes



Na chegada à capela. Todo o ritual é repetido. O império entra, enquanto os alferes esperam do lado de fora, quem conseguir entrar na Capela é bem vindo. Na primeira fila de bancos dentro da capela o imperador, as rainhas e os anjos se sentam. Os rezadores começam uma prece de ladainha, ao fim, da reza, que é rápida, dura cerca de vinte minutos, inicia-se o “surteio”.

Na saída do Império para o Barracão repete-se o ritual, e novamente na chegada. A chegada do Império ao Barracão marca o início da comilança, foi servido farofa e bebidas a todos. Ao mesmo tempo, se inicia a novena, poucos participam. O mastro de São Sebastião é erguido em seguida, o procedimento é o mesmo do de São Gonçalo. O último dia de festa se inicia depois. À meia noite o Imperador segue para o barraco do próximo Imperador, onde todo o ritual é repetido e lhe é entregue a coroa, nesse momento todos os familiares envolvidos dançam forró no barraco do novo imperador. A entrega da coroa encerra os rituais do festejo que acaba com muito forró.

7.1.2.O Sepultamento de Joca

No velório de Joca, havia cerca de 150 pessoas, dos mais diversos graus de parentesco, vindas de todas as regiões da Comunidade e de Cavalcante. Muitos vieram a pé, outros de mula, outros de carro próprio ou com o caminhão que trouxe o defunto de Brasília⁷⁰. A notícia da morte de Joca foi passada de Brasília para um de seus filhos que estava em Cavalcante, que por sua vez, avisou sua família sobre a chegada do corpo na terça, dia 24 de abril de manhã, cada um que tomava conhecimento sobre o fato, procurava seus parentes mais próximos para avisar, aos poucos, todos que sabiam paravam tudo o que estavam fazendo, tomavam banho, colocavam a melhor roupa e “rumavam” para casa de Joca na Taboca. Durante toda madrugada chegou gente de todos os lugares.

⁷⁰ Joca estava em Brasília na casa de seus filhos para realizar exames de rotina quando passou mal e faleceu à caminho do Hospital. Seus filhos o levaram para a comunidade, onde ele vivia. Por esse motivo, havia um caminhão da prefeitura, na maioria dos casos quando alguém falece no próprio Vão, não há esse tipo de auxílio.

Os homens ficavam no pátio da frente, sentados, proseando, bebendo, pitando, lembrando do defunto e tentando achar conforto, aproveitavam para por a conversa em dia. As mulheres ficavam no quintal divididas entre a cozinha e o quintal, onde improvisaram quatro fogões, para o preparo da comida.

As mulheres cozinhavam, lavavam vasilha, limpavam e cortavam o restante da vaca, morta especialmente para a ocasião, mesmo as que não estavam fazendo nada ficavam ali, algumas (as mais próximas do defunto) se responsabilizavam em receber, acomodar e servir café aos recém-chegados, os homens na frente e as mulheres no fundo. Serviram durante todo o procedimento arroz, feijão, farinha, carne cozida, abóbora e café, de manhã, no almoço, no lanche e na ‘janta’.

Na mata em volta do pátio, os homens montavam redes para passar à noite, no entanto, poucos dormiram, beberam a noite toda. Quando o corpo chegou, começou a “ladainha”, todos se emocionaram muito, choravam, cantavam e rezavam, ao mesmo tempo. O corpo chegou em um caixão convencional, pelo fato do defunto ter falecido na cidade, mas quando a morte ocorre no vão é construído um caixão do braço do buriti ou mesmo de tábua.

Nesse momento, todos, homens, mulheres e crianças, que conseguiram, entraram na casa onde o corpo ia ser velado. A reza durou horas em volta do caixão, cantaram até não se lembrarem de mais cantorias. As pessoas carregavam velas e cantavam para encomendar o corpo. A emoção é intensa, algumas pessoas passaram mal, uma mulher desmaiou na cozinha.

Enquanto isso os filhos e sobrinhos de Joca organizavam o sepultamento, eles carregavam enxadas e pás. Via de regra, as mulheres não vão ao local do enterro e o número de homens que vai é reduzido, somente os mais próximos, o suficiente para carregar o caixão e abrir a cova. Nesse caso, como havia disponibilidade de caminhão e

carros, foram inúmeras pessoas, inclusive mulheres. Todas as decisões relativas aos procedimentos do velório e enterro são tomadas pelos filhos homens. A mãe e as filhas só participam do preparo das refeições e das rezas.

Ao chegar ao cemitério do Tijuque todos procuraram os túmulos dos parentes rezaram ajoelhados e aguardaram o sepultamento sob alguma sombra que durou duas horas. Para passar o tempo, pitavam e bebiam cachaça, alguém trouxe um balde de água do Corrente. Os homens mais próximos se revezavam para abrir o túmulo que devia ter sete palmos, nem mais nem menos, de tempo em tempo o aval dos filhos era requisitado sobre o tamanho do buraco.

Foto 29 - Homens rezando aos pés dos túmulos dos antepassados



Foto 30 - Garrafa de vidro aos pés de uma cruz



Depois de aberta a cova, o caixão foi colocado sem maiores cerimônias, cada um pegou uma mão de terra e jogou sobre o caixão, esse gesto provocava um barulho aterrorizante. Após tampar o buraco, eles marcam o sinal da cruz no topo do túmulo com o cabo da enxada. Em seguida, ajoelham e rezam silenciosamente sobre o túmulo. Após a breve oração, eles iam saindo aos poucos, os mais próximos do defunto tinham uma vela, acenderam e colocaram no lado da cabeça, um deles improvisou uma cruz de gravetos. Os filhos agradeceram ao pai e foram os últimos a sair.

Foto 31 - Fazendo o sinal da cruz em cima do túmulo



Foto 32 - Reza de despedida



No cemitério do Esporcós, as trilhas que levam aos túmulos já estão bastante fechadas e se perdem no mato. No cemitério do Tijuque o campo é mais aberto e as trilhas mais definidas. Em ambos os cemitérios existem diversas garrafas próximas às cruzes ou pedras que indicam um túmulo. Alguns afirmam que as garrafas continham água e alho para jogar em cima do túmulo para evitar que animais devorem o corpo do defunto, já que os caixões em sua maioria são feitos de buriti, apresentando pouca resistência contra invasão de bichos. Mas, outros disseram que as garrafas eram de cachaça bebida durante o sepultamento.

No enterro de Joca, as mulheres haviam feito o preparado de água e alho para jogar sob o caixão, mas esqueceram na hora de ir pro cemitério, fato que foi lamentado por alguns. Mas de fato, eles beberam cachaça.

A volta para casa foi silenciosa. Na chegada todo mundo que ficou esperando na casa, estava em pé olhando da entrada do pátio o povo que chegava, com alguma expectativa. Após o almoço muitos se despediram e foram embora, sempre justificando

com insistência o motivo da partida. A maioria tinha que voltar para dar água pro gado, ou tinha que terminar de colher os produtos da roça, ou tinham que ir à “rua”, sempre prometendo que voltariam para a “visita” e dormiriam com a viúva durante a semana. “A gente volta para visita”, dizia eles. Mas muitos permaneceram.

A “visita” dura sete dias, contando a partir do dia da morte do indivíduo, nesse período os parentes visitam a família e geralmente “pousam” lá. No sétimo dia todos vão para casa do defunto e de lá seguem para o cemitério para colocar a cruz no túmulo.

Durante o período da visita, as pessoas podem se reencontrar e se conhecerem. Todos da mesma geração se conhecem, mas “os mais moço a gente não lembra, ai, acaba conhecendo depois de novo”, disse um deles. Quando começam a conversar, procuram identificar um parente em comum para estabelecer o grau de parentesco e intimidade.

Regiões de Parentesco ou Núcleos Familiares: os Povoados

O sistema de parentesco Kalunga segue um modelo corporativo de descendência de pouca profundidade (WOLF, 1989), esse modelo é empregado já que os grupos envolvidos têm um patrimônio a defender e onde os interesses associados a essa defesa podem ser mais bem servidos pela manutenção de uma coalizão. 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 consangüíneos aos de afinidade.

Os círculos superpostos de parentes tendem a agrupar-se, constituindo as regiões de parentesco (*op.cit.*) ou núcleos familiares. Os laços de parentesco constituem um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família, assim as famílias são as entidades funcionais dentro dos círculos de parentes e na conexão desses círculos no contexto Kalunga.

A família exerce algumas funções como: provisão econômica, socialização, troca de serviços, afeto, entre outros. Essas demandas familiares ocorrem em pequena escala e com uma rápida sucessividade, o que permite a essa instituição realizar essas múltiplas tarefas em pequenas unidades de produção, em rápida sucessão e com um custo e despesa relativamente baixos. Por exemplo, durante uma visita, um Kalunga pode levar uma abóbora e trazer um saco de farinha de trigo, e ainda ficar sabendo de uma determinada carona para a cidade, ou ainda, um parente pode doar ovos excedentes, e posteriormente receber além da visita, um pedaço de bolo feito com os ovos doados, sendo que durante essas visitas, eles aproveitam para contar causos,

propiciando entretenimento à todos, além de contribuir para o sistema de informações Kalunga.

Segundo Bourdieu (1983), que se aproxima da noção de Mauss (1974), ao interpretar a troca de presentes, e o conjunto de expectativas coletivas, propõe que esse sistema pode ser entendido como um “auto-engano individual sustentado por um auto-engano coletivo”, uma vez que a generosidade que impele à dádiva ancora-se na suposição do doador de que seu ato será compreendido como generoso e recompensado.

Outra autora, Coelho (2006), ao analisar a dádiva, percebe que para além do valor de uso e troca incorporados nela, esta possui ainda a função de valor de vínculo, ou seja, o fortalecimento dos laços que pode ser obtido por gestos desprovidos de um grande valor material.

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. Nesse caso, vários pedaços de carne já são separados para distribuição entre os familiares e vizinhos mais próximos (afetivamente e conseqüentemente localmente). O que a família considera excedente, para além das partes doadas à 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”, para ele as transformações ocorriam porque a relativa estabilidade social dentro do grupo de vizinhança que viviam, bem como a estabilidade econômica relativa a condição de agregado e sitiante e estabilidade familiar conviviam ao mesmo tempo com fatores de instabilidade como a densidade demográfica, a preponderância da vida econômica e social das fazendas, a diminuição das terras disponíveis. Ele chega à conclusão de que as transformações ocorriam devido à coexistência do universo da vida tradicional, onde o caipira oscilava entre a casa isolada e o grupo de vizinhança, entre a condição de agregado e sitiante, entre a sociabilidade familiar e a sociabilidade de bairro, entre a instabilidade e a relativa estabilidade, como no caso Kalunga.

Em outros casos, o dono da “matula”, antes de matar o boi, já negocia suas partes entre seus familiares, geralmente um quarto de boi para cada, que doa ou vende de acordo com suas finalidades e possibilidades. Essa negociação é demorada, e às vezes pode levar semanas, já que é necessário pelo menos quatro pessoas para garantir a matança do boi, e o encontro e “combinamento” entre os quatro pode ser difícil e demorado. Os visitantes geralmente compram por quilo, não garantindo o devido compartilhamento do gado, sendo a família a principal consumidora da carne. De qualquer forma, a família desempenha diversas funções nessa transação a de consumidora, de publicidade e intermediária nas vendas.

Outro momento em que a família Kalunga exerce fundamental importância é durante a “ruína”, ou seja, durante doenças e morte, nessas situações os indivíduos se

agarram à sua família nuclear e extensa, que estão sempre à disposição, sem medir esforços, permitindo que eles percebam “quem são seus amigos de verdade”.

Segundo Bandeira (1991, p. 32), “*A solidariedade entre os pretos, na doença e na morte, seguramente preservou-os do aniquilamento e predestinou-os à existência coletiva. Não uma qualidade física, mas um princípio étnico garantiu-lhe a sobrevivência*”.

Embora a família Kalunga seja nuclear, seu sentido funcional é extenso, logo, embora a constituição domiciliar seja de pai, mãe e filhos, os demais parentes como irmãos, tios, avós e primos são de fundamental importância na constituição familiar Kalunga, pois exercem funções que contribuem para a coesão e solidariedade Kalunga, relacionados com a função que a localidade exerce.

Algumas tarefas e funções são específicas da família nuclear, geralmente relacionadas às tarefas cotidianas como a lida na roça, a aquisição de água, de lenha, entre outras. O trabalho na roça, algumas vezes envolve outros membros da família extensa também, por meio da troca de serviços quando elas ocorrem, nesse caso, os parentes interessados trocam um dia de serviço na roça de um pelo de outro, assim, quando o período de plantio e colheita chegam, quem interessar em obter ajuda em sua roça combina com outro parente seu, interessado também em receber ajuda, para trabalharem cada período em cada roça juntos, e assim agilizar o trabalho.

Uma outra função familiar diz respeito à forma como a família realiza esses múltiplos objetivos e os modos pelos quais ela é avaliada, ou seja, a reputação da família. As avaliações públicas sobre um indivíduo recaem sobre sua família, por ser essa uma instituição que envolve o homem como um ‘todo’ (WOLF, 1989). Os critérios para se definir em quem se pode confiar, com quem se pode comercializar, ou contratar serviços, ou vender fiado, ou comprar alimentos (relacionados ao asseio), ou mesmo

apadrinhar e casar, referem-se à maneira pela qual as pessoas se comportam em assuntos domésticos.

Nesse quesito, os Kalunga são bastante minuciosos, no sentido de que eles têm conhecimento sobre a reputação de cada família, se são asseados, se são trabalhadores, se são cachaceiros, se são organizados, em qual situação financeira se encontram, se são solidários com os amigos e com a família, se são bons de negócio, se são preguiçosos, se são enrolados, se são bons pagadores, o que comem, o que cultivam, o que caçam, entre outras diversas possibilidades.

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

Assim, o povoado indica o domínio dos núcleos familiares ou grupos de parentesco, é formado a partir da ocupação da terra pelas famílias nucleares pertencentes a uma mesma família extensiva, a partir das delimitações da casa e da roça e de seu desmembramento, é o que Jatobá (2002, p. 38) chama de posse “pontilhada”. Essas famílias vizinhas estabelecem laços de solidariedade e ajuda mútua, especialmente entre as mulheres, mesmo entre vizinhos não-consangüíneos, mais marginalmente. Trocam visitas, favores, agrados, produtos, fazem negócio, combinam a ida à cidade juntos, entre outros.

Considerações Finais

Tendo a comunidade remanescente de quilombo Kalunga como objeto de estudo procurei, por meio da historiografia traçar a trajetória desta comunidade, utilizando pesquisa documental no sentido *lato* (fontes orais e escritas), bem como de pesquisa bibliográfica com intencionalidade empírica e observação participativa, com o objetivo de perceber a relação da identidade com a territorialidade e suas ressignificações ao longo de sua formação histórica.

Os dados coletados por meio de pesquisa bibliográfica, cartorial e documental, do período que vai do século XVI ao XIX e as visitas, as observações *in locu*, os depoimentos dos moradores da comunidade permitiu perceber como se deu a colonização, a introdução e rearranjos do escravo negro no estado de Goiás, bem como vislumbrar a trajetória de construção do *habitus* negro quilombola presente nos molequeiros da comunidade Kalunga, a partir de um campesinato representado pelos domínios, moradias, sítios, aforados no interior das grandes fazendas de gado.

As lavouras e culturas dos sítios, cujos negros escravos e ex-escravos faziam parte, antes invisibilizadas pelas fazendas de gado, foram então aproveitadas e desenvolvidas na medida em que ocorria a transformação histórica da unidade produtiva básica do centro-oeste goiano, a partir da divisão do trabalho familiar e das relações de produção dela emanadas.

Por meio de estudos e observações da memória coletiva da comunidade Kalunga, associada com pesquisa documental e cartorial apresentei a formação do território do Vão do Moleque. A região pesquisada se constitui de quatro povoados dentre os 62 que compõem a comunidade Kalunga. São 122 moradias que abrigam as

famílias de parentes, descendentes do dono da Fazenda Curriola, Luciano Alves Moreira.

No decorrer da pesquisa, diante da realidade encontrada mostrou-se necessário situar as relações de parentesco uma vez que todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais, o que me levou a resgatar a árvore genealógica desde Luciano até a geração atual.

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

Certos elementos como a disposição das moradias no território e a genealogia da comunidade indicaram que os povoados influenciam, até certo ponto, no compadrio e também nos casamentos preferenciais.

A partir da história oral da comunidade, como forma de expressão de uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta, já que a memória é um fio condutor para se entender a identidade e a territorialidade, foi possível apreender na memória coletiva um discurso de alteridade, no qual o domínio sobre as terras que ocupam e sob os códigos e símbolos que compartilham dão ao grupo sua identidade.

A etnografia do molequeiro foi estudada a partir da vivência diária e de relatos dos moradores da região, que permitiu apreender os padrões mais previsíveis do comportamento Kalunga, manifestos em sua rotina diária, no modo como esse grupo social conduz suas vidas, ou seja, no “revelar” do significado cotidiano, nos quais os Kalunga agem.

No decorrer do trabalho o objetivo foi documentar, monitorar e encontrar o significado do “ser Kalunga” , analisando a comunidade, a roça, o clima, as noções de espaço, a família, estrutura de parentesco e casamentos, as mulheres e homens e o festejo de Nossa Senhora do Livramento. Pois como assinala Gusmão

(...) a situação de contato entre grupos sociais {rurais} diversos são, então, situações históricas que ainda que aparentemente regida pelos mesmos princípios sociais (...) tem uma história própria. Nesse sentido, a territorialidade em todos os contextos rurais negros já analisados tem revelado diferentes conteúdos, apesar dos elementos comuns que os une. Apesar, portanto, dos nexos comuns dessa realidade torna-se um caso particular, exigindo de cada estudo um esforço etnográfico e ao, mesmo tempo, uma preocupação analítica de tipo macro social que integre as especificidades (1995, pg. 15)

O conjunto de análises acima relatadas possibilitou a compreensão de que a comunidade Kalunga é uma organização social constituída a partir dos esforços dos negros dessa região em manter o território, a terra. Todas as estratégias de reprodução utilizadas ao longo da trajetória dessa comunidade tem como finalidade maior garantir o direito a terra.

Tal processo iniciado no período da escravidão passou por diversas fases importantes que serviram de catalisadores do lento processo de interpenetração das famílias negras que ocupam esse território desde o século XVII, dentre elas podemos destacar a lei de Terras de 1850, a invasão do território por grileiros, posseiros e fazendeiros a partir da década de 1970, o projeto de uma usina de Hidroelétrica na região, a Constituição de 1988 e o Projeto Kalunga.

As práticas tradicionais de mudança constante da área plantada, o repouso e a troca da roça, a solta da criação, a própria disponibilidade de madeira, viram-se com certeza, bastante prejudicadas pelas invasões, agravadas ainda pela ameaça da construção de uma usina hidrelétrica na região. Tais fatores, evidentemente, contribuíram para aproximar, unir e desenvolver famílias extensas na região. Como o acesso a terra condicionava os modos de organização do trabalho (isso se verifica na

comunidade até hoje), os quais, por sua vez, são, em última análise, definidos por critérios e posições específicas na rede de relações sociais (principalmente as familiares), o desenvolvimento de extensas parentelas constitui-se na alternativa encontrada para fazer frente e se reacomodar às dificuldades encontradas para o estabelecimento em terras desocupadas e à própria distribuição das áreas de cultivo e exploração.

A posse informal, a vivência continuada do grupo rural negro sobre as terras abandonadas das fazendas da região, ou herdadas via miscigenação (mas que perderam a formalidade por falta de atualização de documentos) é que é a tônica da territorialidade Kalunga. Tais terras passaram, assim, ao largo de todas as inovações jurídicas de adequação e modernização da estrutura agrária nacional ao contexto do capitalismo internacional.

O conjunto de leis que, a partir de meados do século XIX, passou a regular o acesso a terra e o trabalho sobre ela, ignorava esses grupos rurais negros goianos, o que propiciou a eles desenvolver um modo de vida, hábitos, tradições e uma história própria de camponeses negros sobre a terra – melhor dizendo, uma territorialidade.

Todas as transformações, juntamente com as dificuldades encontradas no caminho da luta estritamente fundiária, acabaram por exigir também, dos próprios negros intensos esforços para a construção de uma identidade para o grupo, ou melhor, para uma readaptação de sua identidade camponesa, que contivesse as características próprias de uma identidade de combate pela terra, mas que por outro lado, fosse de descendentes de quilombolas, para trazer maiores chances de sucesso nas ações jurídicas.

Entretanto, maiores dificuldades se somavam em outras dimensões. As mudanças de eixo e direcionamento de uma luta definida originalmente como sendo de

camponeses negros para outra, que os reivindicavam agora como remanescentes de quilombolas, exigiram também amplas iniciativas (de cada um e de todos os membros da comunidade), concretas práticas, de adaptação e reelaboração da história e da identidade do grupo. Esse desafio, centrado no trabalho sobre memória coletiva, é absolutamente fundamental para a reelaboração da identidade passada – de camponeses, sitiantes, roceiros e proprietários “legítimos”, nos discursos dos negros sobre sua história, suas origens e sua longa permanência nas terras do Sítio Kalunga – e sua transformação, no presente, para a de remanescentes de quilombolas.

Com uma história e uma tradição sobre a terra bastante diferenciada da matriz colonial sobre quilombos, marcada por uma característica própria de um grupo de sitiantes, roceiros, agregados e camponeses negros livres, em muitos casos descendentes de brancos, os molequeiros, para poder ter maiores chances de serem contemplados com a posse definitiva das terras onde viveu secularmente, recriaram, reelaboraram, ressignificaram o conteúdo étnico de sua vivência histórica como um grupo negro inserido no sistema escravista brasileiro.

A comunidade Kalunga enquanto um grupo étnico é possuidora de traços definidores de sua etnicidade marcadas, especialmente, pelas categorias “daqui” e “de fora”, apontando para o limite étnico que define esse grupo. Durante o processo de visibilização ocorrido a partir do Projeto Kalunga, ocorreu de um lado a luta do movimento negro, e por outro de antropólogos e ambos tiveram papel imprescindível na luta dos direitos territoriais quilombolas.

O direito a propriedade efetiva da terra advindo da Constituição Federal de 1988 em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias, causaram fortes alterações nas comunidades quilombolas, inclusive no Vão do Moleque, que começou a entrar num processo de visibilização, advindos de direitos fundiários.

Pelas observações realizadas ao longo dessa dissertação, percebeu-se que independente do reconhecimento oficial pelo Estado, os moradores do Vão do Moleque passaram por um processo de reconstrução identitária, pois a afirmação do molequeiro enquanto grupo étnico, diferencial dos “outros” pelo etnônimo Kalunga, implica na construção de discursos de auto-afirmação étnica.

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

A memória nessa dissertação é utilizada como fonte de dados, como um elemento condutor fundamental para o entendimento da territorialidade Kalunga. A associação da memória consubstanciada com a identidade, como ponto de aplicação dos quadros sociais permitiu olhar o objeto de estudo por meio de uma ótica diferente, revelando novas categorias.

A pesquisa e os relatos indicaram que a memória coletiva da comunidade iniciava-se pelo ponto mais ressaltado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, que é a origem a partir da miscigenação com um antepassado branco proprietário da Fazenda Curriola, antiga fazenda de gado do século XIX e não a partir do extinto quilombo que existiu na região do Vão de Almas.

O acesso à terra na comunidade, como já visto, obedece aos princípios do parentesco, ou seja, descendência, filiação e aliança matrimonial, mas também existe compra e venda de território entre os Kalunga ocasionados por migrações. Assim o que legitima o direito à terra, é a descendência somada à residência, ao trabalho na terra e ao respeito e participação dos costumes da comunidade, o que permite compreender a ocorrência de três famílias extensas que, embora não são descendentes de Luciano Alves Moreira, habitam o Vão do Moleque.

Nesse território o que se percebeu no decorrer da pesquisa é o sistema de terras de herança, comungado com terras de parente, que formam os domínios, no entanto, cada moradia que constitui esses domínios possui dono, são “os donos da terra”, cada domicílio está inserido nesse território de acordo com uma lógica interna de apropriação dos espaços, baseadas no parentesco em comum.

A partir desse estudo, pude constatar que é necessário compreender como as formas de dominação são internalizadas e respondidas pelas diversas comunidades negras rurais e quais estratégias demonstram para lutar contra elas e reverter suas posições na sociedade.

A categoria Kalunga inclui fatores culturais e sociais, delineadores de uma identidade estabelecida pelo parentesco em comum, termo este que estabelece também a condição camponesa e quilombola de uma população (os molequeiros) que passa a assumir uma identidade, fundamentada nas diferenças de usos e costumes, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer parâmetros da condição social. Soma-se a isso o fato de que, mesmo que o processo de auto-definição tenha se iniciado por meio dos direitos sobre a terra, o processo de identificação dos Kalunga do Moleque, enquanto grupo étnico existe e persiste ao longo de sua história como um grupo organizacional.

Como nos diz O'Dwyer (2002), esse tipo organizacional segue “processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro” e os “de fora””, ou seja, a diferenciação entre uma comunidade camponesa e uma comunidade quilombola, obedece a critérios internos da comunidade estudada, e como vimos nesta dissertação, a comunidade Kalunga utiliza critérios próprios de pertença, as categorias “de dentro” e “de fora”, construídas pelo parentesco.

É o parentesco, na comunidade Kalunga, que dá a pertença Kalunga, para além de uma associação com um antigo quilombo.

A identidade “donos da terra” e a identidade “negros de verdade” estão imbricadas no contexto da comunidade Kalunga, ou seja, no que concerne a auto-identificação, são elaborados critérios de pertencimento e exclusão, que servem para ambas identidades. Por isso, a passagem de uma identidade camponesa, marcada pelas Terras de Preto, para uma identidade quilombola é norteada por critérios específicos de cada comunidade negra rural ou quilombola, pautada numa identidade situacional.

Em síntese, quando os moradores da comunidade Kalunga definem “donos da terra” e “negros de verdade”, ou quando se auto-definem “aqueles que são os Kalunga” ou “eu sou Kalunga”, estas identidades não são distintas, e sim imbricadas, são identidades situacionais, uma não nega a outra. Assim, não há uma passagem de uma identidade para outra, pois elas estão juntas no contexto da comunidade Kalunga, nos laços de parentesco e na territorialidade.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, J. G. . Organização Espacial e Ocupação no Kalunga: a moradia como efetivadora. *Paranoá Periódico Eletrônico de Arquitetura e Urbanismo*, v. 07. *Paranoá Periódico Eletrônico de Arquitetura e Urbanismo*, 2005.

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

ABREU, João Capistrano de - *Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro, 1960

ALENCASTRE, J.M.P. - Annaes da Província de Goyaz. *Revista Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 27:20-21, 1864

AMORIM, Maria Norberta. 1991. *Uma metodologia de Reconstituição de Paróquias*. Braga: Universidade do Minho

ARRUTI,, J. M.. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais *Pankararu*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ. 1996.

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

BACHELARD, G.. *O novo espírito científico*. 2a. Ed. Rio de Janeiro: Tempo BrAsileiro, 1995.

BAIOCCHI, M. de N.. *Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. S.P., Atica, 1983.

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

_____. *Calunga*. Encontro anual da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais. Friburgo:1982.

_____. *Kalunga: liberdade e cidadania*. *Revista do ICHL*, UFG, ICHL, Goiânia, v.4, n. 2, p. 219-222, jul./dez. 1984.

_____. *Calunga – Kalumba: Universo Cultural*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*. V 11 Goiânia: IHGG, Janeiro de 1986.

_____. *Kalunga – estórias e textos*. Goiânia, SEEG, 1991.

_____. *Kalunga e Barreirinho: Mi-soso, Malunda, Ji-sabu, Ji-nongongo, Mi-embu, Maka*. Comunicação apresentada a XX Reunião da ABA e I Conferência sobre relações étnicas e relações raciais na América latina e caribe. Salvador: 1996.

_____. *Simpósio Kalunga: Políticas públicas/Projeto Kalunga Povo da Terra*. Reunião Anual da SBPC. Goiânia: 2002.

BANDEIRA, M. L. *Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo*, comunicação apresentada no XV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, outubro de 1991.

BARTH, F. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-, 1976.

_____. “On the study of social change”. *American Anthropologist*, 69(6), 1967. p. 661-669.

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

BENTO, Maria Aparecida. “Institucionalização da luta anti-racismo e branquitude”. In: Rosana Heringer (ed.). *A Cor da Desigualdade: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ierê/IFCS-UFRJ, 1999.)

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

BONNEWITZ, P. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre. Bourdieu*, Petrópolis. Ed. Vozes, 2003.

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

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

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

_____. “Futuro de classe e causalidade do provável”. In: Escritos de Educação. Organizado por NOGUEIRA, M. A. & CATTANI, A. M. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRUNO, E. S. *As selvas e o Pantanal – Goiás e Mato Grosso*. Cultrix, 1959.

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

CÂNDIDO, A . *Os parceiros do Rio Bonito*. [s.l.]:]Livraria Duas Cidades, 1979.

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

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*, 5 ed.Ed. Ática, 1995

CORREIA DE ANDRADE, M.. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, Milton, 1994.

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

_____, *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, 1992.

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

DIAS, M. O. L. da S.. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*: Editora Brasiliense, ed 2.São Paulo,1995.

DOMINGUES, José Luiz, VILA REAL, Rosolindo Neto de Souza. *Cultura e Curriculoum: estudo da escola Kalunga*. Dissertação de Mestrado. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 1996.

DOUTOR, M.de J. S. *Educação Infantil e Ensino Fundamental na comunidade Kalunga de Terezinha de Goiás – Um estágio de observação*. Tese de mestrado, UFG de 2002.

EVANS-PRITCHARD, E., *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva (1940), 1978.

FRANKENBERG, Ruth (ed. and intro.). *Displacing Whiteness: essays in social and cultural criticism*. Durham, NC: Duke, 1997.

FRANÇA, D. J. *A Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da invisibilidade à identidade política*. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 2003

FRENETTE, Marco. *Preto e Branco: a importância da cor da pele*. São Paulo: Ed. Publisher Brasil, 2001.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1976, v. 1.

FERREIRA, S. L. . Transmissão de sobrenomes entre luso-brasileiros: uma questão de classe. *Boletim de História Demográfica*, São Paulo, v. 36, 2005

FLEURY, M. e HENRY, L. Nouveau Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien. Paris: INED, 1965. Apud AMORIM, M. N. (coord.). *Informatização normalizada de arquivos: Reconstituição de paróquias e História das Populações*. Um projecto interdisciplinar. Universidade do Minho, 55 pp., 1995

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *Cultura,Território eEtnodesenvolvimento: A Política Pública de Desenvolvimento das Comunidades Remanescentes de quilombo no Estado de São Paulo*. Anais do III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II

Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira, 11 a 15 de novembro de 2005, retirado de: <http://www2.fct.unesp.br/agraria/Trabalhos/Artigos/Rose%20Leine%20Bertaco%20Giacomini.pdf> em 25 de julho de 2007 às 16:00

GOFFMANG. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980 (1963).

_____. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985

GUERREIRO RAMOS, A. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995 (1957)

GUSMÃO, Neusa Maria M. de. 1995. *Caminhos transversos: território e cidadania negra*. In. Terra de quilombos. Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.

HENRY, Louis, *Técnicas de Análise em Demografia Histórica*, Lisboa, Gradiva, 1988

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

JATOBÁ, D. *A Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da Invisibilidade à Identidade Política*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2002

JODELET, D. *Representações Sociais: um Domínio em Expansão*. In Jodelet, D. (org). *Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Londres, 1816; reedição: Recife: Secretaria de Educação, 1978.

LIMA, R. C.. *Pequena História territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991

LIPPI, L.: A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos* vol. V (suplemento), 195-215 julho 1998.

MOSCOVISCI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

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

MAUSS, Marcell. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. V. II. São Paulo: Edusp, 1974

MOURA, C. *História do Negro no Brasil*. São Paulo, Ed.Ática, 1981.

_____. *Quilombos. Resistência ao escravismo*. São Paulo, Editora Ática, 1993

MOURA, G. Ilhas negras num mar mestiço. *Carta: fala, reflexões, memórias, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro*, Brasília 4, n.13, 1994.

MUNANGA, Kabengele . *Negritude: Usos e Sentidos*, 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988)

_____. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional Versus Identidade Negra. Petrópolis: Ed.Vozes, 1999)

NASCIMENTO, A. *O Quilombismo*. Petrópolis. Vozes, 1980.

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

NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. M.. Uma sociologia da produção do mundo cultural e escolar. In: BOURDIEU, Pierre, *Escritos de Educação* (Organização, introdução e notas de Maria Alice Nogueira e Afrânio Mendes Catani), 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1998.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002

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

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

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. V. 6, n. 2, Jul/Dez. 2003 b , p. 117-131.

PALACIN, L. *Goiás, Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas*. Goiânia, 1972.

PALACIN, L. e MORAES, M. A. S., *História de Goiás*, 5a. ed., Goiânia, Ed. UCG, 1989

PAULA, Marise Vicente de. Kalunga: o mito do isolamento diante da mobilidade espacial. 2003. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Evolução) - Universidade Federal de Goiás.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível : a história dos Ava-Canoeiros nos séculos XVIII e XX*. Goiânia : UCG, 1994.

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. *Identidade(s) Étnica(s) e a luta pela emancipação e reconhecimento de um povo misturado: o caso dos Wassu da Aldeia Cocal (AL)*. Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007

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

QUEIROZ, R. S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Dissertação)

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995 (1982), p.217),

RATTS, A. J. P. O Mundo É Grande e a Nação Também: trajetórias e territorialidades Negras. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social; USP, São Paulo. 2000.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

PINHEIRO, A. C. C.; COELHO, G. N. O diário de viagem do Barão de Mossâmedes: 1771-1773. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2006.

RAMOS, A. *O Negro na Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.

REIS, J. J.; SILVA, E.. *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, M. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia de; *Território, Globalização e Fragmentação* – São Paulo: ANPUR, 2002.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.M.i; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. New concept for quilombo: identity and territory within theoretical definitions. *Ambient. soc.*, Campinas, n. 10, 2002. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en&nrm=iso>. Access on: 12 Sep 2006. doi: 10.1590/S1414-753X2002000100008.

SCHWARTZ, S. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SILVA, L. Á. da; SCARIOT, A.. Composição florística e estrutura da comunidade arbórea em uma floresta estacional decidual em afloramento calcário (Fazenda São José, São Domingos, GO, bacia do rio Paranã). *Acta Bot. Bras.* vol.17 no.2 São Paulo Apr./June 2003.

SILVA, M. B. N. da. *A luta pela alforria*. In: Silva, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

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

SILVA, M. J.. *Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava*. Goiânia. Kelps, 2003.

SILVA, V. S. Rio das Rãs a luz da noção de Quilombo. *Revista Afro-Ásia* número 23, de 2000.

SILVA, L Osorio. *Terras Devolutas e Latifúndio- Efeitos da Lei de 1850*. Ed. Unicamp, Campinas, 1996.

SIDER, Gerald. "Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States". In: *Identities*. 1(1), pp. 109-122,1994.

SIQUEIRA, T. T. de. Do tempo da Sussa ao tempo do Forró - Música, Festa e Memória entre os Kalunga de Teresina de Goiás. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília.

SOARES, M. de C. *Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOBRINHO, D M.. *Habitus e representações sociais: questões para o estudo de identidades coletivas*. In: MOREIRA, A. S. P.; OLIVEIRA, D. C. *Estudos interdisciplinares de representação social*. Goiânia: Ed. AB, 1998b. p.117-130

Subsídios para a História da Capitania de Goiaz, Revista IHGB, Tomo 84

VALENTE, A. L. E. F. ; CRUZ, K. . A cachoeira do Poço Encantado: empreendimento familiar e presença kalunga na cadeia do ecoturismo em Teresina de Goiás. In: XLIII

VALENTE, A. L. E. F.; SILVA, C. M. V.; SOUZA, M. L. G.; GIORDANO, R. N. E. Qualidade da Segurança Alimentar em território Kalunga. *1º Congresso Brasileiro de Gastronomia e Segurança Alimentar*. Brasília, 2004 Congresso da Sociedade Brasileira de Economia e Sociologia Rural, 2005, Ribeirão Preto. Anais do XLIII Congresso da SOBER, 2005.

VEYNE, Paul. *O indivíduo atingido no coração pelo poder público*. In Veyne, P. et alii. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

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

WOLF, E. *Antropologia e poder* (org. Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro). Brasília/São Paulo, Editora da UnB, Editora da Unicamp, Imprensa Oficial, 1989.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)