



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

ISSN: 1983-8239

Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas - Centro de Recursos Humanos

Marinho, Thais Alves

TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo

Caderno CRH, vol. 30, núm. 80, 2017, Maio-Agosto, pp. 353-370

Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas - Centro de Recursos Humanos

DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792017000200009>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347659246009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo

Thais Alves Marinho*

Este artigo apresenta uma discussão sobre as ressignificações identitárias ocorridas na comunidade remanescente de quilombo denominada *Kalunga*, localizada no nordeste de Goiás, Brasil, ao longo de sua formação e a partir do reconhecimento dessas comunidades pela Constituição Federal Brasileira de 1988. O reconhecimento adiciona novas problemáticas identitárias que reverberam na forma como o grupo vivencia e organiza o território. Por meio de um estudo etnográfico, busco demonstrar que a etnicidade do grupo se sustenta em sua própria organização social e territorial, não sendo possível identificar um objeto de contornos limitados – cor, muito menos a “raça”, ou a cultura africana, ou a origem quilombola – com o qual os indivíduos se defrontem e a partir do qual inaugurem sua identidade.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia. Identidade. Territorialidade. Quilombolas. Cultura. Reconhecimento.

INTRODUÇÃO

A redemocratização brasileira possibilitou que as comunidades remanescentes de quilombo ganhassem visibilidade e articulassem um espaço de vocalização próprio. O reconhecimento quilombola, embora tenha sido formalizado pelo texto constitucional de 1988, já vinha sendo discutido no âmbito da academia desde 1950 e do movimento negro¹ desde a década de 1970.

* Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Escola de Formação de Professores e Humanidades. Programa de Pós-Graduação em História.

R. 227, Quadra 66, 3669 - 5º andar. Setor Universitário. Cep: 74610-155. Goiânia - Brasil. thais_marinho@hotmail.com

¹ A organização do movimento negro ocorre no contexto de surgimento dos novos movimentos sociais, os quais adquirem visibilidade como fenômenos históricos concretos na sociedade a partir do desenvolvimento de teorias sobre o social e ações coletivas e do deslocamento de interesse do *Estado* para a *sociedade civil*. O marco fundacional foi o ato público contra o racismo, em 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a expulsão de quatro atletas negros de um clube paulista. Esse ato acabou resultando na formação, no mesmo ano de 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até hoje e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de “movimento negro” como designação genérica para diversas entidades e ações a partir daquele momento. Como movimento social identitário, o movimento negro brasileiro passa gradativamente a ser representado por entidades, associações, organizações não governamentais (ONGs), grupos de pesquisas e núcleos de estudos universitários, fundações, associações culturais, agentes pastorais negros (APBs), redes, blocos afros, entre outros (Marinho, 2012).

No caso do movimento negro, e depois do movimento quilombola, a ansiedade pelo reconhecimento da existência de uma cultura autêntica² entre as comunidades negras do

² A prerrogativa da ética da autenticidade, bem como da própria sociedade moderna, é a de que não há integração de unidade entre indivíduo e seus papéis sociais, fundamentando uma concepção individualista de *self*. A concepção medieval do mundo como um cosmo – uma totalidade imediata e acessível de coisas, ordenada hierarquicamente por Deus, onde todos os elementos da natureza têm sua realidade designada por essa entidade e dependem da relação com as outras partes dessa totalidade, já que são todas partes subordinadas deste – é transmitida pela concepção iluminista ao indivíduo, que passa a encontrar a realidade última dentro de si mesmo, independentemente do mundo social, que já não é mais parte da hierarquia divina. É nesse momento que a sinceridade passa a ser fundamental, como pontua Trilling (1971). Isso porque, com o individualismo e com a mobilidade sem precedentes desse momento, as pessoas não se contentavam mais em definir elas próprias, ou serem definidas pelos outros, em termos da hierárquica posição social. No entanto, apesar da concepção moderna de que cada pessoa é igualmente representativa da humanidade abstrata (Dumont, 1977), a diferenciação social continuou perdurando, levando ao questionamento sobre a congruência entre a posição social que o constrangia a interpretar um papel e seu *self* verdadeiro. A sinceridade seria uma garantia social e pública para relações honestas, mas, nas sociedades modernas, perdura a não sinceridade, a partir da qual todos atuam em prol de seu próprio benefício, adotando um papel ou uma posição que lhe convém, e configurando uma sociedade onde todos aparecam ser o que não são. É essa ansiedade de em relação à ausência do real e à pureza da existência que faz com que a autenticidade se torne central para a moral das sociedades modernas. Presente tanto no senso comum quanto na política e na ciência, a autenticidade se baseia na crença de que o verdadeiro *self* seria a existência individual, não a forma como ela aparece para os outros durante a interpretação dos papéis sociais, mas como ela realmente é. Essa mesma ansiedade está presente nas ideologias étnicas e nacionais, que procuram a substância ou

Brasil, que garantiria a ampliação de seus direitos em âmbito estatal, se sustenta pelo advento dos quilombos. Isso porque a autenticidade da existência de tais grupos negros é fundada na resistência e na negação do sistema colonial que os oprimia e difundia uma realidade falsa. O quilombo, como fora ressignificado pelo movimento negro³ na década de 1970, com base em autores como Ramos (1953) e Carneiro (1957), deixa de ser um simples reduto de escravos fugidos, como era conceituado no período colonial, e passa a ser visto como expressão da resistência negra, com certo teor comunista e revolucionário. Os remanescentes desses grupos, tolerados pela ordem dominante, se perpetuaram em função de suas características sociais e culturais e de suas finalidades religiosas, benéficas e esportivas, de forma independente e isolada da cultura que os circunda, o que atesta sua autenticidade.

Sob essa prerrogativa de autenticidade, é formulado⁴ o artigo 68 dos Atos dos Disposi-

os atributos culturais e históricos que podem atestar sua existência autêntica, como afirma Handler (1986). Nessas perspectivas, a autenticidade seria uma função do “individualismo possessivo” (Macpherson, 1962), em que a existência de uma unidade coletiva (étnica ou nacional) depende da posse de uma cultura autêntica e independente, que se afirma em relação às outras culturas.

³ Desde o início da década de 1970 o movimento negro começa a ser formado. As principais influências incluem a criação de Jornais como *Árvore das Palavras*, *Sinba* e outros, além de entidades como o grupo de teatro *Evolução*, no interior de São Paulo, o grupo *Palmares*, no Rio Grande do Sul, o *Centro de Estudos de Arte Negra* (Cecan), em São Paulo, o bloco afro *Ilé Ayé*, em Salvador, a *Sociedade de Intercâmbio Brasil-África* (*Sinba*), o *Instituto de Pesquisas das Culturas Negras* (IPCN), no Rio de Janeiro, o *Centro de Estudos Brasil-África* (Ceba), em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, e o *Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Faculdade Cândido Mendes*, também no Rio de Janeiro, entre outras, que surgiram todas na década de 70. Os pioneiros nesse movimento foram Carlos Alberto Medeiros (Rio de Janeiro), Maria Raimundo Araújo (Maranhão), Djenal Nobre Cruz (Sergipe), Yedo Ferreira (Rio de Janeiro), Flávio Jorge Rodrigues da Silva, fundador do grupo negro da PUC São Paulo em 1979, José Correia Leite (São Paulo), Eduardo de Oliveira e Oliveira (São Paulo), Henrique Cunha, Ivair Augusto Alves dos Santos, Hédio Silva Júnior, de São José dos Campos, Frei David, fundador do *Educafro*, que participou da formação dos *Agentes Pastorais Negros* e do *Grupo União e Consciência Negra* (Grucon), fundado nos anos 80, Ivanir dos Santos, fundador do *Centro de Articulação das Populações Marginalizadas* (CEAP), em 1989. Eles tinham como inspiração Jayme Aguiar, Odacir de Mattos, Frantz Fanon, os poemas de Agostinho Neto, Martin Luther King, Angela Davis, além de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh, também Gilberto Gil, Tim Maia, Antônio Pompeu, Toni Tornado e Zezé Mota.

⁴ A concepção de quilombos contemporâneos e quilombismos indica a organização atual de comunidades negras.

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

Na busca pelo reconhecimento da existência de tais comunidades negras e de sua autenticidade, há uma “alquimia semântica”, como afirma Arruti (2006), formada pela adição do termo “remanescente” ao termo quilombo, em que esse último é, sem dúvida, o elemento mais importante. Isso porque, inicialmente, resgata-se toda uma simbologia relacionada ao termo, carimbando e cravando esse marco histórico como um atributo inicial, original, autêntico e fundamental no quadro eletivo de características referentes ao conceito de “quilombola”. Seria essa a substância cultural fundamental, para que os desejos e energias individuais formalizassem tal coletividade autêntica, como unidade discreta, coesa e individualizada do mundo social.

Sob esse princípio é que o Estado, ao lado de representantes do movimento negro e de instituições de pesquisa, consagrou o quilombo como Patrimônio Histórico e Cultural Brasileiro, formalizando o reconhecimento pela Constituição Brasileira como forma de comemoração pelo Centenário da Abolição da escra-

Nos quilombos do passado, buscava-se uma revolução não violenta dos negros brasileiros, organizados segundo laços comunitários fraternos (Nascimento, 1980). Essas concepções foram inicialmente discutidas durante a 1^a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizada em Brasília, nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, convocada pelo Movimento Negro Unificado (MNU). Tal proposta, inspirada pelas comemorações pelo centenário da abolição da escravidão, fora apresentada na Constituinte de 1987, e visava a criar uma norma que garantisse os direitos das comunidades negras rurais do Brasil. Como deputados constituintes ligados a esse movimento, podemos citar Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) e Benedita da Silva (PT/RJ).

vatura. Essa origem histórica seria responsável pela integridade identitária e pelo modo de vida comunitário sustentável dos atuais quilombolas, afiançando a autenticidade necessária ao reconhecimento e à patrimonialização.

Essa postura se mostra essencialista, culturalista e romântica, uma vez que ignora os reais processos históricos e territoriais que cada um desses grupos travou à medida que configuravam sua organização social. Ao contrário, defendem a existência de uma essência, de uma origem, de uma cultura imutável que pode atestar sua existência autêntica, compondo as ideologias étnicas como afirma Handler (1986). Nessa perspectiva, a autenticidade seria uma função do “individualismo possessivo” (Macpherson, 1962), onde a existência de uma unidade coletiva (étnica ou nacional) depende da posse de uma cultura autêntica e independente, que se afirma em relação às outras culturas.

A comunidade Kalunga, localizada no nordeste do Estado de Goiás, tornou-se pioneira na luta pelo reconhecimento institucional e pelo direito à propriedade territorial, a partir da participação da antropóloga Mari Baiocchi que, desde 1982, quando teve o primeiro contato com a comunidade, vem atuando junto às lideranças locais visando a alcançar tal objetivo. Essa ação pioneira culminou no reconhecimento da comunidade em âmbito estatal por meio da lei Estadual nº 11.409/91, que lhe delegou o título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. A lei foi baseada em estudo feito pela equipe do Projeto Kalunga Povo da Terra – subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu inicio à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992, quando foi adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e

decretou, inicialmente, a posse de 241,3 mil hectares de terra para essa comunidade.

O reconhecimento, no nível Federal, ocorreu a partir da inserção de políticas públicas (Programa Brasil Quilombola)⁵ voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo, a partir de 2004, que teve a comunidade Kalunga como plano piloto para a implementação de tais políticas (Ação Kalunga)⁶ e para a regulamentação da terra. A titulação foi publicada em *Diário Oficial da União* no dia 20 de dezembro de 2009, com uma área de duzentos e sessenta e um mil, novecentos e noventa e nove hectares, sessenta e nove ares e oitenta e sete centiares, situados nos Municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Entretanto, cerca de 100 mil hectares ainda se encontram ocupados por fazendeiros e grileiros que perderam o direito de usufruir da terra, em função da titulação quilombola. Para finalizar o processo de titulação, ainda resta, portanto, a desinistração do território e a indenização aos fazendeiros que foram desapropriados e aqueles ocupantes que possuem benfeitorias nas terras.

Podemos observar, então, certa disposição do Governo Federal e da sociedade civil em levar à frente o desenvolvimento das comunidades dos quilombos, conforme é demonstrado no Plano Plurianual (PPA)⁷ 2000-2003, com

⁵ Com a revisão do Plano Plurianual (PPA 2004/2007), durante o primeiro governo Lula, foi criado o Programa Brasil Quilombola, que congrega nove ações orçamentárias cujo alvo são as comunidades quilombolas, sob a responsabilidade dos Ministérios da Saúde, da Educação, do Desenvolvimento Agrário e da Secretaria Especial da Igualdade Racial da Presidência da República, cabendo a esse último o papel de coordenação. As políticas públicas para as comunidades remanescentes foram determinadas pelo Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para a 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.

⁶ A Ação Kalunga estabelece iniciativas de saneamento básico para controle de agravos; para tanto, articula Funasa, MS, Ministério das Cidades, Fundação Cultural palmares, SEPPIR, Agência Goiana de Habitação e Fundação Universidade de Brasília – FUBRA. Tais iniciativas contemplavam a construção de 1200 módulos sanitários, mas foram construídos apenas 504 até 2009; também a construção (400) e reformas (800) de casas, construção de três sistemas de Abastecimento de Água, com tratamento e distribuição.

⁷ O PPA é uma Lei de periodicidade quadrienal, de hierarquia especial e sujeita a prazos e ritos peculiares de tramitação. Foi instituída pela Constituição Federal de

o Programa Cultura Afro-brasileira; no PPA 2004-2007 e 2008-2011, com o Programa Brasil Quilombola. Nota-se o compromisso dos órgãos federais em otimizar esforços, numa ação conjunta e integrada, para desenvolver projetos com as comunidades quilombolas. O foco prioritário das políticas públicas tem sido a noção de desenvolvimento local sustentável,⁸ e o aproveitamento da abertura e da ampliação dos mercados para o artesanato, para produtos tradicionais e locais, produtos de cunho cultural, bem como de natureza étnica, ecológica e orgânica, tanto no nível nacional como no internacional. Essa tendência acompanha a demanda crescente para o ecoturismo e para o turismo etnocultural.

Este artigo visa a compreender as ressignificações identitárias na Comunidade Remanescente de Quilombo denominada Kalunga, localizada no nordeste de Goiás, ao longo de sua formação e a partir do reconhecimento dessas comunidades pela Constituição Federal Brasileira de 1988. A hipótese é a de que o reconhecimento, baseado na prerrogativa da patrimonialização, trouxe novos desafios para a forma própria de viver e se organizar desenvolvida naquele território, uma vez que adiciona uma exigência culturalista e essencialista para o reconhecimento do valor do grupo, ao mesmo tempo em que promove novas formas de gestão territorial, fundadas sob as prerrogativas do etnodesenvolvimento, como o turismo etnocultural e o turismo solidário, entre outras modalidades.

Para compreendermos essa dinâmica, apresento os resultados de um estudo etno-

1988 como instrumento normatizador do planejamento de médio prazo e de definição das macro-orientações do Governo Federal para a ação nacional em cada período de quatro anos, sendo elas determinantes (mandatárias) para o setor público e indicativas para o setor privado (art. 174 da Constituição). Consoante estabelece o art. 165, § 1º da Constituição, “a lei que instituir o PPA estabelecerá, de forma regionalizada, as diretrizes, objetivos e metas da administração pública federal para as despesas de capital e outras delas decorrentes e para as relativas aos programas de duração continuada”.

⁸ A noção de desenvolvimento sustentável local tem a qualidade de vida como objetivo central e propõe a utilização sustentável dos recursos naturais locais, a adoção de tecnologias adequadas e a democratização do processo decisório, ou seja, tem a população local e os recursos locais como protagonistas do desenvolvimento.

gráfico realizado entre 2006 e 2008 no Vão do Moleque, e de visitas estruturadas às demais localidades da comunidade, que ocorreram entre 2004 e 2012. O estudo demonstra que a organização territorial particular Kalunga, especialmente a partir da casa, da roça, do gado, do povoado e dos espaços sagrados, é o próprio fundamento para o reconhecimento e para o direito ao território, uma vez que é essa dinâmica que orienta a etnicidade e a sustentabilidade do grupo, bem como suas expressões culturais, para além de uma associação a cor, “raça”, ou descendência africana, vistos como únicos requisitos da autenticidade.

O RECONHECIMENTO E OS OPOSITORES: a cultura em questão

O reconhecimento e a concessão de direitos territoriais aos Kalunga não ocorreram despretensiosamente, uma vez que a prerrogativa para o reconhecimento se baseia na contribuição autêntica desses grupos para a construção nacional, o que justificaria o título de Patrimônio Histórico e Cultural Brasileiro. Desse modo, durante todo o processo de luta pelo reconhecimento e pela titulação, a comunidade buscou rebater as críticas em relação a uma vinculação fictícia com os quilombos, por um lado, enquanto buscavam demonstrar os aspectos culturais autênticos, por outro. Essas críticas em relação à origem quilombola, bem como em relação a uma cultura afrodescendente considerada original, usualmente, são encabeçadas pelos opositores ao reconhecimento, cuja maioria é formada por políticos da bancada ruralista, pertencentes a partidos como o Democratas (DEM), o Partido Social Democracia Brasileira (PSDB) e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), porque possuem interesses fundiários nas terras ocupadas pela comunidade. A seguir, apresento dois exemplos da articulação dessa bancada.

Esse é o caso de Ronaldo Caiado (DEM-

-GO),⁹ que, em 2004, ingressou no supremo Tribunal Federal com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) nº 3.239, alegando a inconstitucionalidade do Decreto Federal nº 4.887/03, que regulamenta o Artigo 68, atacando o critério de autoatribuição ao ícone quilombola como necessária ao reconhecimento, e também a delimitação de um território que abarque não só as áreas de moradias, limitando-se às áreas necessárias à reprodução física, social e cultural, e a titulação por meio de desapropriações e indenizações. Outro exemplo é o projeto de Lei 1.836/2011, de autoria do Deputado Valdir Collato, do PMDB (SC). Esse projeto de lei dá continuidade à linha seguida por Caiado, que entende que o Decreto 4.887/03 não só possui lacunas como é inconstitucional. Collato usa como justificativa, inclusive, a ação de Caiado como prova dos problemas que esse decreto inconstitucional vem acarretando para a regulamentação dos quilombolas. Esse projeto de lei visa a regulamentar a ocupação fundiária como quer o artigo 68, seguindo uma perspectiva culturalista, a qual estabelece como critério para o reconhecimento os “vínculos culturais específicos, que os identificam como descendentes de ancestrais negros que, durante a vigência do regime escravocrata, se agruparam para formar comunidades rurais de resistência” (Brasil, 2011, p. 2).¹⁰

⁹ Não é de se estranhar que todos esses argumentos impedem a permissão da licença da Pequena Central Hidrelétrica Santa Mônica pela Rialma Elétrica, cujo dono é irmão de Ronaldo Caiado. A hidroelétrica ocuparia parte das terras Kalunga, que, segundo os Caiados, não são utilizadas, uma vez que sua visão etnocêntrica impede a compreensão de como se estrutura a vida e a organização territorial desses campões negros semissedentários, visando à obtenção de privilégios econômicos para si, e não o bem-estar de todos e todas.

¹⁰ No entanto, se observarmos o projeto de lei, fica nítida, em alguns de seus artigos, a preocupação não com a salvaguarda cultural e a preservação identitária, baseada na preservação do patrimônio, seja material ou imaterial, visando à diversidade de registros da cultura (como propõe o IPHAN), tampouco com o resgate do mundo africano, em termos de bens culturais (como propõe o movimento negro); menos ainda a preocupação com uma cultura afro-americana, miscigenada (como queriam os modernistas), numa perspectiva de patrimônio histórico. O que percebemos é a preocupação com a reforma agrária, que atinge diretamente esses políticos que possuem terras e projetos em áreas quilombolas. Por exemplo, o artigo 5, do projeto de Collato indica que as leis para regulamentação fundiária devem ignorar os artigos 1.238 a 1.244, da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, que concede títulos a proprietá-

Outros opositores, que parecem seguir razões ideológicas, também reivindicam a manifestação de uma cultura autêntica, como é o caso de Joãomar Carvalho de Brito Neto (2006), jornalista e professor universitário. Em sua tese de doutorado, defendida na França, apresenta a ideia de que a única singularidade dos Kalunga é o fato de terem sido tratados como “etnicamente especiais”, já que nunca estiveram isolados (ele adota uma concepção ultrapassada de etnia, segundo a qual o isolamento e a cultura original seriam critérios para o estatuto étnico). Tampouco, segundo ele, apresentam vínculos com a cultura africana, tratando-se de brasileiros comuns, marcados pela exclusão social, como tantos outros grupos brasileiros.

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL KALUNGA E A TERRITORIALIDADE

As pressões oposicionistas serviram para que uma concepção essencialista, culturalista e pragmática de identidade fosse adotada pelos Kalunga, a fim de fazer valer o seu direito ao território e justificar o reconhecimento de sua contribuição à sociedade brasileira. Estão cada vez mais abertos e dispostos a performance a cultura africana. Para tanto, participam e promovem cursos para se apropriarem dessa cultura, como as oficinas de dança e de tranças africanas, que foram ofertadas durante o I e II Encontro Kalunga de Cavalcante. Além da matriz africana, utilizam o turismo cultural voltado para o desenvolvimento sustentável

rios que, por quinze anos, sem interrupção nem oposição, ocupam o referido imóvel. Além disso, retoma a validade da Lei nº 6.383, de 7 de dezembro de 1976 de Ernesto Geisel, que regula as terras devolutas. Nessa lei, para que haja a validação do vínculo cultural, para, então, permitir a propriedade territorial, é preciso um processo administrativo que não inclui antropólogos ou sociólogos na avaliação, justamente os profissionais que estariam habilitados a validar o critério delimitado pelo projeto de lei, ou seja, o de possuir traços culturais que indicam o vínculo com descendentes de negros que foram escravizados. A lei exige apenas funcionários do INCRA, um profissional de Direito e um engenheiro agrônomo, além de um secretário. Adia, ainda, a regularização das áreas com conflitos judiciais, visando a um tratamento igualitário em relação aos remanescentes e outros beneficiários da reforma agrária.

como atividade promotora e delineadora das estratégias de preservação do patrimônio cultural Kalunga.

No entanto, apesar de tal performatização, se forem observados os elementos que caracterizam a identidade e a organização social Kalunga, fica evidente que não é possível identificar um objeto de contornos limitados, como a cor, muito menos a “raça”, ou a cultura africana ou a origem quilombola, ou a sustentabilidade ecológica, com a qual os indivíduos se defrontam, e, a partir daí, inauguram-se a identidade, ou o gosto estético e a expressão simbólica coletiva. Não existe um lócus original, composto de conteúdo autêntico, pois a aquisição de substância é inaugurada, construída e mantida mediante o contato com o “outro”, de forma dialógica (Bourdieu, 1989; Taylor, 1998). Assim, ao contrário do que afirma a postura culturalista e essencialista, a cultura não é estática, tampouco existe um único critério para se identificar um grupo étnico, como já demonstrara Frederik Barth (1967), Abner Cohen (1969)¹¹, Roberto Cardoso de Oliveira (2003), entre tantos outros antropólogos. Desse modo, compreendemos que a identidade-eu e a identidade-nós não se estabelecem de uma vez por todas, mas estão sujeitas a transformações constantes muito específicas, relativas ao ambiente, ao território e à aprendizagem social (Elias, 1994).

¹¹ A exigência culturalista como requisito étnico foi abandonada ainda na década de 1960, com Fredrik Barth (1967) e Abner Cohen (1969). Esses pesquisadores foram inspirados pelo ressurgimento (ou pela visibilidade) de grupos étnicos na Europa. E provocam uma ruptura epistemológica na Antropologia, ao procurar analisar esses grupos pela dinâmica incessante de conformação e reestruturação de suas fronteiras, focando a análise nos limites e negociações desses contornos e não na cultura do grupo em questão, como parece ainda ocorrer no Brasil. O abandono do paradigma tribal – que interpreta a cultura apenas como um conjunto de traços objetivos, observados de fora, dobrados sobre si mesmos, funcionando em regime fechado, em isolamento – é uma crítica à “definição de tipo ideal” de grupo étnico, apreendido e analisado pelo conteúdo cultural (Barth, 1967, p. 11). Nessa perspectiva, a etnicidade não seria o inventário indutivo de uma série de representações coletivas como territórios, línguas, costumes ou valores comuns os definidores da etnia. Esta visão culturalista pressupõe, segundo Barth (1967), primeiro, uma equação errônea: uma raça = uma cultura = uma linguagem = uma sociedade; segundo, supõe que essa formação discreta (a cultura) seja o “sujeito” ou o “ator” social, responsável por aceitar, recusar ou discriminhar outras formações similares, como se houvesse autonomia cultural.

O território, portanto, não deve ser excluído desse processo de produção de identidades, pois ele não é apenas uma dimensão do espaço físico que abriga comunidades. Afinal, é no território que os indivíduos resgatam os fatos, histórias e práticas do cotidiano de tais comunidades (Deleuze; Guatarri, 1997). Como prática social, o território é um campo que se constitui simultaneamente à identidade coletiva dos moradores, que se expressam por meio de sua cultura e das possibilidades de sua condição socioeconômica. Somando esse conjunto de elementos, temos um conjunto de variáveis que sinalizam para um *habitus* comum, ou seja, um repertório de práticas, conhecimentos e habilidades que está contido no território, na mesma medida que tais práticas o contêm (Bourdieu, 1989). O *habitus* comum, produto da territorialidade, estrutura as relações culturais em um território que assenta a identidade social do grupo.

O espaço da territorialidade, entendido como suporte da identidade, comporta duas dimensões: a acepção 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 caso da ocupação do território Kalunga, que é feita por meio do domicílio e da roça, existe uma originalidade em relação a outros grupos, como os indígenas, que certamente tinham a caça como delimitadora de território, como dos bandeirantes, com a mineração, e dos núcleos urbanos, em geral, e da empresa-agropecuária com as pastagens. Isso porque a estrutura de sociabilidade territorial 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 re-

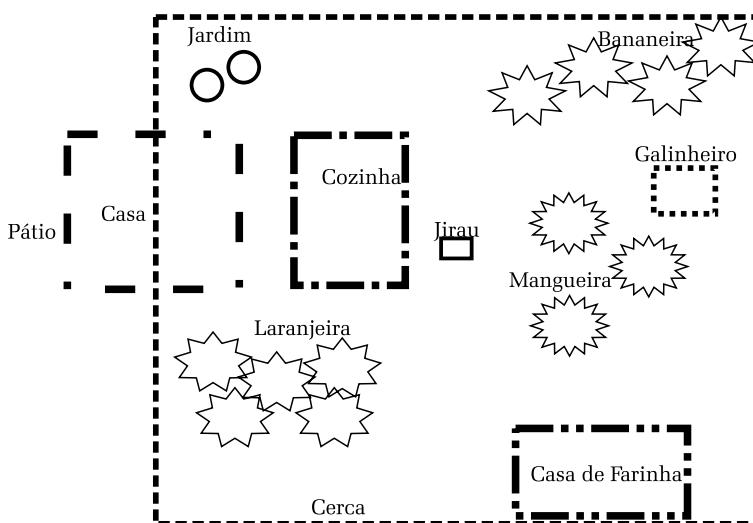
lacionada com as esferas de atuação da vida familiar. Assim, podemos identificar três espaços-sociais: a casa e a roça, que representam a esfera doméstica, correspondente à família nuclear; o povoado ou localidades (região de parentesco ou núcleo familiar), que representa a esfera do compartilhamento,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

A casa, a roça e o gado

As famílias Kalunga dependem diretamente da agricultura de subsistência, da coleta de frutos do cerrado e da criação de gado. A casa, nesse contexto, representa um papel importante nessas atividades econômicas, e também na organização do espaço territorial (Almeida, 2005). A moradia é constituída por casa e cozinha; o quintal é constituído por galinheiro, pomar, jardim, oficina de farinha e tear.

A maioria das casas é de adobe, mas

Figura 1 – Domicílio Kalunga



Fonte: Marinho (2008).

existem algumas de pau-a-pique; o telhado é de palha da palmeira pindoba, as 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, pois era de pau-a-pique; e dez eram “casas da Fubra”¹².

Figura 2 – Casa e curral



Fonte: Marinho (2008).

As casas são divididas em cozinha, sala e quantos quartos forem necessários, de acordo com o número de habitantes. 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” e 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 separada da moradia, para evitar que a casa

¹² Dentro do programa “Ação Kalunga”, foram construídas 400 casas que ficaram conhecidas pela comunidade como “casa da FUBRA”.

Figura 3 – Fogão a lenha



Fonte: Marinho (2008).

Figura 4 – Casa de farinha



Fonte: Marinho (2008).

Figura 5 – Interior de uma cozinha



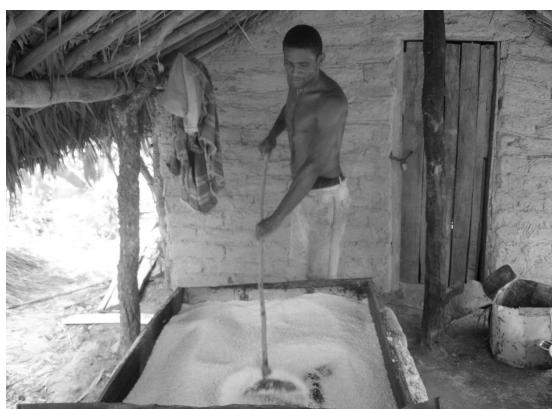
Fonte: Marinho (2008).

Figura 6 – Casa e cozinha



Fonte: Marinho (2008).

Figura 7 – Fabricação da farinha



Fonte: Marinho (2008).

Figura 8 – Quintal: jirau e “água de regra”

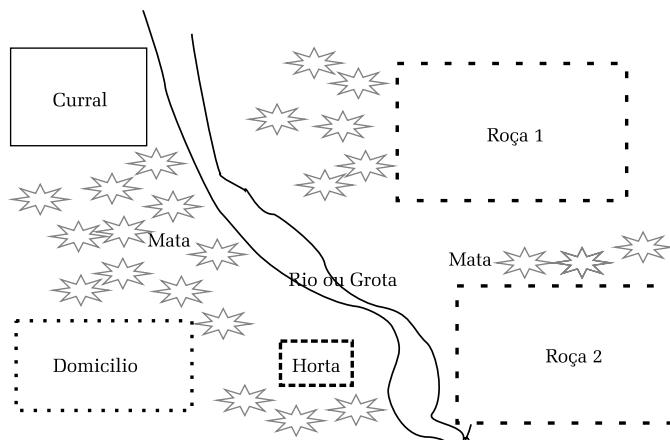


Fonte: Marinho (2008).

Fonte: Marinho (2008).

seja fumaçada com o uso do fogão a lenha. No entanto, esse costume vem sendo modificado por algumas famílias. Inspiradas pelo padrão urbano, elas constroem a casa junto à cozinha. “As casas da Fubra” também têm a cozinha junto ao resto da casa, mas o fogão a lenha fica na parte externa, 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.

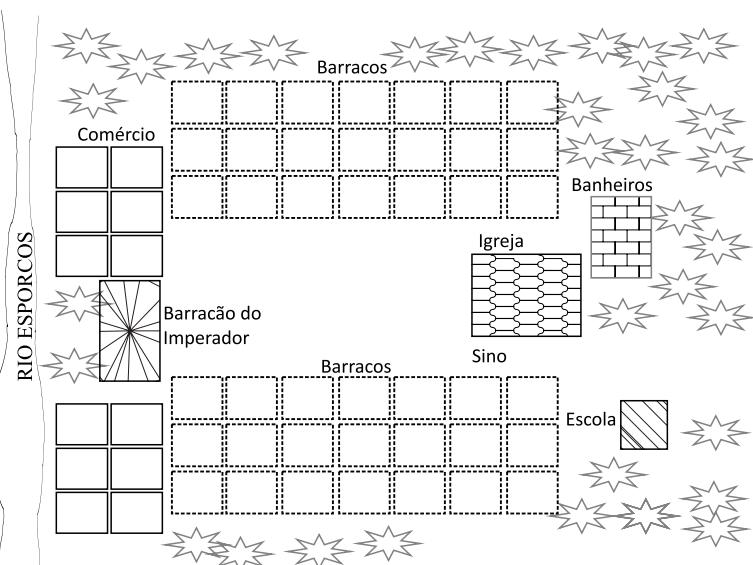
Figura 9 – A casa e a roça



Fonte: Marinho (2008).

O pátio da frente é destinado às visitas. É local de reunião para festeiros, folias e velório, e é ocupado especialmente pelos homens. O quintal é um local do trabalho doméstico, se localiza atrás da cozinha, sendo um ambiente preferencialmente da mulher. O local destinado à moradia Kalunga ainda engloba outros elementos: a roça, o rio ou grota, a mata, o curral e a horta. Esses dois últimos variam de acordo com a dinâmica e a atividade exercida pela família, como se indica na Figura 10.

Figura 10 – Centro de Interação da Capela



Fonte: Marinho (2008).

Em alguns casos, a roça é dividida entre duas ou mais famílias nucleares, da mesma família extensa, assim como o curral. Outra variação é a roça em locais mais distantes, 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” (chuvas). A alternância dos locais da roça leva a um semissedentarismo, já que requer o abandono das terras que ocupam, devido ao esgotamento do solo, em busca de terras férteis. Para evitarem os longos trajetos da casa à roça, algumas famílias mudam também os locais de residência. Esses agricultores que, em menor grau de importância, também se sustentam pela criação de galinhas, porcos, entre outros, possuem uma rotina migratória e uma posse variante, o que os leva a perder o território, que seria retomado

no futuro, para grileiros e outros fazendeiros que conseguem comprar, de forma lícita ou ilícita, porções de terras na região, com maior recorrência.

No caso dos criadores de gado, a agricultura é secundária. Embora, cada residência possua um curral fixo, o gado é criado solto e eles precisam de grandes porções de terra para a pastagem, que é natural. Não possuem cercas em seus territórios, e os homens precisam sempre manter o controle sobre o local de pastagem de seu gado. Por isso, estão sempre “campeando” atrás deles. Historicamente, criavam o gado curraleiro, mas, aos poucos, outras raças foram sendo introduzidas. Recentemente, em 2007, um projeto da Universidade Federal de Goiás, coordenado pela professora Maria Colindra, buscou reinserir tal prática de resgate cultural. Assim, tanto a atividade econômica da agricultura quanto a criação de gado, aos moldes Kalunga, requerem uma porção de terra superior àquela destinada à moradia. A ênfase exclusiva na cultura africana ou afrodescendente acaba ocultando a particularidade desse modo de vida, fundado sob uma territorialidade autêntica.

O espaço destinado a essas atividades, a casa, a roça e o gado 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 pelas quais a comunidade, em geral, não forma vilas ou aldeias. Apenas no Engenho II, que foi fundado já na década de 1950, há ocorrência de vila, pois as casas (cerca de 70) são próximasumas das outras, o que estreita os laços entre os moradores, além de proporcionar a proteção coletiva contra possíveis ataques externos.

No caso do Engenho II, graças ao reconhecimento, a principal atividade exercida é o turismo, em suas várias modalidades: turismo

étnico,¹³ turismo cultural,¹⁴ ecoturismo,¹⁵ turismo solidário,¹⁶ entre outros (Marinho; Pinto, 2012). A proximidade com a zona urbana de Cavalcante (25 km) também se torna um trunfo para o escoamento de políticas e ações visando à economia solidária e à permacultura. Além dessa posição estratégica, o local conta com cachoeiras exuberantes, algumas com águas límpidas em tons azulados.

O fato é que, nos demais povoados Kalunga, a implantação dessas moradias e suas relações com os espaços sociais da comunidade no território como um todo demonstram uma estratégia comum e lógica na ocupação extensiva de terras, articulada pela casa, pela roça e pela criação de gado. A construção desse sistema socioespacial articulado se deve a um processo de inteligência que, ao que parece, tem raízes históricas. Possivelmente, a herança colonial portuguesa e indígena foi por eles assimilada. É o caso do emprego inicial da palha na cobertura das casas, do uso da fari-

¹³ O turismo etnocultural é aquele praticado em comunidades que preservam uma identidade étnica.

¹⁴ O turismo cultural advém dessas aspirações e é colocado como chave para o desenvolvimento econômico e social das classes ditas minoritárias e (ou) de grupos pertencentes a áreas ditas deprimidas, ou seja, cidades, comunidades, vilas e aldeias que estão ameaçadas pela evasão para as cidades, devido à falta de infraestrutura básica, acesso à cidadania, à educação, à saúde, aos bens e serviços, como era o caso da comunidade Kalunga até o reconhecimento e envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi.

¹⁵ Conceitualmente, o ecoturismo é uma atividade que utiliza o patrimônio natural como fonte de atrativos para a atividade turística, fazendo-o de maneira sustentável, buscando a promoção da consciência ambientalista por intermédio da interpretação do ambiente e incentivando sua conservação. Também a atividade busca promover o bem-estar das populações envolvidas.

¹⁶ O turismo solidário também é um novo segmento turístico que tem atuado dentro do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O objetivo é aliar turismo e trabalho voluntário pelo combate à desigualdade social. Um projeto é elaborado para permitir a união de pessoas físicas ou jurídicas dispostas a conhecer de perto a realidade de famílias e comunidades que vivem numa região com atrativos turísticos, com o desígnio de colaborar na melhoria da qualidade de vida e no desenvolvimento humano e social comunitário (Travessia Ecoturismo, 2011). O Turismo Solidário é, então, definido como o conjunto integrado de serviço voluntário para um local, incluindo seus moradores e ambiente, além dos elementos tradicionais do turismo, como artes, cultura, tradição, lazer, história, geografia, daquela localidade. Aqui, os visitantes podem oferecer diferentes tipos de ajuda, conforme suas possibilidades, tais como serviços sociais e (ou) de doações. Em contrapartida, os visitantes desfrutam do contato com a natureza e aprendem sobre os costumes e a vida simples da comunidade. Ver: Marinho e Pinto (2012).

nha 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 vasourinha, do mentrasto e da folha de manga, indicadas contra dor de barriga, entre outras.

A rua e o vâo

A territorialidade dos Kalunga inclui também a cidade. Diversas famílias mantêm uma vida dupla, pois possuem duas residências, revezando e estendendo as relações do vâo para a “rua”. Algumas famílias Kalunga, que moram na área urbana de Cavalcante, partem para o vâo no período da chuva, para cultivar a terra; outras abandonaram a atividade definitivamente e outras, ainda, plantam em alguns anos, em 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 Kalunga de maiores posses se mudam parcialmente para as áreas urbanas.

Apesar de existirem escolas nos povoados, algumas famílias preferem iniciar os estudos dos filhos na cidade, ou seja, em Cavalcante, Teresina ou Monte Alegre, 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, abrigando os netos e sobrinhos vindos dos vâos; 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 vâo e constitui residência na cidade, junto com os filhos. O pai, que provavelmente é criador de gado, já que os agricultores têm menores possibilidades de sustentar duas residências com essa atividade, oscila seu tempo

entre as duas casas: passa vinte dias no vâo e dez na cidade, enquanto a mãe passa três meses na cidade e um mês no vâo, ou vice-versa.

As mulheres se acomodam bem com a vida na cidade, pois é menos solitária, mas nutrem o pertencimento ao vâo e sempre esperam poder retornar definitivamente. Essa mobilidade se atualiza, abrindo possibilidades de trânsitos, retornos e fundação de novas territorialidades, sustentados pelas redes de parentesco que se projetam no espaço, compondo bairros na cidade, como em Cavalcante, onde os parentes são chamados para constituir vizinhança.

Essas dinâmicas se conformam 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.

Assim, o vínculo com a terra como marca de territorialidade inclui também a “rua”. Alguns estudos, como os de Queiroz (1973), Cândido (1979) e 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.

Os espaços sagrados

A ocupação territorial se apoia também em elementos como a cultura e a religião. O sentimento de comunidade ou pertencimento é espacializado por capelas, centros de interação e cemitérios, espaços sagrados que representam a esfera pública ou coletiva do grupo. Esses espaços foram colocados em pontos estratégicos do território Kalunga, obedecendo a dois critérios: o da posse “pontilhada” (Almeida, 2005), e a estratégia de invisibilidade e controle do contato¹⁷ (Marinho, 2008). Não

¹⁷ O aparente isolamento da comunidade Kalunga, ao que tudo indica, é, na realidade, uma estratégia de invisibilidade e controle do contato.

existem unidades políticas, pois 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, que é exercida conjuntamente pelas famílias.

No local denominado “Vão do Moleque”, existe um centro de interação; no povoado da Capela, 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 escola da Maiadinha. No “Prata”, existe outro centro, onde é realizada o festejo de Santo Antônio, e a escola do Prata. Em “Salinas”, há um centro de interação e lá ocorre a Folia do Divino, que culmina na

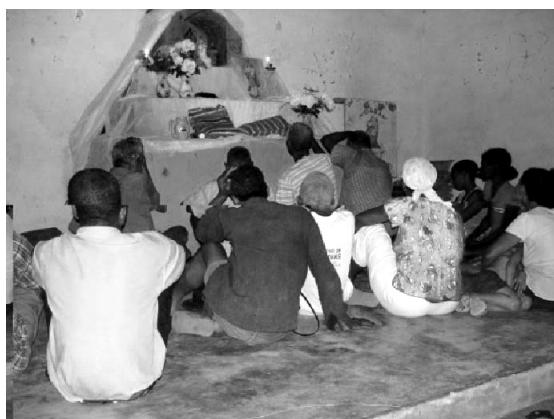
Figura 11 – Preparação para o festejo



Fonte: Marinho (2008).

de, já que eram os próprios Kalunga que decidiam quando e onde se mostrar, faziam um controle do contato. Como não existiam estradas até meados da década de 1980, apenas trilhas conhecidas somente pelos Kalunga, ou por pessoas mais ligadas à comunidade e que conheciam a região, o controle do contato com a comunidade inclusiva era feito pelos Kalunga; eles decidiam quando 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 percorridos por pessoas sem experiência com os animais e com as trilhas. Desse modo, eles tinham acesso a diversos elementos e elegiam, entre eles, os que seriam interessantes para a apropriação, de acordo com a lógica e o interesse próprios, específicos e estratégicos de sobrevivência do grupo. Os quilombolas da comunidade Kalunga demonstram essas estratégias de invisibilidade na forma como estruturaram a distribuição das residências no território e também ao exercerem o controle dos contatos, que foi sendo gradativamente expandido para mais categorias de pessoas de acordo com a expansão capitalista e o consequente desenvolvimento da região.

Figura 12– Novena sendo pelos moradores comandada



Fonte: Marinho (2008).

Figura 13 – Procissão após a novena



Fonte: Marinho (2008).

Figura 14 – Sussa aos pés do mastro



Fonte: Marinho (2008).

Figura 15 – Festa de batizado

Fonte: Marinho (2008).

Figura 16 – Império saindo do barracão

Fonte: Marinho (2008).

festa de Salinas. Os centros são abandonados à revelia e só são retomados na véspera dos festejos. No “Vão de Almas”, no povoado de Sucuri, existe um centro de interação, onde ocorre o Festejo de Nossa Senhora Abadia, às margens do Rio Almas, semelhante à configuração da Capela, no “Vão do Moleque”.

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 públicos comparecem e se hospedam na Escola, como a Superintendente da Semira, funcionários da Agetop, membros do Corpo de Bombeiros, policiais de Cavalcante, enfermeiras que instalam 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, e as demais se instalam de acordo com a região de que provêm. Alguns barracos são de famílias nucleares, outros de famílias extensas. Podem ser abrigadas 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 pessoas 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 em outros anos.

Os turistas que não têm parentes na comunidade montam acampamentos em torno do centro, ou nas margens do rio, nas proximidades da 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 inicio do cultivo da roça.

As comemorações do Festejo de Nossa Senhora do Livramento se iniciam com as novenas no dia 7 de setembro. Nos dias 14, 15 e 16, após as novenas, registram-se os seguintes eventos: uma procissão com gravetos enrolados com cera de abelha, até o levantamento dos mastros (o de São Gonçalo, de São Sebastião e de Nossa Senhora do Livramento); após os mastros serem erguidos, começam a tocar música e dançar “sussa” aos pés do mastro; depois, começam a tocar forró no barracão principal. No dia 15, a chegada do padre interrompe a dinâmica das novenas, que até então eram feitas em tom de ladainha, e agora serão celebradas por ele, segundo as regras católicas. O padre realiza batizados durante a manhã do dia 15 e 16, bem como casamentos. As famílias

dos batizados e casamentos promovem pequenas celebrações em seus barracões, oferecem farofa e bebidas. E, no dia 16, durante a tarde, ocorre a “chegada do império”, que consiste na saída da família do Imperador do Barracão até a Capela, à frente de todos, com dois alferes que usam terno e gravata; um leva uma espada e o outro a bandeira de São Gonçalo.

A representação do imperador é “surteada” todos os anos, pois seu reinado dura um ano: a partir de meia noite do dia em que é “surteado” até meia noite do próximo “surteio”. 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 dispensioso e requerer certo conhecimento acerca das tradições da comunidade. O imperador é o dono do festejo: ele deve organizar a festa e tomar todas as decisões relativas a ela, inclusive resolver desavenças e outros problemas que possam ocorrer durante a festa, além de pagar a alimentação para todos os presentes após o Império. 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, que, nesse ano, foi de vinte reais.

O Vão do Moleque possui quatro 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 paus e foi abençoado por um padre, por isso tem o nome de “Bento”. Os mais religiosos preferem esse cemitério por isso. Não tive oportunidade de conhecer esse cemitério. O cemitério do Tijuque fica na Taboca, tive a oportunidade de acompanhar um sepultamento nesse local, que é vasto, possuindo vários túmulos, marcados por pedras e garrafas, alguns são cimentados. O cemitério do Esporco 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 roda-gem, bem próximo à escola, perdido no mato; os túmulos são marcados apenas por pedras, e ele não é visitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A região pesquisada é constituída majoritariamente por negros, afrodescendentes. No entanto, algumas famílias se destacam pela tonalidade mais clara da pele. Cada família possui uma trajetória de miscigenação. A maioria identifica pelo menos um antepassado branco em sua família, que eram garimpeiros, mascates, negociantes e senhores de escravos, vindos da Bahia e do interior de Goiás. Em menor quantidade, é identificado algum indígena na família e, quando isso é mencionado, invariavelmente se conta que “o avô havia pegado a avó índia no laço”. Por se tratar de uma comunidade que reivindica sua identidade étnico-quilombola, alguns podem crer que, para serem considerados “legítimos”, deve ser utilizado o critério da cor negra como requisito para o pertencimento, ou ainda a cultura africana ou afrodescendente. No entanto, em muitos casos, esse critério não é recrutado. Na realidade, a herança racista e a ideologia do embranquecimento geraram situações em que a cor mais clara é tida como vantajosa em várias regiões da comunidade Kalunga. A valorização da mestiçagem é a forma tradicional de se processarem as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido, pois os antagonismos aparentemente se dissolvem em uma sociabilidade inter-racial cotidiana (Bento, 1999). O pressuposto dessa aparente democracia racial também pode ser percebido entre os Kalunga, especialmente até o reconhecimento do artigo 68 e das exigências culturalistas.

Assim, a antiga estratégia de reprodução da identidade Kalunga, informada ao longo da constituição histórica brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga, era antes

calcada no “embranquecimento”. Os Kalunga mais vaidosos ainda hoje se consideram “mais qualificados” (no sentido estético), se nomeiam “donos da terra”, “proprietários”, “fazendeiros”, em detrimento de agricultores e “negros de verdade”. Esses discursos demonstram a negação da cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga. Tal estratégia possibilitou a permanência elusiva desse povo em seu território, o que culminou na sua “invisibilização” e seu isolamento, garantindo a sustentabilidade local, a preservação cultural e corroborando o mito da democracia racial brasileira.

Logo, embora a cor e a procedência africana sejam importantes para as escolhas de vida desses indivíduos, elas não são as únicas diretrizes que orientam a organização social e cultural do grupo. A relação com o território e com os familiares marca uma territorialidade única e particular, na medida em que o controle sobre a terra se faz grupalmente, sendo exercido pela coletividade. Tal territorialidade se define, portanto, com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e, principalmente, da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos “de fora”. As categorias “daqui” e “de fora”, usadas pelos Kalunga, apontam para o limite étnico que define esse grupo, não o isolamento, tampouco uma cultura específica, como propõe Brito Neto (2006) e outros culturalistas. A territorialidade da comunidade Kalunga é referida na identidade étnica de cada grupo que a constitui, tomado a compreensão de Frederik Barth (1967), considerado o pai da teoria da etnicidade, ao lado de Abner Cohen (1969). A posse da terra, independentemente das suas origens patrimoniais, se efetiva pela comunidade Kalunga como sujeito coletivo, configurado como grupo étnico observado pelo seu sistema de parentesco e “pertencimento”, para além da cor, da consanguinidade, ou da cultura africana, ou afrodescendente.

Assim, é a terra que fornece ao grupo que dela usufrui mecanismos próprios de identificação. Por exemplo, quando indagados sobre a diferença na vida dos Vãos e da vida dos cidadinos afirmam: “É tudo igual [...] [mas] a gente mora aqui e faz as coisa diferente, do nosso gosto, né!”. Outra moradora do Curriola nos elucida sobre esse jeito tradicional e particular de fazer as coisas: “Aqui, bolo nós fais no fogão a lenha mesmo, (risos) é só pôr a massa na panela e botar brasa em cima da tampa, só isso”. E continua ela, “Mas bom mesmo é feijão verde, feijão de corda... aff... plantado na roça, feito na panela de ferro, aqui no fogão, [risos]” (Marinho, 2012, p. 355). Em outra ocasião, outra moradora de Diadema, com 29 anos afirma que ser Kalunga “é acordar cedo, pegar lenha no quintal e fazer café no fogão a lenha, é cuidar da roça, periquitando atrás de passarinho...”

A atribuição da identidade que hoje chamamos de Kalunga a um modo de vida simples, relativo à vida no sertão do centro-oeste goiano, marcado pela dureza da vida de camponesato e criação de gado, pode ser constatada mesmo antes do reconhecimento formal brasileiro dessas comunidades negras a partir da Constituição de 1988. Os indivíduos Kalunga orientavam sua permanência no território a partir de elementos externos contrastivos¹⁸ que organizavam internamente um sentimento comum entre os membros desse grupo, a partir do pertencimento ao território.

Num primeiro momento, tais disposições que orientaram a organização desses negros goianos se baseiam na lembrança de uma

¹⁸ Os “kalungueiros” são velhos conhecidos das regiões vizinhas, desde a época da escravidão, e frequentavam os municípios de São Domingos, Alto Paraíso (antigo Veadeiros), sobretudo as cidades de Cavalcante, Arraias (hoje Tomantins) e Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu) e terras da Bahia, onde viajavam de mula para vender polvilho e farinha de mandioca. Segundo Silva (2003), esses produtos eram disputados pela população em razão do asseio com que eram preparados. Nessas idas às cidades, aproveitavam para comprar e trocar seus produtos por outros de que não dispunham e (ou) não fabricavam. Embora tenham passado por períodos de isolamento, os Kalunga sempre foram conhecidos onde vivem, como afirma os morados 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 pretos da chapada, os Kalungueiros.

vida dura e sofrida, típica de agricultores do centro-oeste goiano, que buscavam sobreviver em um local marcado pela decadência econômica, após o período de glória do ouro. À medida que o tempo passava, foram condensando uma crença grupal, formalizando uma mesma origem, a partir das identificações com o território, objetivada por diversas denominações tais como: “povo do sertão”, ou “povo do Vão”, ou “molequeiros”, ou ainda “pretos da chapada”, “Kalungueiros” e, por fim, “Kalunga”. Assim, como salienta Max Weber (1991), em sua obra *Economia e Sociedade*, em que dedicou seus pensamentos às relações comunitárias étnicas, a identidade étnica se fundamenta numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum.

A organização social, nessa perspectiva, encontra-se ligada aos processos de identificação étnica, os quais não derivam da psicologia dos indivíduos, conscientes ou inconscientes, mas dependem da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” (Barth, 1967). Por isso, quando falamos de reconhecimento quilombola entre os Kalunga, estamos falando de um momento histórico específico¹⁹, de abertura para as demandas identitárias observadas mundialmente. Isso justifica a associação de outros atores a esses movimentos identitários, tais como o movimento negro quilombola e os representantes da academia, como no caso do envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi na conformação da etnogênese Kalunga.

Desse modo, mesmo que a cultura transpareça muito pouco sobre a dinâmica de conformação étnica, a dificuldade de compreensão desse fenômeno e as carências metodológicas sobre o modo de empreender essa análise fazem

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

A valorização cultural, mesmo por meio da “etnicização essencialista”, e a organização local daí erigida possibilitaram a formação de um novo mercado, cuja essência está na reatualização do passado no presente. O foco do interesse por essa forma de vida, que um dia se fez extinta, passa a ser consumida com nostalgia e romantismo pelos visitantes, motivados pela carência ou ausência dessa ruralidade autêntica na rotina ultratecnológica das cidades. Por isso, o foco prioritário das políticas públicas desse setor tem sido o desenvolvimento local sustentável, aproveitando a abertura e a ampliação dos mercados para o artesanato, para produtos tradicionais, locais, produtos de cunho cultural, bem como de natureza étnica, ecológica e orgânica, tanto no nível nacional como no internacional.

Essa tendência acompanha a demanda crescente para o ecoturismo e para o turismo etnocultural, que inclui a promoção do contato direto com o meio ambiente, com as atividades rurais, com a população local e sua rotina, seus modos de ser, pensar, agir e viver, quando é possível apreender seus saberes, usos, costumes e tradições. Especialmente no Engenho II, ocorre o envolvimento direto da população local, detentora do saber fazer, gestora e fruidora de seu patrimônio cultural.

No entanto, é importante salientar que essa participação, ainda em curso e crescente, continua ocorrendo graças à percepção da importância do conhecimento secular que detêm, do território que usufruem e onde trabalham, da casa que habitam, dos utensílios que utilizam, das datas que festejam, para além da origem africana. Esse conhecimento e esse en-

¹⁹ Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais. Por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizado, em 2002, com a entrada do governo Lula; na Europa e nos Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60.

volvimento da comunidade local, somados à participação da sociedade civil, podem gerar um ambiente de descoberta de novas soluções para os desafios impostos por um contexto histórico, político, social e cultural.

Recebido para publicação em 15 de setembro de 2015
Aceito em 15 de agosto de 2017

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. G. Organização Espacial e Ocupação no Kalunga: a moradia como efetivadora. *Paranoá Periódico Eletrônico de Arquitetura e Urbanismo. Paranoá*, Brasília, DF, v. 7, 2005.
- ARRUTI, J. M. *Mocambo*: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.
- BARRETTO, M. *Turismo e legado cultural: as possibilidades do planejamento*. Campinas: Papirus, 2000.
- BARTH, F. On the study of social change. *American Anthropologist*, Washington, v. 69, n. 6, p. 661-669, 1967.
- BENTO, M. A. Institucionalização da luta anti-racismo e branquitude. In: HERINGER, R. (Ed.). *A cor da desigualdade: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Raciais e Étnicos/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta 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. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 21 nov. 2003.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 1836/2011*. Regulamenta o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, que reconhece aos remanescentes das comunidades de quilombos a propriedade definitiva das terras que estejam ocupando. Brasília, DF, 25 out. 2011. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/908682.pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2011.
- CARNEIRO, E. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Companhia da Editora Nacional, 1957.
- CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. v. 43
- DUMONT, L. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumphy of Economic Ideology*. Chicago: Chicago Press, 1977.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1994.
- FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HANDLER, R. *Authenticity. Anthropology Today*, London, v. 2, n. 1, p. 2-4, feb. 1986.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford press, 1962.
- MARINHO, T. A.; PINTO, J. G. Turismo etnocultural e patrimônio cultural kalunga. In: LUCENA, A. F. et al. (Org.). *Desenvolvimento sustentável e turismo: análises e perspectivas*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 159-185.
- MARINHO, T. A. *Subjetividade, Identidade e as Redes de Consumo Kalunga*. 2012. 419 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2012.
- MARINHO, T. A. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. 2008. 208 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BRITO NETO, J. C. de. *Informação e Cidadania entre os Calungas*. 2006. Thése (Doctorat Eniex Sociaux. Et. Technologies de La Communication) – Université de Paris VII, Paris, 2006.
- OLIVEIRA, R. C. Reconsiderando Etnia, Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 133-147, jul./dez. 2003.
- QUEIROZ, R. S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira*: um estudo de antropologia econômica. 1983. 145 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- RAMOS, A. *O Negro na Civilização Brasiliera*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro, 1953.
- RATTS, A. J. P. *O mundo é grande e a nação também: trajetórias e territorialidades Negras*. 2000. Dissertação (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- SILVA, M. J. *Quilombos do Brasil Central*: violência e resistência escrava. Goiânia: Kelps, 2003.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- TRAVESSIA ECOTURISMO. *Turismo Solidário na Chapada dos Veadeiros*. 2011. Disponível em: <<http://www.travessia.tur.br/pt-br/>>. Acesso em: 8 jul. 2015.
- TRILLING, L. *Sincerity and authencity*. Cambridge: Cambridge Mass, 1971.
- WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. *Economia e Sociedade*, Brasília, DF, v. 1, p. 267-277, 1991.

TERRITORIALITY AND CULTURE AMONG THE KALUNGA: beyond the culturalism

Thais Alves Marinho

This article presents a discussion about the identity resignifications that occurred in a remaining Quilombo community called *Kalunga*, located in northeast of the state of Goiás, Brazil, ranging from its formation and from the recognition of these communities by the Brazilian Federal Constitution of 1988. The recognition adds new identity problems that appear in the way in which the group experiences and organizes the territory. Considering an ethnographic study, I try to demonstrate that the ethnicity of the group is based on its own social and territorial organization, and that it is not possible to identify an object of limited contours – neither color, “race” or African culture, nor Quilombo origin – in which the individuals face each other and from which they inaugurate their identity.

TERRITORIALITÉ ET CULTURE ENTRE LES KALUNGA: pour aller au-delà du culturalisme

Thais Alves Marinho

Cet article présente une discussion sur les réaffectations identitaires qui ont eu lieu dans la communauté rémanente de marronnage nommée *Kalunga*, située dans le nord-est de Goias, au Brésil, tout au long de sa formation et de la reconnaissance de ces communautés par la Constitution Fédérale Brésilienne de 1988. Cette reconnaissance ajoute de nouvelles problématiques identitaires qui se répercutent dans la manière qu'a ce groupe de vivre et de s'organiser sur le territoire. Sur la base d'une étude ethnographique, nous essayons de démontrer que l'ethnicité du groupe se maintient grâce à sa propre organisation sociale et territoriale sans qu'il soit possible d'identifier un objet aux contours limités – couleur, bien moins la “race” ou la culture africaine, ou l'origine marronne- auquel les individus sont confrontés et à partir duquel ils inaugurent leur identité.

KEYWORDS: Ethnography. Identity. Territoriality. *Quilombolas*. Culture. Recognition.

MOTS-CLÉS: Ethnographie. Identité. Territorialité. Les Marrons. Culture. Reconnaissance.

Thais Alves Marinho – Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. Professora da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História. Integra o Grupo de Pesquisa Cultura, memória e Desenvolvimento/UnB, desenvolvendo pesquisas na área de Metodologia do Ensino, Sociologia da Educação, Sociologia do Conhecimento, Sociologia da Cultura, Sociologia do Desenvolvimento, Sociologia Rural, História Cultural, Micro-História, Filosofia das Ciências Sociais, Teoria Sociológica, Ciência Política, com ênfase em Políticas Públicas Culturais e Ambientais. Realiza pesquisas sobre os seguintes temas: economia criativa e solidária, subjetividade, multiculturalismo, relações étnico-raciais, pós-modernidade, educação, globalização, consumo, identidade, cultura, trabalho, territorialidade, políticas públicas. Suas mais recentes publicações, são: *The duality of social self-categorization in consumption*. Journal of Consumer Culture. **JCR**, v.1, p.146954051771777-, 2017; *Subjetividade e memória social: uma abordagem transdisciplinar*. Arquivos do CMD. , v. 4, p. 96-111, 2016.