

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PEDRO NUNES BRITTO MOREIRA

**“DE UNS TEMPOS PRA CÁ, TENHO ORGULHO DE TER ESSA COR”:
RACIALIDADE E ENFRENTAMENTOS ESTEREOTÍPICOS
NO ANTES E DEPOIS DO RECONHECIMENTO KALUNGA**

DISSERTAÇÃO

GOIÂNIA

2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

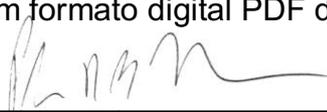
Nome completo do autor: Pedro Nunes Britto Moreira

Título do trabalho: “De uns tempos pra cá, tenho orgulho de ter essa cor”: racialidade e enfrentamentos estereotípicos no antes e depois do reconhecimento Kalunga

3. Informações de acesso ao documento:

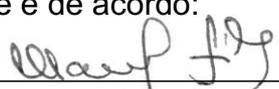
Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 18 / 09 / 2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

PEDRO NUNES BRITTO MOREIRA

**“DE UNS TEMPOS PRA CÁ, TENHO ORGULHO DE TER ESSA COR”:
RACIALIDADE E ENFRENTAMENTOS ESTEREOTÍPICOS
NO ANTES E DEPOIS DO RECONHECIMENTO KALUNGA**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Manuel Ferreira Lima Filho

GOIÂNIA

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Moreira, Pedro Nunes Britto

“De uns tempos pra cá, tenho orgulho de ter essa cor”:
[manuscrito] : racialidade e enfrentamentos estereotípicos no antes e depois do reconhecimento Kalunga / Pedro Nunes Britto Moreira. - 2017.

102 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2017.

Bibliografia. Anexos.

Inclui siglas, mapas, lista de figuras.

1. Kalunga. 2. quilombos. 3. estereótipos. 4. reconhecimento. I. Lima Filho, Manuel Ferreira, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
PEDRO NUNES BRITTO MOREIRA

Aos dezoito dias do mês de agosto de 2017, às 9 horas, na Sala de Defesas AS-01 da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação do Mestrando PEDRO NUNES BRITTO MOREIRA, intitulada de “DE UNS TEMPOS PRA CÁ, TENHO ORGULHO DE TER ESSA COR”: RACIALIDADE E ENFRENTAMENTOS ESTEREOTÍPICOS NO ANTES E DEPOIS DO RECONHECIMENTO KALUNGA. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Manuel Ferreira Lima Filho (PPGAS/presidente), Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG), Eliane Cantarino O’Dwyer (UFF/UFG) e Gabriel Omar Alvarez (suplente – PPGAS/ UFG). O candidato apresentou seu trabalho, os examinadores o arguiram e ele respondeu às arguições. Às 11 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

(x) Aprovado

() Reprovado

Dr. Manuel Ferreira Lima Filho

(x) Aprovado

() Reprovado

Dr. Luis Felipe Kojima Hirano

(x) Aprovado

() Reprovado

Dr.^a Eliane Cantarino O’Dwyer

Resultado Final: Aprovado. A banca sugere a publicação de artigos.

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca examinadora.

Elder Pereira Dias

“Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita. Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar.”

Frantz Fanon

AGRADECIMENTOS

À minha família, pai, mãe e irmã, pelo amor, pela compreensão e todo o apoio que tornaram possível a realização da dissertação.

Especialmente a minha irmã que leu meus escritos e ajudou com as revisões.

À Vanessa Grandolfo pelo amor, paciência, inspiração, leveza de espírito, infinitas leituras e os muitos apontamentos que facilitaram a produção da pesquisa.

Às todas as pessoas das comunidades Kalunga que me receberam tão bem. Agradeço a atenção, a cama, a comida e o carinho de todos. Deixo agradecimento especial à Catarina, Emiliano, Cirilo, Vilmar, Wanderléia, Veri, Joana e Lúcio (*in memoriam*).

À Vânia que alegrou meus dias em Cavalcante.

À todos os meus amigos e amigas que ficaram ao meu lado, ou não tão perto, contribuindo com reflexões e os abraços fundamentais para a conclusão do trabalho. Obrigado Aline Mendes, Aymê Sousa, Laura Machado, Paula Repezza, Luciana Faria, Camila Miranda, Camila Borges, Pedro Kurtz, Hugo Escher, Roniery Machado e Guilherme Bösger.

Aos companheiros e companheiras do PPGAS que nos dois anos do mestrado tornaram a sala de aula um lugar fértil para novas aprendizagens, reflexões e práticas, sempre dotadas de coragem e crítica social. Notadamente a Lídia Lacerda, Thaís Luz, Sophia Pinheiro, Paula Nogueira, Tulio Fernando, Osmar Lúcio e Renato Moreira.

À todos os professores do PPGAS.

Ao professor Gabriel Omar Alvarez que me recebeu no PPGAS e me ajudou com as primeiras orientações.

Às contribuições de Luis Felipe Hirano na qualificação e defesa do trabalho. Também à Mônica Pechincha que trouxe valiosas ponderações na primeira avaliação. Estou certo que sem a ajuda dos dois a pesquisa tomaria um rumo muito diferente. Agradeço imensamente.

Ao professor Alex Ratts que abriu meus olhos para as questões da racialidade. Fico grato pelos diálogos, considerações sobre a pesquisa e as indicações de leituras.

Ao querido amigo Fernando Antônio Dantas que me incutiu a ideia da pesquisa. Todos os ensinamentos da monografia seguem vivos na cabeça e no coração.

À Rafael Andrade pelas conversas e ensinamentos.

À Cesar Augusto Baldi pelas sugestões de estudo e abertura para as interlocuções.

À Rangel Donizete Franco pelas conversas, indicações de leituras e documentos.

À professora Eliane Cantarino O'dwyer que na ocasião da defesa da dissertação trouxe sugestões para o texto. Foi um dia de muita aprendizagem e que fica na memória. Por causa das reflexões apresentadas pude corrigir alguns dos equívocos cometidos.

Ao professor, amigo e orientador Manuel Lima Filho. Muito obrigado por toda a paciência e cordialidade, pelos ensinamentos e a dedicação para comigo e a pesquisa. Agradeço pelo ambiente leve, criativo e bem-humorado que tornaram a dissertação uma grande e importante experiência pessoal de engajamento político e afetivo.

Ainda agradeço às instituições que tornaram possível a realização da dissertação: à Universidade Federal de Goiás, ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás que concedeu bolsa de mestrado.

RESUMO

Apresento um relato da experiência de campo nas comunidades negras rurais Kalunga, trazendo interlocuções sobre racialidade, estereótipos e o reconhecimento comunitário. É que a pesquisa está balizada em acontecimentos recentes (ocorridos a partir de 1980) que fizeram com que o grupo fosse caracterizado como um remanescente de quilombo. Compreendo o referido processo de identificação como uma série de eventos discursivos que estão influenciando e criando novas formas de operação da identidade étnica local. Vejo que a recente certificação ajuda a fundamentar articulações coletivas que têm em um dos elementos mais sobressalentes, a preocupação dos interlocutores com imagens que dizem do grupo e de si mesmos. Ao longo da escrita da dissertação, coloco em destaque os diálogos que estão associados ao enfrentamento de uma série de estereótipos. Partindo do descontentamento levantado pelos moradores com quem pude conversar, (que inclusive contestavam algumas das imagens mais vulgares do “aquilombamento”) trato da relação entre a imaginação da alteridade e o tema da representação identitária. E o interesse pela questão ficou mais evidente devido as constantes queixas locais que diziam do histórico de discriminações orientadas pela marca corporal da pele escura. Quase todas as conversas levaram a crer que, com o processo do reconhecimento, também vem ocorrendo a ressignificação de materiais vinculadas à ancestralidade negra: novos entendimentos do passado de opressão, das resistências à escravidão colonial e da discriminação historicamente sofrida. Trata-se de um relato etnográfico sobre a construção de sujeitos e da própria história social, por via da identidade narrativa, que destacando elementos míticos, históricos e interculturais, ligados à autoidentificação, tenta apresentar algumas das camadas de sentidos da experiência de campo vivida nas fronteiras étnicas das comunidades Kalunga.

Palavras-chave: Kalunga, quilombos, estereótipos, reconhecimento, autoidentificação.

ABSTRACT

In this thesis of master I attempt to narrate the field experience in the rural black communities of the northeast of the state of Goiás, bringing interlocutions on raciality, stereotypes and community recognition. The research is based on recent events (since 1980) that made the group be characterized as a quilombo. I understand the process of identification as a series of discursive events that are influencing and creating new ways of operating the local ethnic identity. I see that the recent certification establishes collective articulations that have in one of the most spare elements, the concern of the interlocutors with community images. I highlight the dialogues that are associated with facing a series of stereotypes. Starting from the discontent raised by the inhabitants with whom I could talk, (who even challenged some of the more vulgar images of the quilombo) I deal with the relation between the imagination of alterity and the theme of identity representation. And the interest in the issue became more evident due to the constant local complaints about the history of discrimination based on the dark skin brand. Almost all the conversations have led one to believe that, with the process of recognition, there has also been a re-signification of materials linked to black ancestry: new understandings of the past of oppression, resistances to colonial slavery and the historically discrimination. This is an ethnographic account of the construction of subjects and social history that brings mythical, historical and intercultural elements, linked to self-identification, to present some of the layers of senses of the field experience lived in the ethnic borders of Kalunga communities.

Keywords: Kalunga, quilombos, raciality, recognition

LISTA DE PRANCHAS

Prancha I– Alguns dos interlocutores.....	16
Prancha II – Casa de diferentes núcleos Kalunga.....	25
Prancha III– Turismo no Engenho II.....	31
Prancha IV– Perfil racial em jornal de 1962.....	38
Prancha V– Propositura ao Conselho de Cultura do Estado de Goiás.....	63
Prancha VI– Representações das comunidades Kalunga em jornais.....	68

LISTA DE MAPAS

Mapas 1–Localização do Sítio Histórico Kalunga.....	19
Mapas 2–Mapa da Comunidade Kalunga.....	21
Mapas 3–Mapa do Estado de Goiás e Tocantins – Fatores de urbanização.....	44

SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ADCT – Ato das disposições constitucionais transitórias

AES – American Ethnological Society

AQK – Associação Quilombo Kalunga

FCP – Fundação Cultural Palmeres

IDAGO – Instituto de Desenvolvimento Agrário do Estado de Goiás

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MNU – Movimento Negro Unificado

UFG – Universidade Federal de Goiás

PPGAS – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	
1.1 Apresentação dos interlocutores.....	16
1.2 As comunidades negras rurais.....	18
1.3 Rápida caracterização das comunidades Kalunga.....	20
1.4 Uma proposta para a análise reconhecimento e das recentes identificações.....	24
1.5 Os marcos teórico-metodológicos que sustentam o trabalho.....	27
1.6 Apresentação da pesquisa.....	29
2. “EU SEI QUE SOU KALUNGA, NEGRA, PRETA” RECONHECIMENTO, ESTEREOTIPIAS E RACIALIDADE	
2.1 As primeiras impressões e a inserção em campo.....	31
2.2 O marco do reconhecimento.....	36
2.3 Estereotípias, racialidade e o <i>reconhecimento</i>	38
2.4 Recorrendo a história para refletir sobre estereótipos e racialidade.....	42
2.4.1 As narrativas locais.....	42
2.4.2 Alguns dados da historiografia institucional.....	44
2.5 Relações raciais e as representações da identidade Kalunga.....	47
2.5.1 O <i>antes</i>	47
2.5.2 O <i>depois</i>	49
3. REPRESENTAÇÃO NO RECONHECIMENTO KALUNGA PENSANDO NA QUESTÃO RACIAL	
3.1 As imagens associadas às populações quilombolas e Kalunga.....	51
3.2 Os quilombos e as representações raciais.....	52
3.2.1 As primeiras imagens dos quilombos.....	52
3.2.2 Movimento negro, quilombamento e negritude.....	54
3.2.3 A “ressemantização” e a etnicidade.....	56
3.2.3.1 A teoria da etnicidade e a identificação quilombola.....	57
3.2.3.2 Sobre a relação entre o étnico e o racial.....	58
3.2.3.3 Quando o racial fundamenta o étnico: as políticas negras britânicas...59	
3.2.3.4 Quando étnico não está centrado no racial: os quilombos brasileiros..60	
3.3 Representação nos anos de 1980 e 1990.....	62
3.3.1 Imaginação antropológica e o <i>reconhecimento</i>	63
3.3.2 Para além dos estereótipos raciais: os culturais.....	72

4. “POR CAUSA DE SER QUILOMBOLA NÃO PODE?!” REJEIÇÕES E APROPRIAÇÕES ESTEREOTÍPICAS	
4.1 Mais elementos para os debates sobre as interpelações identitárias.....	75
4.2 Raça, cultura e etnicidade: rejeições e apropriações.....	77
4.3 Pertencimento étnico-racial e as características fenotípicas.....	80
4.4 Conflitos e a negação da identidade.....	82
4.5 Outros matizes para pensar nas identificações: gênero, geração e classe.....	84
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92
7. ANEXOS.....	100

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação dos interlocutores

É por motivos metodológicos e de deferência que antes de qualquer explanação apresento o nome, a idade e a residência de algumas pessoas das comunidades Kalunga que colaboraram com a pesquisa. E para além dos que serão rapidamente mencionados, há outros que ajudaram com o trabalho, ao dispor da atenção, paciência e conhecimento, oferecendo até mesmo com alimentação, hospedagem e os confortos das próprias casas. A despeito da estima por os todos moradores que pude encontrar no campo etnográfico, cito tão somente aqueles que têm seus depoimentos expostos ao longo da dissertação. Além do necessário destaque as interlocuções, acredito que a listagem antecipada irá facilitar a leitura e a busca para saber quem disse o que.

Seguem os nomes:

. Catarina Paulina da Silva, 53 anos, da comunidade do Engenho II do município de Cavalcante.

. Sirilo dos Santos Rosa, 63 anos, da comunidade do Engenho II do município de Cavalcante.

. Elidiane dos Santos Rosa, mais conhecido como Veri, 35 anos, da comunidade do Engenho II do município de Cavalcante.

. Emiliano dos Santos Ferreira, 62 anos, da comunidade Vão de Almas do município de Cavalcante.

. Faustino dos Santos Rosa, 69 anos, da comunidade do Vão do Moleque, mas morador da comunidade de Vão de Almas do município de Cavalcante.

. Florentino Xavier da Silva, 70 anos, da comunidade Vão do Moleque do município de Cavalcante.

. Lúcio Pereira Damasceno, 85 anos, da comunidade de Curralinho do município de Monte Alegre.

. Moradora da comunidade do Vão do Moleque do município de Cavalcante, a qual pediu anonimato e será tratada no trabalho como Joaquina.

. Vilmar Souza Costa, 35 anos, atual presidente da Associação Quilombo Kalunga e morador de Cavalcante.

. Wanderléia dos Santos Rosa, 42 anos, da comunidade do Vão de Almas, hoje Secretária Municipal de Igualdade Racial e da Mulher do município de Cavalcante.

Prancha I – Alguns dos interlocutores



A. Fotografia de Sirilo dos Santos Rosa que está publicada em uma curta reportagem do “Portal de notícias UOL” sobre as práticas de resistência da população negra escravizada. Sirilo, importante liderança do núcleo o Engenho II que está localizado em Cavalcante foi um dos interlocutores que mais contribuíram para a pesquisa. Não apenas com os diálogos, mas com indicações de outras pessoas que poderiam ajudar com as questões que eu trazia. Foto: Valter Campanato/Agência Brasil, 2013.



B. Estão retratados dois moradores do núcleo do Currealinho situado em Monte Alegre de Goiás: Lúcio Pereira Damasceno e sua esposa Joana. Me receberam em sua casa durante alguns dias. Foto: encontrada no trabalho de Barbosa (2016). Não há informações sobre a autoria da imagem.

1.2 As comunidades negras rurais¹

Lamentavelmente, parte das referências eruditas e populares sobre os quilombos, que incluem alusões ao isolamento, à selvageria, à improdutividade e à desorganização, reificam os estereótipos historicamente conferidos ao grupo afrodescendente brasileiro. A questão que parece intimamente ligada à lógica racista de compreensão da alteridade, indica a utilização dos mesmos paradigmas classificatórios dos séculos XVIII e XIX, quando povos marcados pela origem africana e/ou a cor da pele escura são singularizados. Exatamente o que aconteceu e ainda segue acontecendo com as comunidades Kalunga, que são associadas às representações que criam sérios entraves discriminatórios.

É que mesmo existindo antigo esforço de reavaliação da imagem desqualificadora, pensando nas mobilizações sociais e nos trabalhos publicados que envolvem a temática, é na década de 1980 com as ações de movimentos sociais e de membros da academia que se avivam as propostas de análise do povo rural diferenciado pela ideia de raça/cor. Parece importante notabilizar o surgimento de uma nova tendência de investigações no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, porque foi devido as numerosas orientações do professor João Batista Borges Pereira que foram elaboradas algumas das primeiras pesquisas sobre os quilombos².

Doravante, eclodiriam os debates sobre a urgência da regulamentação territorial, não tardando para que os agora chamados “remanescentes de comunidades quilombolas” conquistassem a garantia constitucional da propriedade definitiva das terras ocupadas.

E com a inserção das coletividades nos quadros normativos do Estado Nacional, era necessário pensar na utilização de critérios para definição dos grupos quilombolas. Logo após a promulgação, os personagens mais retrógrados do campo político brasileiro, apontando para definições diretamente vinculadas a velha criminalização comunitária, retomavam as classificações com caráter impositivo e de subalternização.

¹ As primeiras pesquisas que apontavam para os povos que posteriormente seriam designados quilombolas eram conhecidas no meio acadêmico como os estudos das populações negras em condições de vida rural. Como afirma Eliane Cantarino O'Dwyer (2008) é sobretudo a partir da Constituição Brasileira de 1988 que o nome quilombo, antes usado quase somente em sentido histórico e para aludir à entidades do passado, adquire significado abrangente e passa a tratar de um sujeito de direito presente na contemporaneidade. Não obstante a existência das controvérsias sobre a melhor maneira de nomear os atuais agrupamentos, que são tecnicamente qualificadas no meio jurídico de “remanescentes das comunidades dos quilombos” e nos estudos antropológicos mais comumente denominados de “comunidades negras rurais e urbanas”, uso tanto os nomes antropológicos e jurídicos, como o próprio termo quilombo, temporalizado ou não, que é bastante usado pelos moradores das comunidades goianas.

² As pesquisas estavam inseridas nos “estudos de populações negras em condição de vida rural no Brasil” e podem ser destacados os trabalhos de Baiocchi (1981), Bandeira Freire (1986) e Quieroz (1986).

Contudo, antropólogos e a própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tomaram posição e ajudaram a pensar nos processos burocráticos da identificação legal. Com apoio de pesquisas historiográficas que traziam a pluralidade dos quilombamentos, uma das principais estratégias estava em utilizar as concepções da “nova etnicidade”³ para abandonar as perspectivas de “classificação padrão” e as “definições de tipo ideal”. Para compreender as especificidades sociais de cada uma das comunidades negras rurais, a abordagem teórica baseada nos contrastes entre os grupos e a sociedade envolvente, procurava levantar as distinções relevantes para os próprios moradores.

A partir da teoria, os fatores étnicos comumente associados aos povos tradicionais, que envolviam os signos da “ancestralidade”, dos “costumes” e do “vínculo territorial”, poderiam abranger quaisquer outras marcas pontuadas pelos membros da coletividade. Na verdade, mais importante do que poder vislumbrar os fatores da diferenciação social, era a própria enunciação da diferença local.

A título de exemplificação antecipadora das características do grupo interlocutor, destaco à organização social típica, o parentesco, as tradições, as discriminações sofridas, as maneiras de lidar com a natureza e aos cuidados para com os corpos físico e espiritual. Os elementos pareciam conferir sentido de pertencimento social as populações Kalunga, porque com frequência escutava as orgulhosas alusões ao uso compartilhado da terra, à conduta pacífica de resolução de conflitos, ao fato de serem todos da mesma família, à importância de atividades econômicas condizentes com o respeito ao meio ambiente, às festividades, ao trabalho desempenhado por raizeiras, rezadeiras, etc.

E não foi por acaso que comecei abordando as imagens dos séculos XVIII e XIX, porque os efeitos da estigmatização também vão articular a diferença interétnica Kalunga. Entre os muitos fatores da distinção que eram anunciados pelos próprios interlocutores, pontuo os traços fenotípicos conferidos aos povos afrodescendentes e o preconceito racial. Ademais, vem sendo levantados alguns estereótipos ligados à condição de quilombola, a exemplo de um suposto isolamento socioespacial e de uma grande estabilidade cultural. Com efeito, para balizar boa parte das argumentações que serão expostas na dissertação, penso no enfrentamento ao racismo e a outras representações malquistas pelos moradores, como notáveis componentes étnicos, que contemporaneamente, com o reconhecimento, vem recebendo novos sentidos justificadores de uma análise mais detalhada.

³ No segundo capítulo levanto como referências teóricas os trabalhos de Barth (1969) e Eriksen (1993).

1.3 Rápida caracterização das comunidades Kalunga

Buscando oferecer um panorama mais abrangente das comunidades Kalunga, venho realizar uma rápida descrição das características históricas, geográficas e étnicas, tendo referência principal no “Relatório de Identificação e Reconhecimento Territorial” elaborado a partir de pesquisa coordenada pela antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer. O trabalho que versa sobre o maior quilombo do Brasil, em área territorial e população, foi feito a pedido da Fundação Cultural Palmares (FCP) e está no Diário Oficial da União, publicação número 146 de 01 de agosto do ano de 1997.

De acordo com o relatório, o começo da ocupação quilombola data do século XVII e tem origem nas fugas de escravos que ocorriam com a abertura dos caminhos do norte pelas excursões jesuítas de desbravamento que partiam da cidade de Belém do Pará. E a formação dos agrupamentos negros parece estar ainda mais ligada ao século XVIII e as contínuas escapadas das minas próximas aos afluentes dos rios Paranã e Tocantins, em região correspondente a extensa área da Capitania de Goiás que incluía as localidades de São João da Palma, Conceição, Natividade, Flores, Arraiais, São Felix e Cavalcante. Com efeito, poderia ser considerado um fenômeno de resistência étnica contra escravidão que conformava diferenças culturais que estavam em oposição à sociedade escravista.

Mapa 1 – Localização do Sítio Histórico Kalunga



Desde os primeiros anos da década de 1980, data do início das pesquisas na região, a área das comunidades quilombolas goianas vem sendo consideradas cada vez maiores. É que os trabalhos antropológicos que foram principiados no entorno do município de Monte Alegre de Goiás, se expandiram para Teresina, até chegar a cidade de Cavalcante. A título de exemplificação, o “Relatório Técnico Científico” publicado no ano de 1990 em que já constavam os três municípios goianos, divulgava uma área de 202 mil hectares. Já no ano de 1996, o Instituto de Desenvolvimento Agrário do Estado de Goiás (IDAGO), definiu um território muito maior, equivalente a 237 mil hectares (BAIOCCHI, 2011). Os atuais dados da FCP falam em 258 mil e a Associação Quilombo Kalunga (AQK), conforme escutei de moradores, informação que consta no endereço eletrônico do grupo, vem reivindicando aproximadamente 272 mil hectares⁴.

Seguindo a mesma FCP, a estimativa populacional aponta para 6 mil pessoas, algo próximo ao número do “Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome”, que no “Cadastro Único” de 2015, dispõe que Cavalcante, Monte Alegre e Teresina, contavam com 1.746 famílias quilombolas cadastradas a partir de critério autoafirmativo. E não obstante as estatísticas, pude ouvir de lideranças locais, a exemplo de Wanderléia, que a soma passa de duas mil. A diferença é explicada pela grande dificuldade de acesso, pelos comuns deslocamentos temporários motivados pela procura de trabalho informal e mesmo pelo fato de alguns indivíduos não se afirmarem quilombolas.

Ao longo do grande território estão espalhados os diversos núcleos populacionais, nas grandes regiões chamadas de Vãos de Almas, Vão do Moleque e Vão da Contenda que possuem as povoações conhecidas pelos nomes de Curralinho, Engenho II, Tinguisal, Saco Grande, Curriola, Sucuri, Boa Vista, Vargem Capela, Ribeirão dos Bois e outros. Segundo a AQK o agrupamento está estruturado em 20 comunidades e 42 localidades, que como pude notar, constituem um importante marco para identificação dos moradores, já que costumam apresentar a si mesmos pontuando o lugar de vida ou de nascimento.

E vale dizer que os povos da Serra Geral do Planalto Central, do Vão do Paranã, não são homogêneos e apresentam as especificidades étnicas que os distinguem entre si. De qualquer maneira, algumas características parecem envolver todos os agrupamentos e o relatório trata da organização espacial com as habitações esparsamente distribuídas, da ancestralidade negra e da unidade social, econômica, territorial das famílias extensas.

⁴ Informação aparece em: <http://quilombokalunga.org.br/povo-kalunga/>. Acesso realizado em 05/02/2016.

Também são assinalados a presença de elementos culturais africanos, indígenas e as particularidades das relações comunitárias com o espaço geográfico conquistado. Inclusive colocado em evidência as narrativas que falam das práticas em terras comunais e das territorialidades específicas que eram constituídas por meio de atividades coletivas que aconteciam tanto nos locais de moradia, como nos terrenos de cultura.

Veri me falou das práticas, quando apontando para um arrozal ao pé de uma serra, explicou que o trecho de terra escolhido por seu parente para as plantações daquele ano, era uma das muitas áreas férteis que qualquer pessoa da comunidade poderia utilizar. Disse que após a seleção do lugar, era fazer o de sempre, que começava com o roçamento, passava pela queima fertilizadora, a retirada do capim, a semeadura, até chegar a colheita. Em seguida mostrou uma exuberante vegetação próxima de onde aconteciam os cultivos, dizendo ser o caso de recente plantio, que graças ao procedimento da “roça de toco”⁵, contava com algumas das mesmas árvores que logo formariam a nova vegetação nativa.

E retomando as informações do documento de identificação e reconhecimento, também foram pontuadas algumas outras atividades relacionadas a produção comunitária. Coloco em destaque as ações de caça, pesca e coleta, nos rios, nas matas, morros e serras, onde podiam ser buscados e retirados os mais diversos elementos de uso tradicional que costumam ser apropriados a partir de um manejo sustentável dos recursos naturais.

Em relação ao porque do nome Kalunga, as informações que constam no relatório, que são semelhantes as que escutei dos moradores e aparecem na maioria das pesquisas, indicam que a denominação era atribuída a um riacho e a uma conhecida planta da região. Os dados ainda convergem em não explicar a razão do topônimo se consolidar como etnônimo que no contexto intersocietário regional servia para desqualificar a população negra. Segundo os relatos, as alcunhas de “calunga” e “calungueiro” tinham sentido pejorativo e só em época recente deixou de ser ofensiva.

Outros dados serão expostos e antes de terminar a apresentação, cabe pontuar que os Kalunga são notáveis por processarem uma antiga demanda identitária e territorial, que teve início da década de 1980 com a aprovação de legislações de âmbito estadual. O fenômeno que aconteceu antes mesmo da promulgação das normas constitucionais que garantem direitos aos povos quilombolas será explicado mais adiante.

⁵ A roça de toco consiste em retirar a mata deixando pedaços dos troncos para que um dia volte a crescer. Após curtos períodos de cultivo, seguem para outros espaços, permitindo que a vegetação nativa retorne.

1.4 Uma proposta para a análise do reconhecimento e das recentes identificações

Publicações acadêmicas sobre as comunidades negras rurais do nordeste goiano, referências na mídia, o envolvimento do poder público e os depoimentos de moradores, mostram que os Kalunga só seriam amplamente conhecidos como um povo quilombola nos anos de 1980. A visibilização influenciada por trabalhos antropológicos na região, lograria solidez com a promulgação de normas estaduais garantindo a posse territorial e com a certificação necessária ao cumprimento da lei constitucional de 1988⁶.

Desde então, a identidade do povo Kalunga tem sido discursivamente construída por cientistas sociais, pesquisadores de diversas outras áreas e meios de comunicação, a partir de tendência que vincula o grupo ao “tradicional”, ao “autêntico” e ao “coletivo”. E sobre as reações locais para com as imagens dos agrupamentos e de sua população, não obstante a uma pluralidade de condutas, poderia colocar em destaque as polarizadas: enquanto alguns dos interlocutores demonstraram aborrecimento ao serem apresentados como mais puros, mais voltados ao passado e mais homogêneos do que veem a si mesmos, outros pareciam fazer uso das essencializações⁷.

Fato é que a identificação e o reconhecimento das comunidades Kalunga parece ter sido fundamental para a intensificação de um complexo jogo representacional que tem como um dos elementos proeminentes a preocupação e o engajamento de moradores com as alegorias que historicamente serviram tão somente para a desqualificação do grupo. Como já foi pontuado por alguns pesquisadores que passaram pela mesma região, notadamente em época anterior aos anos de 1980, os termos “calunga” e “calungueiro” afrontavam a população dos vãos e serras do Paranã⁸.

Ao longo de todo o trabalho da dissertação procuro destacar as interlocuções que revelam como os recentes acontecimentos de classificação do grupo como um quilombo vêm oportunizando expressivas mudanças nas formas de compreensão das identidades e representações coletivas e individuais.

⁶ Ao longo do trabalho, notadamente no segundo capítulo sobre representação e reconhecimento Kalunga, serão apresentados mais detalhes da conquista das garantias legais. Por hora, vale trazer as referências às leis estaduais 9.904 e 11.409 que foram promulgadas em 10 de dezembro de 1985 e 21 de janeiro de 1991. Também ao artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988. Ainda à aprovação do “Relatório de identificação e reconhecimento territorial” já mencionado na pesquisa, em ato da Fundação Cultural Palmares no ano de 1998.

⁷ O essencialismo pode ser explicado pelo trabalho de Spivak (1988), que vai criticar as explicações de alteridade que falam de subjetividades originárias, de modos de vidas estáticos e de identidades totalizantes.

⁸ A constatação aparece ao menos nos trabalhos de Amorim (2002), Jatobá (2002) e Marinho (2008, 2013). As autoras afirmam que o nome “calungueiro” não era aceito pelos moradores da atual região quilombola.

Durante a realização do trabalho de campo que envolveu o período de 44 dias, divididos em três estadas de uma semana para as duas primeiras e um mês para a última, pude perceber a importância conferida ao fato de serem vistos como um povo quilombola. E mesmo que no começo do estudo estivesse centrado em uma outra proposta de análise, quando visitei os três municípios adjacentes às comunidades negras do nordeste goiano e os próprios núcleos das regiões do Currálinho, a 30 km da cidade de Monte Alegre, também do Engenho II e Vão do Moleque, as distâncias de 25 e 150 km de Cavalcante, era manifesto que tanto as populações do entorno, quanto os interlocutores Kalunga, consideravam a certificação como um marco.

Apesar do necessário destaque para a conquista das garantias legais específicas, irei argumentar que o processo de reconhecimento entendido como uma categoria local inclui não somente a confirmação da identidade étnica por órgãos do Estado Nacional, mas um conjunto de acontecimentos, que construindo as metáforas do aquilombamento, culminam com novas posturas em relação a certos estereótipos.

E junto da influência das muitas classificações externas ao agrupamento Kalunga, que em teoria buscavam garantir legitimidade para um tratamento diferenciado do Estado, também pareceu notável os esforços de alguns moradores ativamente comprometidos em construir caracterizações que fogem de alegorias com pungentes cargas estereotípicas. Vislumbrei a existência de um controle sobre a dispersão de representações indesejadas, que está ligado não apenas às imagens comunitárias abrangentes, como as da vida íntima. Levando em consideração as interlocuções edificadas no campo de trabalho etnográfico, entendi que os processos locais de compreensão e de reelaboração das representações incluem leituras do histórico de marginalização e resistência ligados a questão racial, além do enfrentamento de imagens que vem sendo conferidas aos povos remanescentes.

É a partir das reflexões rapidamente expostas que vou assumir posicionamento de contar a experiência de campo com alguns dos moradores das comunidades goianas. Enfoco o contexto etnográfico de fronteira, bem marcado por articulações interétnicas, para trazer vislumbres que dizem respeito ao acionamento de identidades coletivas. Assim, destaco as significações político-afetivas que vem sendo conferidas ao processo, já que o reconhecimento parece criar fraturas para novos entendimentos e práticas sobre algumas das identificações locais: seja a de pessoa Kalunga, quilombola ou negra. E seguindo Paul Ricoeur (1994), procuro enfatizar os diálogos com os moradores, pois vejo que os sujeitos constroem a si mesmos ao narrar a própria história.

Prancha II – Casa de diferentes núcleos Kalunga



A. Casa do núcleo do Engenho II localizada bem próximo a área de recepção dos visitantes. Diferentemente de outras localidades Kalunga, parte das casas construídas já são de alvenaria e contam com energia elétrica e água encanada. Foto: Pedro Nunes Britto Moreira, Engenho II, Cavalcante, Go, 2016.



B. Residência de Joana e Lúcio Pereira Damasceno que está localizada na área do Currálinho é construída com os materiais utilizados em grande parte das casas nas comunidades Kalunga. As paredes são feitas com tijolos de adobe, o telhado com palhas e o piso é de chão batido. No prédio à direita ficava a cozinha e uma sala que servia de dispensa. À esquerda os quartos. Foto: Pedro Nunes Britto Moreira, Currálinho, Monte Alegre de Goiás, GO, 2015.

1.5 Os marcos teórico-metodológicos que sustentam o trabalho

Para uma melhor compreensão das argumentações que serão expostas no trabalho é imprescindível antecipar informações a respeito das referências teóricas-metodológicas que vão orientar e sustentar as análises desenvolvidas nos três capítulos da dissertação. De toda forma, vale ressaltar que muitos outros conceitos serão utilizados na pesquisa e por hora apresento apenas aqueles relacionados à identidade, estereotipia e racialidade. Acredito que as referidas categorias vão exigir um cuidado analítico pormenorizado, porque fundamentam boa parte das reflexões sobre a experiência de campo.

Como destacado, a condição de remanescentes das comunidades de quilombos vem sendo analiticamente interpretada a partir de concepções vinculadas à etnicidade. E buscando entender a questão, começo recorrendo a um trabalho em que O'Dwyer (2011) afirma que a teoria está associada ao processo político no qual ações de reconhecimento são orientadas por um conjunto de signos carregados de metáforas, inclusive raciais, que referenciam os estereótipos coletivos utilizados para a reivindicação de direitos. Apesar de considerar o étnico como ponto de partida para refletir sobre as comunidades (conteúdo que será alvo de análise pormenorizada no segundo capítulo da dissertação), suponho a necessidade de trazer outras bases teóricas que ajudem a compreender os recentes processos de construção e afirmação da diferença.

Com efeito, também aponto para as asserções de Stuart Hall (2006, 2009, 2010) que atrelam a interpretação da identidade às práticas representacionais da alteridade, porque não seria adequado tratar de estereótipos e racialidade descartando as formas de imaginação da alteridade e menos ainda entender o reconhecimento ignorando o poder de determinados enunciados. É que Hall explica que a representação é atividade arbitrária de significação, já que são as produções discursivas formatadoras de efeitos de verdade, que com tácitas e explícitas repercussões políticas, influenciam os processos identitários. Assim, elucida que o discurso firma posições de sujeito passíveis de serem demandadas e que o ato da identificação é ativa ou passivamente interpelar metáforas sociais criadas, como a de Kalunga, quilombola, negro e camponês⁹.

⁹ Norman Fairclough (2001) afirma que o discurso é amplamente usado nas teorias e nas análises sociais, fazendo referência aos modos de estruturação e produção de conhecimentos nas mais diferentes áreas. Também lembra que o discurso se manifesta nos modos de uso da linguagem e outras formas simbólicas, não somente representando e refletindo entidades e relações sociais, como as construindo e as constituindo. O autor ainda diz que o discurso pode conformar entidades-chave, como a “medicina” e a “doença mental”, que posicionam pessoas de diferentes maneiras, a exemplo de “médicos”, “pacientes” ou “enfermos”. No trabalho, vejo o quilombo como entidade e os quilombolas como sujeitos historicamente posicionados.

Para evitar equívocos interpretativos parece relevante marcar o aporte teórico de Judith Butler (2000) que defende que o deslocamento e descentramento da ideia de sujeito não implica em ignorar os processos de agenciamentos das coletividades quilombolas. De fato, é um enfoque nas circunstâncias de emergência e operação das subjetividades que configuram uma espécie de exercício de reflexão sobre as condições de possibilidades que podem ser simbolizados a partir de uma infinidade de perspectivas individuais, já que a identidade não é fixa e tampouco singular.

Pensando nas relações de poder, vale pontuar que a imposição de estereótipos constitui um sistema de dominação simbólica que legitima a subalternização de grupos. Segundo Bhabha (2007) a estereotipia é uma estratégia discursiva que nega a alteridade e impede a agência do outro ao trazer histórias que antecipam o conhecimento do sujeito.

E suponho que a compreensão da racialidade também está ligada ao discursivo, porque como argumenta Hall (2006, 2009, 2010), o processo linguístico nunca é neutro e sendo uma permanente negociação dos significados que são atrelados aos significantes, no ininterrupto processo de atribuição de características aos grandes grupos populacionais, existem aqueles historicamente desqualificados: como os quilombolas e o povo negro. É que a prática de representar pode criar rígidas fronteiras para imaginação do outro, não apenas marcando, como naturalizando as diferenças presumidas.

Lembro de Luis Felipe Hirano (2013), que recorre a Bhabha (1998) e Dyer (1997), para explicar que a crítica a estereotipia não deveria estar baseada na ideia de que pode haver um porto seguro de identificação entre espectadores negros e a sua representação, já que o problema é mais complexo e está associado as desigualdades dos significados, se por exemplo compararmos aos atribuídos as pessoas brancas¹⁰.

Assim, a racialização será entendida a partir de Antônio Sergio Guimarães (2008) que afirma serem os casos de imposição de traços essenciais a grupos subalternizados que são classificados com fundamento na origem, fenotipia, costumes, qualidades morais ou ao modo naturalizado de se fazer as coisas. E os entraves discriminatórios orientados pela cor remetem à ideia de raça quando envolvem a representação de uma alteridade que com uma relativa rigidez vai alocar grupos em uma posição social típica.

¹⁰ A branquitude coloniza definições estereotípicas de todas as categorias e diferente das pessoas negras, as brancas são historicamente imaginadas em termos de gênero, habilidade, nação, classe e sexualidade como indivíduos diversos, complexos e em mutação. Para discussão teórica consistente ver Hirano (2013).

E acredito ser importante explicar as intenções no uso de conteúdos analíticos que historicamente vem produzindo retratos simplistas de “populações subalternizadas”. É que a finalidade de utilizar as categorias da “identidade”, “raça” e “representação”, está justamente em falar das situações em que os próprios moradores vêm confrontando as imagens indesejadas. Com efeito, o contexto do reconhecimento vai ser destacado, porque o fenômeno passa a ser entendido como um evento discursivo que vem criando as condições de possibilidade para algumas das novas interpelações identitárias que puderam ser vislumbradas durante a experiência de campo.

Mesmo diante da necessidade de alguns outros elementos para fundamentação, creio que os marcos teórico-metodológicos levantados são suficientemente abrangentes para orientar as primeiras incursões reflexivas desenvolvidas na dissertação de mestrado. Suponho que a abordagem ajude a pensar no constante enfrentamento estereotípico e no processo de reelaboração das imagens comunitárias vislumbradas nas narrativas locais.

1.6 Apresentação da pesquisa

No primeiro capítulo, começo apresentando informações da experiência de campo que ajudam a entender o processo de delimitação temática que guia toda a investigação. Depois, trato o fenômeno do reconhecimento das comunidades negras do nordeste goiano como um conjunto de circunstâncias articuladoras de novas maneiras de compreender representações e as identidades individuais e coletivas dos moradores do sítio Kalunga. Procuro mostrar que o procedimento burocrático da certificação da identidade quilombola está inundado de significações bastante específicas aos membros comunitários.

É que no momento em que ser quilombola trouxe a possibilidade dos direitos, sobretudo a valorização da identidade e da cultura nos contextos regional e nacional, eclodiram questões que envolvem não só reconhecimento, como o autoreconhecimento. Então, desenvolvo alguns curtos esboços sobre a conformação dos novos entendimentos que tangenciam elementos ligados às práticas racistas e aos enfrentamentos estereotípicos que marcam a história de vida das pessoas com quem pude conversar.

Na segunda parte, volto as análises para uma série de escritos e documentações que ajudam a entender as discursividades formatadoras das condições de possibilidade que estimulam as reflexões sobre as representações comunitárias antigas e mais recentes. Ou seja, desenvolvo uma investigação do processo histórico da identificação do grupo, pensando na relação entre o racial, o étnico e algumas das estereotípias conformadas.

Avaliando as imagens que são interpeladas pelos membros dos agrupamentos goianos, levanto quadros discursivos ligados à construção da alteridade dos povos quilombolas, pontuo a influência de um dos mais relevantes trabalhos antropológicos sobre os Kalunga e abordo as articulações de negociação dos direitos específicos conquistados pelo grupo, para trazer algumas imagens que seguem incomodando os moradores.

Percebendo a influência de Baiocchi no meio acadêmico, legislativo e comunitário, ressalto o engajamento da antropóloga em um recorte temporal dos anos de 1980 e 1990. Então, vou refletir sobre a construção das “alegorias etnográficas” (CLIFFORD, 2011) que ajudaram na negociação das garantias jurídicas que foram conferidas à população.

E no terceiro e último capítulo da dissertação retomo as experiências de campo para tratar dos diálogos que remetem à relação dos membros com algumas representações que foram levantados no primeiro e especialmente no segundo capítulo da dissertação. Tento desenvolver uma curta exposição a respeito da pluralidade dos posicionamentos, esboçando parte do grande mosaico de enfrentamentos e apropriações estereotípicas. Se inicialmente apresento interlocuções que estão mais ligadas à discriminação racial e à afirmação da diferença (remetendo à condição de pessoa Kalunga, quilombola e negra), na parte final enfoco diálogos que explicitam diferentes maneiras de entender as imagens historicamente conferidas a população negra e quilombola da região.

Na verdade, vou utilizar das reflexões elaboradas por Manuel Lima Filho (2015) para pensar em como a estereotipia é apropriada por meio de modulações interculturais. Ou seja, além de trazer os contextos em que os moradores rejeitam certas representações, destacar a relação com o processo interétnico do reconhecimento ao pontuar conjunturas em que parece existir uso conveniente das imagens mais simplistas;

“EU SEI QUE SOU KALUNGA, NEGRA, PRETA”: RECONHECIMENTO, ESTEREOTIPIAS E RACIALIDADE

Pra mim tem importância o Kalunga ter sido reconhecido e ajudou na questão do preconceito. Que agora tem menos preconceito, nem que seja assim, que às vezes tem por dentro, mas por fora já não tem mais. Por exemplo, alguém tem preconceito da cor, mas não fala. Às vezes fala que gosta de negro só pra falar. Por exemplo, eu não gosto de gente branca, mas eu não vou falar que eu não gosto de gente branca. Então tem racismo, mas invés de falar que não, fala que gosta. [...] Eu sei que sou Kalunga, negra, preta. Que antes eu tinha preconceito por causa do racismo; que alguém falava que eu negra, que eu era isso, que eu era feia, eu era aquilo. E então eu vivia chateada! Mas, de uns anos pra cá, eu tenho orgulho de ter essa cor. Não abaixo mais minha cabeça, igual abaixava antes. Em vez de abaixar, eu arribo a cabeça. [...] Como diz, não ganho nada não, mas às vezes eu ganho sim, né?! Porque hoje eu sei que Kalunga é gente igual os outros, e a diferença é só de cor. Então eu não abaixo mais minha cabeça. Claro que eu abaixei porque eu era discriminada e por causa do preconceito, mas hoje eu sinto forte por ser Kalunga [...].

2.1 As primeiras impressões e a inserção em campo

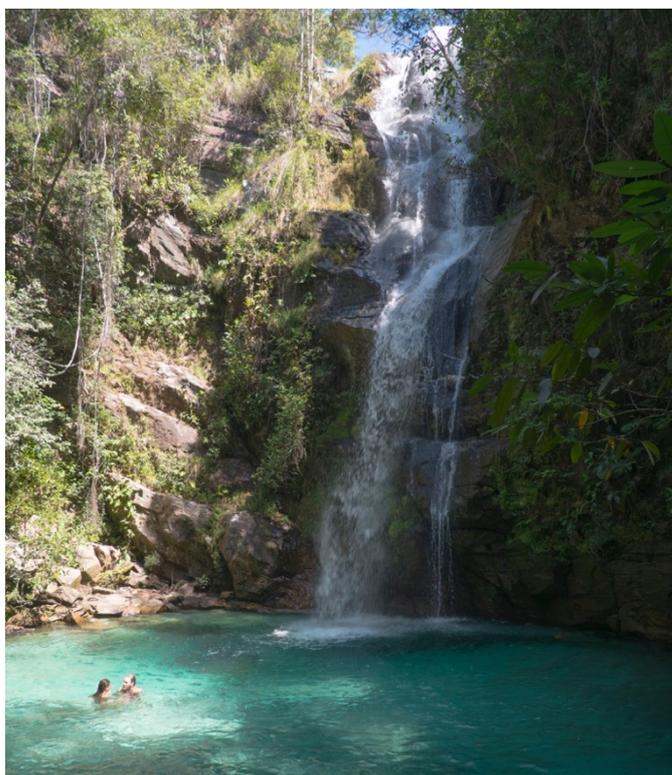
O meu primeiro contato com os interlocutores ocorreu com uma visita turística a algumas cachoeiras que estão situadas dentro da área territorial das comunidades Kalunga. Estava no final de outubro de 2013, quando perto do fim da minha graduação em Direito, pude conhecer a região da Chapada dos Veadeiros e dialogar com pessoas do Engenho II, um dos maiores núcleos quilombolas da cidade de Cavalcante. Fiquei especialmente atento a uma conversa em que turistas visitantes interpelavam um velho senhor da comunidade com questões sobre a identidade e do modo de vida quilombola. Apesar de muito educado, era visível e até compreensível o descontentamento do morador com as diversas perguntas que partiam de imagens repletas de estereótipos negativo que produziam nítida exotização¹¹. O problema da representação será melhor exposto ao longo dos três capítulos da dissertação e por hora apresento apenas um curto relato obtido já durante a fase de pesquisa de campo, porque a fala de Joaquina do Vão do Moleque parece iluminar a questão:

¹¹ Peirano (1999) fala da exotização como uma tendência de caracterização em que o “outro” é distanciado, o que não é entendido como questão de verdade histórica ou de realidade autêntica no sentido weberiano, senão de criação de um tipo representacional ideal. Explica que se todo exotismo é uma forma de diferença, nem toda diferença pode ser interpretada como sendo exótica, porque o exotismo vai dispensar contrastes.

Prancha III – Turismo no Engenho II



A. Cartaz localizado na área de recepção dos turistas. Nele constam informações sobre os atrativos naturais e culturais do “Sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga”. Próximo a mesma área estão alguns outros cartazes que tratam da história, cultura e modo de vida típico nas comunidades. Fotografia: Pedro Nunes Britto Moreira, Engenho II, Cavalcante, GO, 2016.



B. Fotografia da cachoeira Santa Bárbara situada na área comunitária do Engenho II. Um casal de viajantes paulistas desfrutava de um dos principais atrativos da região da Chapada dos Veadeiros. Fotografia: Pedro Nunes Britto Moreira, Cachoeira Santa Bárbara, Engenho II, Cavalcante, GO, 2016.

Às vezes tem pessoa que mora fora e vem perguntando como é o Kalunga e como é o quilombola. São as comunidades, certo? Que tem a ver com as histórias da escravidão, dos negro. [...] Mas, olha só. Uma vez chegou uma senhora perguntando como é o quilombola. Eu falei: uma pessoa igual você, só que tem costumes diferentes e não tem a mesma cultura e os mesmos conhecimentos, mas é a mesma pessoa. Agora, porque é Kalunga, acha que não é gente. [...] Não é bem assim. Não tem certo costume, mas é gente igual. Se tem atraso é por causa da condição difícil. [...] Eu fui numa reunião lá em Goiânia e tinha um professor; não me lembro o nome dele. Depois até eu pedi desculpa pra ele e ele pediu pra mim também. Ele tava falando da comunidade, dos filhos Kalunga e deu o exemplo das moças que quando sai daqui da comunidade, vai pra cidade. Tava dizendo que depois que toma Coca-Cola, passa batom e usa calça jeans não quer voltar pro Kalunga. Eu falei: meu amigo, pois vou dizer uma verdade pra você: minha filha é Kalunga, saiu da comunidade e foi estudar fora, mas quando ela foi pra cidade ela já usava batom, calça jeans e tomava Coca-Cola.

Assim como Joaquina, o senhor com quem pude dialogar em meu primeiro contato, manifestou não apenas um incomodo com algumas das representações mais simplórias, como fez questão de contrapô-las ao apresentar seu ponto de vista sobre as alegorias que também apontavam para um suposto *atraso* no modo de vida da comunidade Kalunga¹².

Fato é que a percepção do descontentamento para com imagens desqualificadoras, bem como os vislumbres a respeito do empenho de alguns indivíduos na reelaboração da representação da comunidade e também de si mesmos foram de grande importância, porque culminaram na escrita do projeto de pesquisa que daria origem ao presente trabalho. Foi assim que aproveitei da interlocução, da leitura de textos da área das Ciências Sociais, também de um antigo interesse por imagens fotográficas, para então no final ano de 2015, submeter ao processo seletivo do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFG, um estudo que envolvia a coleta de fotografias comunitárias e o tema da autorepresentação.

A pesquisa partia da hipótese de que a publicização de casuais relatos de moradores comentando fotos que retratavam as comunidades, as populações e as práticas cotidianas, poderiam acrescentar novas perspectivas para o conhecimento da coletividade quilombola que fossem mais interessantes aos próprios membros comunitários.

¹² Jatobá (2002, p.82) fala da resistência de moradores comunitários para com discursos essencializantes, ainda afirmando que história do contato Kalunga com a sociedade envolvente seria pontualmente marcada “[...] pela frustração quanto a maneira como foram representados em alguns fóruns”.

Foi depois de alguns meses que iniciei o trabalho de campo como aluno de mestrado: em meados de setembro de 2015 pude retornar à comunidade do Engenho II de Cavalcante e durante a mesma viagem tive a oportunidade de conhecer localidades do Currallinho, núcleo quilombola Kalunga que está no entorno do município de Monte Alegre de Goiás. Procurava por novos moradores com o principal objetivo de negociar a permissão para a realização da pesquisa e após oito dias de ótimas interlocuções cheguei a conclusão de que deveria concentrar os esforços de investigação nas áreas próximas de Cavalcante, já que ali havia encontrado maior facilidade de acesso a materiais fotográficos.

Como ainda estava cursando as disciplinas que eram obrigatórias ao mestrado, programei a volta à comunidade apenas para o fim do ano de 2015. No período distante, focalizei os estudos na leitura de materiais sobre a fotografia, identidade e representação, imaginando o prosseguimento das conversas.

Devido a uma paralisação dos servidores, professores e alunos da universidade, o período de aulas foi bastante estendido e prosseguiu até o final do mês março de 2016. Com as disciplinas, a visita subsequente foi realizada em poucos dias de dezembro 2015 e na ocasião uma das lideranças comunitárias permitiu meu acesso a algumas fotografias que compunham um extenso acervo pessoal. Concordamos em iniciar os procedimentos de digitalização e classificação de todo material impresso por volta de abril do ano seguinte, mas no momento em que retornei com computador, scanner e tempo para a realização, o ambiente já não parecia tão bom para o estudo inicialmente proposto.

Recebi informações de que havia ocorrido problemas com projetos culturais que faziam mau uso das imagens comunitárias e desviei do meu planejamento inicial quando ouvi de moradores que não era um bom momento para trabalhar com imagens fotográficas. Diante da situação imprevista, resolvi adiar a parte do cronograma originalmente proposto e pude concentrar os esforços de investigação em algumas conversas prolongadas com os interlocutores conhecidos que possuíam uma maior disponibilidade de tempo. Assim, me aproximei dos moradores mais velhos e pude escutar diversos relatos sobre as mudanças mais recentes que envolviam as comunidades e sua população¹³.

¹³ Compreendo que reformulações da temática de pesquisa são absolutamente comuns ao trabalho etnográfico. Malinowski (1978) já falava dos “imponderáveis do campo”. Por sua vez, Evans-Pritchard (1978, p. 300), foi pontual ao discorrer sobre a influência das interlocuções de campo ao dizer: “eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles”. Ou seja, é absolutamente comum a reavaliação das propostas de estudo durante a realização da pesquisa.

Infelizmente os dilemas com as imagens fotográficas permaneceram sem resolução, porque entendi que a sensível problemática não poderia ser resolvida em um curto prazo. Especialmente por motivos de falta de tempo, também de escassez de recursos financeiros, que dificultariam a realização de um trabalho de campo consideravelmente mais extenso, presumi recusa a temática e continuei focado nas interlocuções já estabelecidas.

Durante a fase de negociações fixei minha estadia no município de Cavalcante e aproveitei para conhecer moradores das comunidades Kalunga que estavam de passagem pelo centro mais urbanizado: fosse por motivo de compra de produtos industrializados, resolução de problemas burocráticos junto às instituições bancárias ou órgãos públicos, recebimento de aposentadoria, realização de visitas a parentes, atendimento médico, etc. Percebi que a estratégia de ficar na cidade, forçada pelas incertezas em relação às imagens, tornou-se bastante interessante, porque durante os períodos em que fiquei hospedado nas casas de algumas famílias quilombolas situadas nas próprias áreas comunitárias rurais, concentrava quase todo o tempo conversando apenas com as pessoas que me recebiam.

Como descrito na introdução, o arranjo das habitações nas comunidades Kalunga é marcada por grande dispersão, de maneira que as distâncias relativamente extensas, somado ao desconhecimento dos caminhos que levavam a cada uma das residências, constituía um difícil obstáculo para um trânsito dinâmico entre diferentes casas. Por isso, considerei permanecer na cidade e utilizar do espaço urbanizado para prosseguir com os múltiplos diálogos que tive oportunidade de começar. Se inicialmente encontrava com os interlocutores que estavam de passagem por mera eventualidade, não demorou muito para que algumas das comunicações ficassem mais estáveis. Em Cavalcante, pude conversar com moradores dos maiores núcleos quilombolas situados no entorno da perímetro municipal, não obstante de ter visitado apenas duas grandes regiões¹⁴.

Ao analisar os dados, entendi que a cidade como o local privilegiado dos diálogos, pensando o centro urbano como fronteira na qual relações interétnicas são patentes, corroborou para que as conversas tivessem o tema do contato recorrentemente tangenciado. Ainda suponho que o contexto geográfico no qual as interlocuções foram realizadas vão explicar o porquê de muitas conversas trazerem não apenas as imagens malquistas, como destacados certos elementos de marcação da diferença Kalunga.

¹⁴ Conforme apresento na introdução, na cidade de Cavalcante visitei áreas do Engenho II e Vão do Moleque. No primeiro, estive em pelo menos dez ocasiões. No segundo, realizei apenas uma rápida visita de dois dias. A terceira grande área territorial que não visitei, mas que pude conversar com moradores é o Vão de Almas.

2.2 O marco do reconhecimento

Por causa dos imprevistos com a pesquisa que envolvia os materiais fotográficos, ainda no campo de trabalho fui obrigado a pensar em novas possibilidades de investigação. Seguindo sugestões do meu orientador, abandonei o roteiro semiestruturado de entrevista e por não ter certeza sobre quais seriam os elementos temáticos condutores da pesquisa, indagava os moradores com perguntas generalistas a respeito de suas histórias de vida. Procurava saber do local de nascimento, sobre como viviam quando eram mais jovens, dos causos que ouviam de seus pais e avós, o que havia mudado na comunidade, etc.

Apesar de trabalhar a partir de perspectiva que estava aberta a novas temáticas, com o objetivo de encontrar uma questão que fosse comum a maioria das interlocuções, dava especial atenção as conversas que tratavam dos signos da identificação Kalunga. E nos diálogos que tratavam da identidade local e das representações comunitárias, frequentemente escutava menções ao que os moradores chamavam de “reconhecimento”. Nas falas locais estava relacionado a uma série de eventos que marcavam dois tempos: o *antes* e *depois* da pesquisa de Baiocchi, o *antes* e *depois* da marcação do sítio histórico, o *antes* e *depois* da Palmares e o *antes* e *depois* do movimento negro¹⁵.

A revelia da importância da análise dos fatos que eram recorrentemente citados (e que serão comentados ao longo da pesquisa), importa dizer que tive interesse na questão, porque o “reconhecimento” parecia transformar a imagem da coletividade e dos moradores. Segundo os relatos, a partir do *depois*, o grupo passa a ser visto por novos agentes externos – ligados às instituições estatais, à antropologia, à certos movimentos sociais, etc. –, por moradores do entorno próximo e mesmo pelos próprios residentes das comunidades, a partir de uma perspectiva mais positiva.

¹⁵ Tratam-se de referências à antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi que na década de 1980 pesquisava o grupo. Foi autora da “Propositura ao Conselho de Cultura do Estado de Goiás” que defendia um “Santuário Kalunga”. Assim, influenciou a aprovação da Lei Estadual nº 9.904 de 1985 que doava pedaço de área pública ao grupo. O Projeto Kalunga, de autoria da mesma pesquisadora, além de dar visibilidade as comunidades goianas, foi fundamental para as primeiras articulações entre as comunidades quilombolas e os poderes públicos. Foi referido projeto que também contribuiu para a aprovação da Lei Estadual 11.409 de 21 de janeiro de 1991 que constitui patrimônio cultural e sítio de valor histórico as áreas de terras dos Vãos das Serras do Moleque, de Almas, da Contenda-Calunga e Córrego Ribeirão dos Bois, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. Nos discursos locais, ainda são recorrentes as menções ao citado Sítio Histórico Kalunga. Ademais, é citada a Fundação Cultural Palmares que em 1998 certifica os Kalunga como povos quilombolas. Por fim, o outro marco que diz respeito ao reconhecimento é o trabalho Movimento Negro Unificado (MNU), que segundo algumas lideranças, foi fundamental para a compreensão local das metáforas do quilombamento. É no segundo capítulo que apresento maiores informações sobre os “acontecimentos do reconhecimento”, a exceção das atividades desenvolvidas pelo MNU, sobre as quais não consegui obter muitas informações.

Acredito ser conveniente uma pequena digressão explicativa sobre a identificação, porque se a categoria do “reconhecimento” pode ser analiticamente compreendida como o ato da Fundação Cultural Palmares (FCP) que certifica que os Kalunga são quilombolas, parece ser apropriada pelos interlocutores da comunidade de maneira mais abrangente. É que mesmo envolvendo o aludido documento oficial, está relacionado a outros eventos: entre os pioneiros e aparentemente tão importantes quanto a certificação burocrática, poderiam ser destacados os acontecimentos da década de 1980 que foram pontuados nas notas de rodapé que tratam do *antes* e do *depois*.

Do ponto de vista local pareciam ter a relevância da identificação institucional, porque quando os moradores falavam sobre o que denominavam de “reconhecimento”, era o engajamento de Mari Baiocchi, as ações de grupos ligados ao movimento negro e os direitos conferidos no legislativo goiano (sobretudo a criação do “Sítio Histórico Kalunga”), as referências comumente pontuadas.

E suponho que tais acontecimentos possam ser considerados eventos marcantes em sentido próximo ao elaborado por Marshall Sahlins em “Ilhas de História” (2003b), porque assim como os havaianos entendem a passagem de Cook como a chegada de Lono, o reconhecimento vai ser inundado de significações específicas ao povo da comunidade (que naturalmente não são tão dramáticas). Com efeito, entendo que como categoria local, o *reconhecimento* é um conjunto de circunstâncias que estão intimamente relacionados ao processo de valorização das identidades e da cultura Kalunga. Parece incluir não apenas as importantes atividades adventícias já referidas, mas também o autoreconhecimento visto como a ressignificação das representações do coletivo, mesmo de imagens pessoais, a partir de ações empreendidas pela própria população comunitária.

O trabalho de Godinho (2008, p. 49), uma interessante dissertação de mestrado sobre a posição social das mulheres nas atividades tradicionais dos agrupamentos Kalunga, deve ajudar a refletir sobre a complexa questão do *reconhecimento* como categoria local, porque a autora traz um curto relato de uma senhora conhecida como Dona Teodora que apresenta algumas das conotações que foram levantadas:

Antes sofria muito, né? Não tinham o reconhecimento que a gente tem hoje. Se chamava a gente de Kalunga, a gente ficava com raiva, porque as pessoas falavam e pensavam que Kalunga era uma coisa atoa, e hoje não. Kalunga é Kalunga mesmo. Tem que identificar assim. Já é reconhecidos, já tem progresso.

Entendo que a narrativa levanta pistas dos múltiplos sentidos dos recentes eventos, porque revela que o *reconhecimento* vai marcar o *antes* e o *depois* de contextos distintos, sobretudo em relação ao valor que é conferido as identidades étnica e cultural Kalunga. E alguns outros relatos que serão apresentados ao longo dos três capítulos da dissertação mostram que quando os interlocutores falavam da comunidade, de si mesmos, dos costumes e de práticas sociais que lhes são próprias, utilizavam da mesma disjunção temporal para precisar sobre qual representação estava em foco, se a positiva ou a negativa.

2.3 Estereótipias, racialidade e o *reconhecimento*

Mesmo que as explicações iniciais não tenham explicitado ligação entre as questões da racialidade, do estereótipo e do *reconhecimento*, entendo que a descrição foi necessária para entender a articulação vislumbrada. É que a identificação do grupo como um quilombo parece incluir uma tendência de reflexão, valorização e até rejeição de certas representações. Parte das conversas do campo de trabalho indicam que ao contrário do termo “Kalunga”, que vem assumindo conotações étnicas de um projeto para identificação e autoidentificação, “calungueiro” já era um conhecido etnônimo associado às populações rurais de pele escura, comumente utilizado para ofender e desmoralizar. Ou seja, são os acontecimentos recentes que trazem novas perspectivas de compreensão e afirmação da diferença local.

Não há muitos documentos anteriores ao reconhecimento que dizem dos Kalunga, mas as informações que foram encontradas trazem a imagem de uma alteridade exotizada, nitidamente ultrajante, que oferece indícios do perfil que foi imposto aos povos do Paranã. Um deles é o artigo de 1962, que foi publicado no jornal da imprensa universitária da UFG e informa que um engenheiro do Ministério da Agricultura, chamado Manuel Passos, sabia dos “calungueiros”, grupo de “negros fugidos dos duros trabalhos de mineração [...]” que continuavam “[...] na mais extrema miséria, vivendo quase que exclusivamente da caça e da pesca sem se aperceberem da evolução do século” (Prancha IV). E na década de 1970, Martiniano José da Silva (1974, p.78) publicava o outro escrito com alusão a população, que também vai apresentar alguns dos elementos da antiga desqualificação identitária ao trazer o infamante depoimento de um promotor de justiça chamado Dr. Juracy Cordeiro, que entre outros disparates dizia que os “pretos calungas”, “enfurnados no Vão de Almas”, viviam seminus até os treze anos, andando sempre em fila indiana e falando um dialeto que aparentemente era ligado a alguma língua africana.

Prancha IV – Perfil racial em jornal de 1962

A. Notícia do jornal *4º Poder* que foi publicada em 30 de dezembro de 1962 em Goiânia, GO. Está citada e reproduzida por Baiocchi (1999) no livro “Kalunga: Povo da Terra”. Acredito que ajuda a entender o perfil racial imputado aos “calungueiros”.

GOIANIA, 30 DE DEZEMBRO DE 1962

PÁGINA

A margem da exploração aurífera Quilombo é atração em Auromina

O engenheiro Manoel Passos, do Ministério da Agricultura, autor de várias pesquisas no interior goiano, informou ao QP estar-se processando, ininterruptamente, na localidade de Auromina, município de Nova Roma, a extração de quartzo aurífero e localizar-se, às margens do rio Paraná, um povoado de remanescentes dos antigos quilombos, “constituídos dos negros fugidos dos duros trabalhos de mineração das minas de ouro de Arraias, Monte Alegre e Cavalcante”, remontando as suas origens, portanto, aos tempos do regime escravagista.

“A penetração nesta região nordeste do Estado de Goiás — esclareceu — data dos meados do século XVIII, talvez pelo ano de 1753, quando Diogo Teles Cavalcante descobriu pelo de ouro ali, que mais tarde veio a se chamar Cavalcante, em honra ao seu descobridor”.

A HISTÓRIA

E prosseguiu: “As minas de ouro de Traíras e São Félix do Cantaleiro fizeram deslocar grandes levadas de colonizadores, que levavam nessas incursões grande número de negros, que serviam de bestas de carga e se destinavam, ainda, ao trabalho de escavação do solo, e no plantio de pequenas roças abertas nos furados das matas, visando à manutenção da caçavana.

“MORRO VELHO” EXPLORA

Esses acampamentos foram se transformando em povoados, e lá permanecem como marca do pioneirismo bandeirante.

E como prova disso — salientou — lá está Auromina, bem ao norte de Nova Roma. Em vista da riqueza de sua jazida, instalaram naquela mina uma exploração mecanizada, chegando mesmo a atrair a atenção do grupo proprietário da mina de Morro Velho, que na atualidade deve estar produzindo u’á média de quinze gramas de ouro por tonelada de material explorado, enquanto que Auromina estará nu’á média de vinte vezes a mais, ou seja, de duzentas e trezentas gramas de ouro por tonelada de material trabalhado”.

OS CALUNGUEIROS

A seguir, o engenheiro Manoel Passos fez a revelação de transcendental relevância para os pesquisadores, notadamente para o Centro de Estudos Brasileiros, da Universidade Federal, ora empenhado na coleta, em seu aspecto apêdito, de dados referentes à História de Goiás:

“Com o nome de Calungueiros ficaram designados os habitantes da região do CALUNGA, um pequeno quilombo que se estabeleceu às margens do

rio Paraná, constituído dos negros fugidos dos duros trabalhos de mineração das minas de ouro de Arraias, Monte Alegre e Cavalcante. E até hoje continuam os Calungueiros na mais extrema miséria, vivendo quase que exclusivamente da caça e da pesca, sem se aperceberem da evolução de nosso século”.

AUROMINA

Concluindo, o engenheiro Manoel Passos acrescentou que Auromina fica “a 48 quilômetros da cidade de Nova Roma, situado ao norte da sede municipal. A sua população é avaliada em mais de 180 pessoas. É dotado de uma escola primária, mantida pelo governo estadual, e sob a regência da professora Josefa Rodrigues do Prado. Ali se

acham matriculados cinquenta alunos. O seu nome é devido à grande e rica jazida de ouro que nesta localidade ocorre, e cuja descoberta data de épocas imemoriais. Supõe-se que tenha sido descoberta pelo bandeirante Diogo Teles Cavalcante, nos meados do século XVIII.

É bom que se ressalte que o filão aurífero ocorrente nessa região é de rico teor em ouro, chegando a obter em média até duzentas gramas de

material puro por tonelada de rocha trabalhada. Existe em Auromina — repetiu — uma exploração mecanizada desta importante riqueza, hoje em mãos do grupo proprietário da mina de Morro Velho. Para Auromina calcula-se uma existência de mais de duzentos anos. O rebanho do povoado é estimado em: bovinos, 700 cabeças; suínos, 400 cabeças, e equinos, 100 cabeças. É servido do pelas águas do rio da Pedra”.

E não obstante a importância das informações bibliográficas acima apresentadas, são as declarações dos membros comunitários e de pessoas das cidades do entorno próximo que confirmam a existência de uma antiga representação estereotípica e racializadora, porque as imagens dos negros e negras que vivem nas áreas rurais dos vãos do Paranã, estigmatizados pela cor, estavam ligadas a improdutividade, preguiça, sujeira, ignorância e outras caracterizações que implicaram em práticas de discriminação¹⁶.

Durante o período de interlocução com os moradores das comunidades Kalunga ouvi recorrentes menções a existência de uma antiga desqualificação. Foi o caso de Faustino, que tratando do *antes* e do *depois*, fala das ofensas e das novas representações comunitárias:

Antigamente o povo achava ruim chamar de calungueiro por causa da cor da pele. Achava que o Kalunga era um animal, um bicho muito horroroso. Achava que os brancos tratavam os pretos de Kalunga era por causa da cor, da raça mesmo. Não era por causa, por exemplo, do Sítio Histórico, que colocou o nome. Mesmo depois do Sítio, quando chamava Kalunga, tinha uns que pensava que chamava era maltratando o pessoal. Por causa da cor. Aí o povo foi aceitando mais, porque ia vendo os benefícios que ia aparecendo pra gente. Porque ia melhorando a comunidade. E o pessoal também ia respeitando [...] Hoje o povo já tá tudo dominado. O povo já decretou que é Kalunga mesmo [...].

Especificamente sobre as mudanças que vem ocorrendo com o *reconhecimento*, um pouco mais elucidativa parece a fala de um morador do Vão de Almas. Emiliano disse:

Nós já apanhamos muito do preconceito. Daqui da cidade, esses bobo daqui, tudo pisava em nós. Chegava e falava: olha os calungueiro! [...] Já deu briga pra nego quebra o focinho do outro na porrada. Que não gostava de chamar de calunga não. Aí foi mudando, foi mudando, até acostumarem. Agora tem muitos que ninguém nem sabia se era e fala: oh rapaz, a minha origem é dos Kalunga. Aí eu falo: agora é tarde! Porque tá querendo ir pra lá trabalhar na terra grátis. Agora é tarde! Agora você quer ser Kalunga, mas vivia pisando nos outros, só porque tem a pelinha um pouco mais clara.

¹⁶ Como afirmou Munanga (2004), a partir do século XVIII a cor da pele passa a ser considerada como um critério fundamental para as classificações raciais que dividem a espécie humana em raça branca, negra e amarela. No caso específico das comunidades Kalunga, os relatos dos interlocutores levam a crer que persiste o imaginário colonial sobre a diferenciação pela tonalidade da pele, porque as práticas de classificação estereotípica, também de discriminação, tem a ver com a cor. Se entendemos, como disse Fenton (1999), que a racialização pode ser genericamente definida como a imposição de características essenciais de um grupo dominante a outro subalternizado, classificado com base em sua origem, fenótipos ou costumes, e levamos em consideração o histórico de marginalização e racismo sofrido pela população negra, é nítido que no contexto específico das comunidades Kalunga, “cor” é imagem figurada de “raça”.

Boa parte das interlocuções levaram a crer que eram as discursividades do *depois*, implicando em uma notável valorização das imagens das comunidades e de seus membros, que ajudavam a formatar as condições de possibilidade para novos entendimentos e práticas que diziam respeito à histórica violência classificatória empreendida contra o povo Kalunga. E como pode ser depreendido nos depoimentos de Faustino e Emiliano apresentados acima, a antiga inferiorização que estava vinculada à uma discriminação orientada pela cor da pele, fez com que a diferença étnica também apontasse para racialidade.

O interessante é que os diálogos mostram que as novas representações da alteridade também estão relacionadas com a transformação de algumas configurações sociais baseadas na desqualificação racial de toda a coletividade negra que vivia nos vãos e serras do Paranã. A constatação é vislumbrada no depoimento de Catarina que está na epígrafe do capítulo, quando a moradora diz que o *reconhecimento* vai suavizar as práticas de discriminação, que faz mudar sua postura pessoal em relação a maneira de compreender a própria diferença, falando inclusive de novos entendimentos do sentido do que é ser Kalunga e negra.

E uma outra explanação sobre mudanças semelhantes está na fala de Wanderleia que parece reproduzir um discurso bastante próximo ao utilizado pela militância negra quando explica que é cada vez menos comum os casos de pessoas do próprio agrupamento negando as identidades Kalunga e/ou quilombola. Apresentando uma teoria sobre o assunto, traz algumas relações entre o *antes* e o *depois*:

Negam pela questão da discriminação, do preconceito e do racismo ainda introjetados na cabeça do nosso povo. Porque muita gente ainda não entende que a falta de desenvolvimento é resultado de um processo de opressão, em que foram negadas todos os tipos de oportunidade. Mas, muita gente, principalmente dos vinte aos quarenta, já entende melhor e sabem porque alguns negam [...]

No meu caso, não sentia muita da exploração, porque eu não sabia quem eu era. Sai da comunidade e não sabia que eu era uma quilombola. Não teve muito da questão de gente vir conversar comigo e saber quem eu sou, mas se tivesse, com certeza eu negaria, porque na cabeça da gente, era tudo de ruim o quilombo, tudo de ruim a comunidade. [...]

E depois, esse termo quilombo, ele veio de fora e não foi a gente que quis. Acho que foi as organizações políticas que vem inserindo o conceito na comunidade e a gente entende que então essa forma de organização política e social é isso mesmo. Que é um quilombo mesmo. Mas é preciso entender a história, o processo histórico e o que significa ser quilombo.

Ou seja, das interlocuções é possível depreender que os eventos da identificação, além de culminarem na valorização da condição de agrupamento negro rural diferenciado, também permitiu a formatação de novas práticas sociais no entorno comunitário próximo. Parece que o *reconhecimento*, não só transforma as representações da população Kalunga, como cria um efeito de distanciamento que facilita a compreensão da antiga posição social que os moradores ocupavam, de forma impositiva, no contexto interétnico da coletividade. Na verdade, as conversas levam a crer que no jogo das representações, o *antes* e o *depois* marcam uma importante fronteira de ressignificação das identidades locais subalternizadas, que incluindo uma leitura das estereótipias e do próprio histórico de marginalização racial, transforma a maneira de viver do grupo e permite a construção de uma representação mais positiva do que é ser “Kalunga, negro, preto”.

2.4 Recorrendo a história para refletir sobre estereótipos e racialidade

Foi com o objetivo de compreender a antiga marginalização da identidade Kalunga que perguntava a quase todos os interlocutores a respeito das origens dos agrupamentos. Normalmente, diante de perguntas pontuais sobre os eventos que deram causa a ocupação, os moradores justificavam a decidida indisposição para temáticas de “tempos tão antigos” ao afirmar que não gostavam de falar de assuntos sobre os quais não tinham conhecimento. Não que sejam imprescindíveis as asserções que tratem do surgimento das comunidades, mas imaginava que ajudariam a pensar no contexto interétnico local.

E mesmo que a incursão em busca das informações não tenha sido tão bem sucedida, vejo os diálogos que cercavam a questão também podem ajudar a conformar entendimentos. De toda maneira, além de apresentar alguns diálogos estabelecidos no campo de trabalho, também recorro a documentos e materiais bibliográficos para trazer elementos que remetam à antiga desqualificação da população Kalunga.

2.4.1 As narrativas locais

A despeito da maioria dos moradores ignorar os eventos que deram causa ao grupo, coincidiram elementos caracterizadores da antiga posse territorial no imaginário coletivo. Por exemplo, não encontrei ninguém que duvidasse que a história da ocupação ancestral seja marcada por uma temporalidade imemorial e pelo parentesco. De fato, era comum escutar dos interlocutores que a população negra da região vive na área “desde sempre” e que naquelas terras “todos são parentes”, descendentes de pretos e índios.

Já em relação às narrativas sobre a origem, as consensualidades eram mais raras, porque mesmo os recorrentes relatos a respeito da ida de mineradores negros à Contenda, eram contestados por algumas pessoas que alegavam tratar-se de uma invenção recente. Vi que as nuances da estória, que incluía discordâncias sobre existência do aquilombamento, causavam sérios desconfortos entre os grupos que defendiam posicionamentos distintos. É que apesar de alguns causos estarem repletos de alusões a uma antiga violência racial, (o que será melhor apresentado e explicado ainda no primeiro capítulo da dissertação¹⁷), como já afirmado, as pessoas de mais idade, “os sabedores e sabedoras dos causos antigos”, não estavam interessadas falar de questões pontuais.

Ainda assim, realmente parecem importar as teorias sobre as precárias informações, porque as conversas levam a crer que o motivo está ligado às violências contra a população. Fiquei particularmente comovido com os lamentos sobre as estórias não registradas, que levantavam as dificuldades vividas no passado. Foi o caso do depoimento de Faustino:

Qual a origem do Kalunga? Eu não sei dizer não. A gente até escutava, às vezes, alguns mais velhos falar, mas não dava ligância naquilo. Não pegava muita coisa pra guardar e saber direito o que foi. A dificuldade era muita e a gente pensava era em outras coisas. Também ninguém sabia escrever e as coisas perdia [...]. Aí quando pensa em guardar alguma coisa, como diz, o arrependimento é tarde. Já não consegue lembrar de mais nada e fica sem saber da gente mesmo.

Uma outra justificava para as comuns incertezas em relação aos eventos históricos, pode ser ilustrada com um depoimento recuperado por Priscila Chianca (2010, p. 93), porque as explicações que foram dadas por Ester, uma Kalunga do Ribeirão dos Bois, associam os silêncios às opressões e resistências da escravidão:

Essa historia de escravo fugido, de quilombo, de esconderijo, os mais antigos não queriam ficar lembrando não. Não era motivo de orgulho. Só trazia a lembrança de um passado que todo mundo queria esquecer. Foi só depois do projeto do sitio histórico que a gente viu que nós aqui tinha valor, que o nosso jeito de ser, nossas festas, nossas famílias, nossa lida com a terra tinha muita serventia pros de fora, e pra nós mesmo de dentro, pra garantir o que já era nosso. Foi aí que os mais velhos, principalmente, começaram a falar dos causos do tempo antigo [...].

¹⁷ É no tópico a respeito das relações raciais e as representações da identidade Kalunga que apresento as narrativas que parecem explicitar que na memória de alguns dos moradores mais velhos resistem lembranças dos tempos coloniais em que as populações negras da região resistiam à escravidão.

2.4.2 Alguns dados da historiografia institucional

Diante das poucas narrativas que tratam explicitamente da origem do agrupamento, considero que uma sucinta digressão para a apresentação de informações documentais vai ajudar a entender parte dos acontecimentos que marcam contexto interétnico regional. E o fato observado é que mesmo as pesquisas em documentos e materiais bibliográficos não revelaram muitas informações que dizem respeito as comunidades do nordeste goiano. Ainda assim, entendo que os dados generalizados sobre as populações negras escravizadas, mesmo dos quilombos em regiões adjacentes ao território comunitário contemporâneo, devem ajudar a entender parte do histórico das comunidades Kalunga.

Por exemplo, Mary Karasch (2002) afirma que no período de 1735 e 1750, que foi o auge da exploração aurífera da Capitania de Goiás, milhares de negros e negras, sobretudo homens, foram forçados aos duros trabalhos nas lavras recém descobertas. Para ilustrar a argumentação, a historiadora apresenta os números do censo de 1789 que informavam que em áreas próximas de onde estão as atuais comunidades Kalunga viviam um grande número de escravos mineradores. Como em 1757 Marquês de Pombal já havia proibido formalmente o cativo indígena, os dados censitários a seguir expostos provavelmente tomaram como referência tão somente a população dos pretos e pardos. De acordo com o recenseamento, Cavalcante contava com 923 cativos, Arraias com 1.198, São Félix com 2.707, Natividade com 2.332 e Traíras com pelo menos de 6.245.

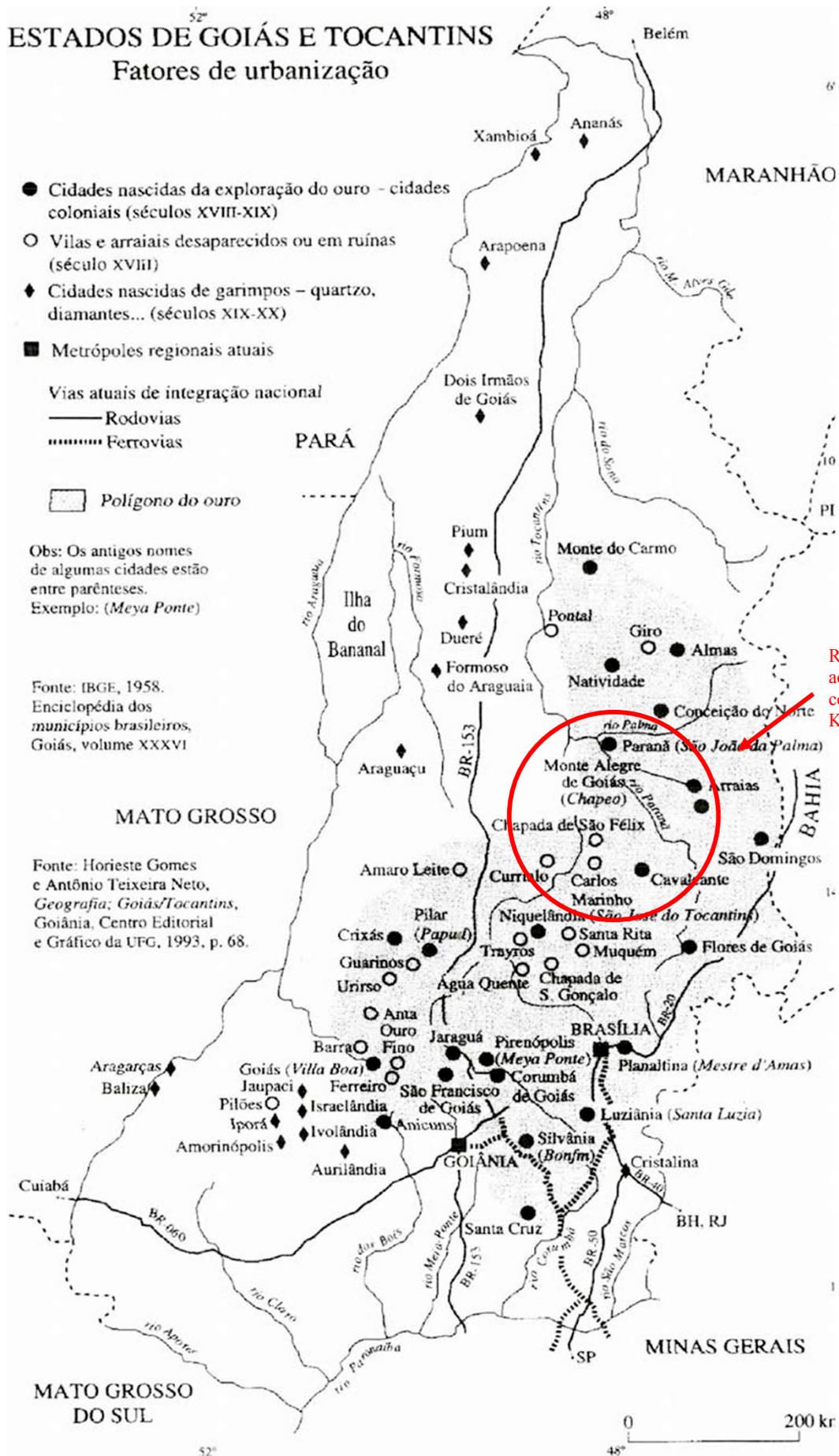
Ainda seguindo as pistas da mesma investigação historiográfica, o censo de 1779 revela que em todo território goiano havia cerca de 35 mil negros, o que nas áreas mineiras, caso de todas as vilas citadas, correspondia ao percentual de pretos em relação aos brancos de em torno de 60 a até 80% da população total (KARASCH, 2002)¹⁸.

Se as detalhadas informações a respeito da quantidade de negros e escravizados levam a conclusão da plausibilidade da existência de quilombolas no nordeste goiano, as alusões que remetem aos movimentos de aquilombamento fortalecem as suposições, porque as referências pontuais que serão apresentadas indicam que a área do povo Kalunga era um espaço típico de fuga escrava¹⁹.

¹⁸ Na página seguinte reproduzo um mapa encontrado no mesmo estudo de Karasch (2002).

¹⁹ Palacim (1972, 1994) afirma que eram tão comuns os casos de aquilombamento nas áreas da capitania, que Goiás do século XVIII vivia “na sombra dos quilombos”. Posteriormente a expressão seria reproduzida por Silva (1974) e Karasch (1996).

Mapa 3 – Mapa do Estado de Goiás e Tocantins – Fatores de urbanização



Karasch (1996) que também escreve a respeito das insurreições negras de Goiás explica que a região favorecia as fugas, rebeliões e formação das comunidades autônomas, porque para além de contar com terreno propício a proteção e um incipiente povoamento, ainda estava bastante afastada de todos os principais centros administrativos portugueses. Quando somados aos diminutos contingentes militares e fiscais cedidos ao governo local, que eram despendidos para os problemas das guerras indígenas e o contrabando de ouro, estavam formatadas as ótimas condições de florescimento.

Segundo a mesma historiadora, uma das possíveis áreas quilombolas da capitania envolvia justamente o entorno das vilas de Arraias, Cavalcante, São Félix e Paranã. Para explicar a hipótese, a autora faz referência a uma carta de 30 dezembro de 1760, encontrada no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (arq. 1.2.7, vol. 36, fl. 113), na qual o governador Manuel de Mello fala de uma bandeira enviada ao vale do Rio Paranã que foi responsável por destruir um quilombo que contava com mais de duzentos pretos.

Baiocchi (1999) colabora para a tese ao apresentar uma outra correspondência datada de 16 de abril de 1821. Na epístola um senhor relata a uma autoridade de São Félix que existiam rumores de quilombos em áreas próximas ao mesmo Paranã.

Infortunadamente, os escritos imediatamente posteriores que ajudariam na análise são apenas da segunda metade do século XX – e foram rapidamente citados. Para recordar, um deles é o artigo do *4º Poder* de 1962 que além trazer os estereótipos já levantados, afirmava taxativamente que os calungas eram remanescentes de quilombolas (Prancha 4). O outro, pioneira publicação sobre os aquilombamentos goianos, pesquisa de Silva (1974), apenas sugeria a origem nas antigas fugas da escravidão.

Do exposto, concluo que as novas informações relacionadas ao povo Kalunga, também vão articular o *reconhecimento* que constrói outras representações comunitárias. E tanto as informações populares, quanto aquelas escavadas pela historiografia ocidental, a citar as narrativas de origem e as explicações das imprecisões, os documentos históricos e até mesmo as aparentemente despropositadas sugestões das décadas de 1960 e 1970, revelam que saberes subjugados, apenas recentemente, emergem, tomam forma e razão para progressivamente editar novas imagens do agrupamento. A questão importa, porque os conhecimentos produzidos por agentes externos e pelos próprios interlocutores locais, parecem conformar novas significações ao histórico de marginalização simbólica e factual que estimula novas posturas para com as estereotípias malquistas.

2.5 Relações raciais e as representações da identidade Kalunga

Utilizando as informações obtidas no trabalho de campo realizado nas comunidades, também das pesquisas bibliográficas, venho apresentar as interlocuções que dizem respeito as práticas racializadoras do contexto interétnico Kalunga. Para tanto, sigo entendendo o *reconhecimento* como um importante marco da história comunitária e procuro refletir sobre a representação da identidade Kalunga levando em consideração as relações raciais e a dupla perspectiva temporal levantada pelos próprios moradores do agrupamento negro: do *antes*, ligada à racialização imemorial e do *depois*, referente à novos saberes e práticas.

2.5.1 O antes

Conforme foi levantando, era corriqueiro aos próprios moradores das comunidades suscitar incertezas sobre as narrativas de origem, ao pontuar, ou o desconhecimento geral ou mesmo a desconfiança para com as explicações de outros Kalunga. De toda maneira, é relevante dizer que a maioria das estórias que escutei foram validadas pela população, notadamente as não ancoradas em marcos temporais peculiares. As conversas levam a crer que, quando os interlocutores da pesquisa elaboravam as suas representações do passado, mais comum do que a organização linear e encadeada de uma série de acontecimentos, eram as lembranças de causos cotidianos marcantes. Por isso, também havia adiantado, que não obstante serem raras as referências diretas a escravidão e ao aquilombamento, recorriam os depoimentos com alusões indiretas aos eventos.

A digressão é válida, porque as estórias antigas que aparentemente vão remeter as violências e as resistências de um passado coletivo marcado por cativeiros e fugas, revelam que marcas do velho racismo persistiram na memória e em práticas sociais vigentes. E argumentar sobre continuidades de características conformadas durante a época colonial, não significa pressupor a estabilidade e a passividade comunitária diante do tempo.

Definitivamente rechaço a ideia de que tudo se manteve como no início da ocupação e que a população foi apenas levada pelas circunstâncias históricas de opressão impostas. Mas, é seguindo as pistas deixadas por alguns interlocutores, que costumavam afirmar que as transformações sociais mais radicais ocorreram apenas com o *reconhecimento*, que utilizo das interlocuções (a maioria ligadas às histórias contadas por seus pais e avós) para trazer narrativas que tratem das práticas de opressão e resistência racial do entorno das comunidades Kalunga.

Acredito que algumas das conversas que tive com os moradores das comunidades explicitam relações entre a antiga violência e a representação da identidade racial Kalunga. Um exemplo é o de Catarina, que falando de preocupações com o início do *reconhecimento*, retomou um caso contado por seu pai. Para explicar os quase superados receios, ela disse:

É que tinha gente que pensava que era igual na época dos escravos. Quando os escravos foram libertos, alguns continuavam fugindo dos brancos pensando que podia ser escravizado, não é?! Igual assim, às vezes é o Kalunga também. [...] Igual o pai da gente contava pra gente, quando falava sobre os branco. Que tem o jenipapo, a árvore. Que não sei se você conhece. Ah.. conhece, sim! O menino mostrou pra você aquele dia lá. Tem fruta dele né?! Igual você que é mais claro, se você pegar a fruta verde e passar na pele, daí a pouco tá dessa cor assim [aponta para o próprio braço mostrando a tonalidade bem mais escura]. O pai contava que às vezes os brancos, pra chegar nos negros tinham que fazer era assim: passar jenipapo, pintar de carvão, ou com alguma tinta, pra modo os negros não fugir, não ter medo e ficar pra ver.

Entendo que a narrativa além de trazer os motivos do desassossego comunitário, vincula a histórica opressão racista a uma ainda existente polarização em torno da fenotipia, já que os núcleos que visitei, com raríssimas exceções, contavam tão somente com negros. E era realmente estarrecedor ver a segregação, escutar sobre relatos da apreensão do contato e imaginar o terror social criado para que algumas pessoas falecidas a não muito tempo pudessem passar toda a vida sem conhecer qualquer área urbana, mesmo as mais próximas, conforme informaram moradores do Engenho II e do Vão de Almas.

De maneira parecida, um relato de Florentino sujeita o arranjo social racializado às antigas práticas coloniais. Na ocasião de uma conversa sobre a representação Kalunga, criticando a reificação do isolamento, o morador fala da resistência contra a escravidão como o real motivo das tradicionais casas Kalunga estarem em locais de tão difícil acesso:

É que tem as pessoas que diz que nós é isolado. Baiocchi falou que foi nós escolheu esse lugar. Que as coisa tem que ficar do jeito que é, por causa disso. A promotora esses dias falou a mesma coisa. Mas tem que entender que nós não escolhemos esse lugar por acaso, não! Nos viemos praqui foi obrigado! Foi na peia! Escondendo das coisas muito pior. Caçando lugar mais difícil, que aí o branco não vinha. [...] Vê que até hoje é difícil. Você mesmo nunca foi no Vão de Almas, já? No Vão do Moleque você sabe como é difícil. Imagina a 300 anos atrás. Você acha que o patrão vinha buscar os nego daqui? Acha? Foi por isso que criou aqui. Porque vieram escondido.

Ainda recorro de um interessante diálogo que ocorreu na região do Currealinho, um núcleo quilombola localizado no perímetro rural do município de Monte Alegre, onde moradores diziam que os casamentos ficavam quase exclusivamente entre negros para evitar brigas cujas motivações estivessem tão somente na diferença da cor da pele. E já expressando um profundo lamento que parecia associado a um sentimento de nostalgia, os mesmos interlocutores seguiam afirmando que as pessoas da região viviam aparentadas, porque assim ficavam na “união da cor” e sem as maldades do povo de fora.

É que dos relatos expostos levanto a hipótese de que a localização das residências, o tipo de organização comunitária em torno das famílias extensas, a endogamia matrimonial, o refreado envolvimento da população com as atividades dos centros mais urbanizados, a desconfiança para com agentes externos desconhecidos e as tantas outras caracterizações associadas a representação da sociabilidade, também aludem a subalternização comunitária. E se levamos em consideração as interlocuções de campo e as informações historiográficas sobre as violências que foram impostas contra as populações brasileiras afrodescendentes, mesmo os documentos específicos da escravidão e da resistência negra no nordeste goiano, realmente parece que a imagem das relações sociais ditas específicas ao povo Kalunga foram articuladas sob influência de uma mordaz racialização.

De toda maneira, para que a análise não incorra no erro de ignorar as agências locais é preciso destacar que para além do exercício de opressão, existem as ações de resistência, porque a luta contra o racismo que foi fundamentada em um rígido “controle de contato” parecem reforçar algumas das estereotípias na representação da alteridade do povo Kalunga. As interlocuções levam a crer que além de existir uma antiga desqualificação do povo negro, a procura pela dignidade de uma vida arredada da violência racial simbólica e factual, vai criar formas sociais que reforçam a construção de uma imagem depreciada.

2.5.2 O depois

Como exposto, as caracterizações que no *antes* formatavam a aguda desmoralização, vão receber no *depois*, outras significações mais interessantes à própria população Kalunga. Parece ser o caso de um novo e amplo processo de representação / autorepresentação, envolvendo atores do movimento negro organizado, da academia, da política institucional, sobretudo dos próprios membros comunitários, que examinando as imagens negativas, apresentam novas propostas interpretativas para o indesejado.

E para além das afirmações genéricas apontando para uma valorização da negritude, (como pode ser vislumbrado em alguns das interlocuções que já foram apresentados) ainda existe uma reavaliação mais profunda de certos elementos culturais racializados que serão alvo de análise nos capítulos seguintes²⁰.

Para terminar a primeira parte da dissertação remetendo a racialidade do *depois*, retomo a outro fragmento do mesmo depoimento mostrado logo na epígrafe do capítulo. Catariana começa lembrando do racismo sofrido quando foi viver fora da área comunitária, para em seguida falar das mudanças que vem ocorrendo na região:

Chamava era calungueira. Calungueira do pé rachado. Aí ficavam era chateado, porque calungueiro era mais ruim de que os outros. Calungueiro era tipo o cão. O bichim de chifre. Inclusive eles chegaram até botar esses defeitos na gente. Os meus pais, que não era biológico, os de criação, às vezes assim, a minha mãe, que não era minha mãe biológica, às vezes falava assim: você conhece o cão? Eu dizia não. Aí ela falava: 'então vai olha no espelho que você conhece ele'. Pra você ver que isso é duro, não é? Não é triste? [...] Eu vou falar pra você, eu fui olhar no espelho quando eu já era mãe de filho. Eu tinha medo de olhar. Eu tinha trauma. Trauma! Até hoje eu olho no espelho e não gosto. Porque? Por isso. Pra você ver. Você é uma criança e alguém olha e fala pra você assim. Você conhece o capeta? Então vai olhar no espelho. Então quem que é o capeta? Não é você? Não é triste isso? Então a pessoa passa mal e fica triste mesmo. [...] Hoje eu fico pensando assim: só porque a gente é preto, a gente é feio? Não é. Eu falo assim pros meus meninos: meus meninos é bonito. É preto e é bonito. Eu falo pra eles isso e eles fala: obrigado mãe pelo nome que você me deu. Sabe? Porque antes a gente chamava era por apelido ruim mesmo e essas coisas. As coisas mudaram um pouco. Espero que mude mesmo lá do fundo do coração. Ainda tem hoje gente que vive triste só por ser negro. Ainda tem hoje. Hoje mesmo eu conheço gente da comunidade kalunga que vive chateado ainda por causa da cor. A gente espera que muda porque sabe teve várias pessoas que sofreram e acabaram morrendo com depressão por causa de racismo [...]

²⁰ Os debates sobre cultura e racialização serão apresentados ao longo do segundo capítulo da dissertação e fundamentará uma análise do terceiro capítulo sobre como a população comunitária lida com a questão.

REPRESENTAÇÕES DOS QUILOMBOS E DO POVO KALUNGA: RACIALIDADE, ETNICIDADE E OS NOVOS ESTEREÓTIPOS

Etnicismo, eu diria, define a experiência de grupos racializados principalmente em termos “culturais”: isto é, postula “diferença étnica” como modalidade principal em torno da qual a vida social é constituída e experimentada. Necessidades culturais são definidas em termos amplos como independentes de outras experiências sociais centradas em classe, gênero, raça ou sexualidade. Isso significa que se supõe que um grupo identificado como culturalmente diferente é internamente homogêneo, quando esse, patentemente, não é o caso. As “necessidades de moradia” de um asiático da classe trabalhadora vivendo em condições de superpopulação num conjunto residencial, por exemplo, não podem ser as mesmas de um asiático de classe média vivendo numa casa semi-isolada no subúrbio. Em outras palavras, discursos etnicistas procuram impor noções estereotipadas de “necessidade cultural comum” sobre grupos heterogêneos com aspirações e interesses sociais diversos.²¹

3.1 As imagens associadas às populações quilombolas e Kalunga

Seguindo a linha argumentativa que vem sendo construída ao longo do trabalho, o processo de *reconhecimento* poderia ser compreendido como um peculiar fenômeno que vai criar novas condições de possibilidades para algumas interpelações identitárias que até recentemente não eram vislumbradas pela população Kalunga. E como exposto, os acontecimentos que conformaram a recente fronteira simbólica do *antes* para o *depois* privilegiando, assim, a construção de representações coletivas menos problemáticas, também parecem ter potencializado as identificações locais para com as novas imagens do que é ser “Kalunga, negro, preto”.

E para melhor entendimento do que foi exposto na primeira parte da dissertação pressupus ser indispensável o desenvolvimento de uma análise sobre os estereótipos nas discursividades que remetem aos povos quilombolas e a própria população Kalunga. Traçando relações entre as imagens das comunidades e o processo de *reconhecimento*, procuro pensar nas representações dos agrupamentos históricos e contemporâneos, no trabalho da antropóloga Mari Baiocchi que constrói a visibilização do grupo goiano e nas recentes conquistas de direitos que vão inserir os chamados remanescentes nos quadros discursivos do Estado-nação.

²¹ Trecho retirado do artigo “Diferença, diversidade, diferenciação” de Avtar Brah (2006, p. 337)

Assim, apresento imagens que parecem enfrentadas pelos interlocutores Kalunga, com destaque para alegorias racistas potencializadas com a desumanização da escravidão, os posteriores esforços de valorização e afirmação da diferença social do povo negro e o tratamento específico que foi oportunizado pela edição de norma jurídica que passa a entender os remanescentes como grupo étnico. E devido à particularidade do caso goiano, incluo análise do processo de construção das representações na negociação de direitos que ocorre antes da promulgação da lei constitucional sobre as comunidades quilombolas.

3.2 Os quilombos e as representações raciais

Para examinar parte das representações históricas das comunidades quilombolas, começo pensando nas imagens quilombolas formatadas ainda durante a época colonial, destacando a criminalização e a posterior racialização ocorridas nos séculos XVIII e XIX. Em seguida, refletindo sobre a virada conceitual que ganha força nos anos de 1970 e 80, recorro à importância do movimento negro para as novas perspectivas de interpretação. E antes de dar continuidade ao trabalho, ainda apresento uma análise da *ressemantização*, que é importante para a efetivação do recente processo que assegura direitos específicos aos denominados “remanescentes das comunidades de quilombos”.

3.2.1 As primeiras imagens dos quilombos

Especialmente a partir do século XVIII os aquilombamentos vão se tornar prática comum em quase todo o território colonial e como um sério problema administrativo, ganham contornos conceituais mais fechados no momento de sua criminalização legal. Clóvis Moura (1993) assinala que foi o Conselho Ultramarino em 2 de dezembro de 1740, que trouxe a primeira definição formal de como seriam as comunidades negras rebeladas. A descrição normativa dispunha que os quilombos, comumente chamados de mocambos, eram "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (CONSELHO ULTRAMARINO, 1740 apud MOURA, 1993. p. 11).

Almeida (2011a, p. 39), antropólogo que também recorreu à publicação de Moura, vai afirmar que na antiga manifestação jurídica estão as referências mais fundamentais para a caracterização hegemônica dos grupos quilombolas, curtamente resumida em: a) fuga; b) quantidade de negros fugidos; c) localização apenas relativamente isolada, d) moradia consolidada ou não; e) mínima capacidade de consumo e produção.

E não obstante a definição normativa parecer bastante vaga, por muito tempo, continuaria articulando as representações das comunidades quilombolas. Por exemplo, a Lei 236 de 20 de agosto de 1847 que foi sancionada na então província do Maranhão, apesar de reduzir o número mínimo de escravos e reavaliar a questão do isolamento, mantinha o mesmo núcleo conceitual ao afirmar que "reputa-se-há escravo aquilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho" (ALMEIDA, 2011a, p. 41).

Algumas das mudanças mais significativas nas imagens dos grupos quilombolas, ocorreria com o empreendimento de classificação racialista das populações mundiais. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), uma estudiosa da história das doutrinas raciais, é partir de 1870 que as teorias positivistas, evolucionistas e darwinistas chegam ao Brasil para situar as pessoas negras afrodescendentes em condição ontológica de inferioridade. Foi em contexto bem próximo, que Lima Barreto (1956, p. 62), perturbado pelo racismo, escrevia em seu diário que "[...] a ciência é um preconceito grego; é ideologia; não passa de uma forma acumulada de instinto de uma raça, de um povo e mesmo de um homem".

Achille Mbembe (2014) deve ajudar a entender os motivos da profunda aflição, ao explicar que não obstante os discursos sobre seres humanos datarem da antiguidade, foi apenas no continente europeu, com os intentos cientificistas do século XVIII e XIX, que um plano de classificação evidenciou notável violência simbólica e epistemológica, ao projetar a universalização de um único tipo de conhecimento supostamente legítimo. E o fato importante a ser ressaltado é que doravante as pessoas negras de origem africana seriam consideradas um protótipo da figura pré-humana.

Obviamente não muito diferentes seriam as representações sobre o lugar do negro e assim como a África foi enunciada como uma terra que não existe por si, já que perdida, isolada e improdutiva, a espera do contato, da história e da civilização (MBEMBE 2014), os quilombos não demorariam para receber caracterizações bastante semelhantes.

Por isso que no final do século XIX, apesar da abolição e da primeira República, prossegue o processo discursivo de desqualificação das comunidades negras autônomas, entendidas agora, como espaço de pessoas naturalmente inferiores, porque degeneradas. E não são incomuns as referências que vão relacionar os quilombos a própria África, exatamente o que havia declarado Nina Rodrigues (1977, p. 93 Apud Arruti, 2003, p. 8), quando disse que Palmares era um caso de retorno à "barbárie africana".

Não há como discordar das pertinentes afirmações de Almeida (2011b, p. 60), para quem os povos quilombolas ainda hoje são compreendidos a partir da perspectiva “[...] que se revelou inclinada a interpretar quilombo como algo que estava fora, isolado, para além da civilização e da cultura”. Só acrescentaria que a imagem em desconstrução, além de explicitamente imprecisa, hostil e inferiorizante, é ainda implicitamente racista, porque veicula caracterizações que estão ligadas a desmoralização racial do século XIX, às referidas populações tradicionais persistentes.

3.2.2 Movimento negro, aquilombamento e negritude

A desqualificação das comunidades quilombolas manteve relativa estabilidade pelo menos até a década de 1950 quando as desconstruções das imagens desqualificadoras ganham repercussão. Foi o caso de Artur Ramos (1956) e Edson Carneiro (1957) que publicaram as obras “O Negro na Civilização Brasileira” e “O Quilombo dos Palmares”. A partir de então, muitos outros autores apresentariam o processo de resistência negra como uma justa e esperada reação às lógicas escravistas, a exemplo de Clóvis Moura, que no ano de 1959 lançou “Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas”. Os livros vão ganhar notória visibilidade durante a década de 1970 e também de 1980, devido aos trabalhos escritos e militâncias de intelectuais ligados ao movimento negro, que pensavam em uma negritude pan-africanista²².

Para Abdias do Nascimento (2002), o mais conhecido intelectual do período, a representação quilombola aludia à própria identidade negra. Propondo o quilombismo, que era um consistente projeto de mobilização para as populações afrodescendentes, as históricas comunidades autônomas, com suas experiências específicas de liberdade, inspirariam uma possibilidade de resistência política e cultural mais contemporânea. O almejado “Estado Nacional Quilombista” seria influenciado por tradições africanas que teriam fundamentado a estrutura social de importantes quilombos brasileiros, a exemplo de Palmares, com sua organização marcada pela cooperação e solidariedade.

²² Pan-africanismo pode ser compreendido ou como um movimento político, filosófico, cultural e social, ou ainda como um tipo de posicionamento e corrente ideológica de militantes do movimento negro. A teoria foi elaborada ao longo de todo o século XX, inicialmente por afrodescendentes norte-americanos, que defendiam uma unidade dos povos negros da África e da diáspora. Propunham não apenas uma maior organização para o requerimento de direitos negados em virtude do racismo e da discriminação racial, como a criação de um Estado nacional soberano para a ampla população africana e afrodescendente. Posteriormente também seria desenvolvido por alguns intelectuais do próprio continente africano, influenciando a independência de países que ainda estavam colonizados. No Brasil, foi bastante divulgado por Abdias do Nascimento que associava as referidas ideias ao projeto político chamado de quilombismo.

Maria Beatriz Nascimento (1985), uma outra importante personalidade da época, afirma que apesar dos esforços anteriores, alguns datando do final do século XIX, (quando os quilombos foram vistos como instrumento ideológico de combate a opressão), é apenas na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos de 1970, que passa a ser compreendido como um importante sistema alternativo político e cultural, símbolo da luta antirracista. Utilizando as palavras da autora, “[...] um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional” (NASCIMENTO, 1985, p. 48).

Para o movimento que buscava a construção de imagens positivas do povo negro, as comunidades deixavam de ser um vestígio histórico ligado aos tempos da escravidão, para virar uma referência de prática social. De toda maneira, até meados dos anos 1970, os debates não colocavam em destaque os atuais grupos remanescentes de quilombos, aludindo notadamente aos *bailes black*, favelas e espaços considerados de gente preta. É somente na virada da década de 1980, com algumas pesquisas acadêmicas publicadas, que os grupos étnicos, que também já foram chamados de comunidades negras rurais, passam a ser entendidos como agrupamentos quilombolas.

Ratts (2000) diz que até o ano de 1988, no proclamado “Centenário da Abolição”, era bastante reduzido o número de comunidades de quilombo estudadas por antropólogos. Ainda assim, o trabalho de Gusmão (1979) sobre o Campinho da Independência (RJ), de Vogot e Fry a respeito do Cafundó (SP), de Queiroz (1983) com Ivaporunduva (SP), Baiocchi (1984) junto aos Kalunga (GO) e Bandeira (1988) na Vila Bela dos Pretos (MT), foram de grande importância para trazer à tona as discussões sobre direitos diferenciados, notadamente à regulamentação fundiária.

E foi impulsionado por mobilizações promovidas pelo próprio movimento negro, por setores da academia e até por algumas embrionárias organizações quilombolas, que foram articuladas políticas de direitos específicos para os remanescentes.

O caso dos Kalunga é peculiar, porque antes mesmo da Constituição de 1988 já haviam sido pensadas e aplicadas leis estaduais próprias às comunidades goianas. O processo específico de conquista dos direitos será analisado em um outro momento e por hora venho apenas destacar que a tão esperada Constituição, em seu artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias dispunha que: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”

3.2.3 A “ressemantização” e a etnicidade

Com a Constituição e os ditos “remanescentes das comunidades dos quilombos” surgia a necessidade de regulamentar o processo burocrático de identificação dos grupos que eventualmente viessem a requerer o cumprimento das garantias legais diferenciadas. E foi para evitar as arbitrariedades classificatórias que marcam a história dos grupos, que antropólogos, historiadores e juristas começaram por condenar a definição colonial, travando verdadeira luta simbólica para alargamento das discursividades classificatórias. Os debates da ressemantização recorriam às representações dos agrupamentos antigos para que as compreensões da identidade quilombola fossem tão plurais e abrangentes que não se corresse o risco de desconsiderar qualquer das comunidades que continuassem a produzir especificidades sociais.

Com o cuidado de não reificar as imagens da suposta homogeneidade quilombola, algumas pesquisas tratavam de apresentar as muitas formas de organização comunitária, pontuando não apenas as distinções históricas, como as existentes mudanças temporais, porque se as coletividades da época da escravidão não seguiam padrões comportamentais, era esperado que as contemporâneas tivessem sofrido eventuais mudanças.

Exemplos da diversidade aparecem no trabalho historiográfico de Gomes (2015) que destacou os agrupamentos que contavam com uma grande diversidade populacional, incluindo ex-escravos rebelados, negros alforriados, indígenas e brancos marginalizados. Também na obra de Reis (1996) que problematizou as caracterizações do isolamento, trazendo informações históricas sobre a existência de quilombos próximos as fazendas, vizinhos de áreas urbanas e mesmo dentro de grandes cidades. E sobre os remanescentes, destaco as pesquisas etnográficas que remetem às novas práticas sociais comunitárias: o caso das dissertações de Livia Ribeiro Lima (2009) e Tereza Martins Godinho (2008), que respectivamente aludem ao crescente turismo étnico no Campinho da Independência e as recentes conquistas femininas nas próprias comunidades Kalunga.

Fato é que a impossibilidade da listagem de todos os casos de quilombamento tornavam absolutamente imprescindível a escolha de um referencial teórico identitário que considerasse tanto as diversidades passadas, quanto as configurações persistentes. E como era menos uma demanda política para a reparação de danos dos tempos coloniais do que uma luta em favor da manutenção dos tradicionais modos de vida quilombola, a identificação dos remanescentes estava ligada aos agrupamentos contemporâneos que possuíam sociabilidades específicas.

3.2.3.1 A teoria da etnicidade e a identificação quilombola

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) vai chegar a conclusão de que o uso da teoria étnica ampliaria as possibilidades de efetivação da lei sobre os quilombos, quando publica alguns escritos que apontavam para o referido paradigma identitário. Foram os casos do “Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais”, de carta remetida a Benedita da Silva e de nota pública, nos anos de 1994, 1995 e 2008²³. Todos apresentando uma mesma proposta para a identificação dos povos remanescentes, que deveriam ser entendidos como coletividades negras com padrões culturais específicos que conferem diferentes sentidos de pertencimento comunitário aos próprios membros. Justamente o que estava anunciado nas proposições teóricas de Frederick Barth (1969), que trouxe a etnicidade como uma categoria delimitadora de fronteiras de inclusão social, sempre conformadas com base nas relações contrastivas com populações próximas.

Na prática, utilizar a etnicidade no processo de certificação dos remanescentes implicava em novas propostas para a compreensão dos agrupamentos contemporâneos, já que eram problematizadas algumas das representações quilombolas mais reproduzidas. O paradigma apontava tanto para a recusa dos velhos critérios coloniais de identificação, quanto para a negação do pressuposto de resistência político-cultural ligada à negritude, porque segundo Diego Villar (2004), com Barth (1969) e as novas concepções do étnico, não eram mais necessárias a existência de unidades sociais de referência.

E a perspectiva de interpretação considerava as múltiplas formas de organização, concentrando as análises identitárias nos universos contextuais dos variados grupos, notadamente ao destacar as categorias de entendimento de cada população quilombola. Com efeito, seriam levantadas distinções entre as comunidades e a sociedade envolvente, do ponto de vista dos próprios membros, que evidenciassem como as antigas populações continuavam a compreender a si mesmos como um grupo singular.

²³ O Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais foi produzido no Rio de Janeiro em uma reunião que precedeu o XIX Encontro da RBA de Niterói, contando com Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas da Silva, Eliane Cantarino O’Dwyer e João Pacheco de Oliveira, que assina o documento como presidente da ABA, apresentava objeções as análises dos remanescentes que consideravam as comunidades vestígios históricos formados apenas pelos movimentos insurrecionais. Por sua vez, a carta enviada a senadora Benedita da Silva, também assinada pelo presidente João Pacheco, estava ligada a tramitação de projeto de lei regulamentadora da norma constitucional sobre os quilombos e afirmava não ser adequada uma definição dos grupos contemporâneos em termos biológicos ou raciais. Já a nota do Grupo de Trabalho sobre Terra de Quilombo foi firmada por Luís Roberto Cardoso de Oliveira e vinha questionar uma instrução normativa do INCRA, segundo a qual os relatórios antropológicos deveriam apresentar as caracterizações a partir de visões estritamente “objetivistas”. Os três documentos assinalavam que a identificação deveria estar baseada na ideia do contraste social e da fronteira simbólica.

3.2.3.2 Sobre a relação entre o étnico e o racial

João Filipe Marques (2001) vai afirmar que é depois da Segunda Guerra Mundial que se torna comum a substituição do termo “raça” pelo vocábulo “etnia”. A brutalidade contra os judeus, ciganos e negros, biologicamente inferiorizados pelo regime nazista, fez com que antigas designações racialistas fossem consideradas ainda mais inapropriadas. Não obstante as teorizações sobre as classificações étnicas terem origem no século XIX, surgindo para análise da particularidade social que era entendida como diferença cultural, foi após o período bélico que as expressões passaram a ter grande proximidade semântica. É que apesar do intento de uma não hierarquização das populações que eram rotuladas, a nova definição serviu para mascarar as mesmas atitudes classificatórias ligadas às ideias deterministas do comportamento humano. Para o autor, pelo menos até a década de 1960, a visão antropológica do étnico, que esteve próxima ao modelo estrutural-funcionalista, entendia a categoria identitária como uma “[...] entidade discreta, relativamente integrada, isolada e fora da história, dotada de uma designação, de uma cultura, de uma língua, de características sociais e psicológicas distintivas e de alguns antropólogos para descrever” (MARQUES, 2001, p. 113).

Tratava-se de uma concepção culturalista que postulava que tal identidade coletiva estava necessariamente vinculada ao compartilhamento de um modo de pensar e agir. Com efeito, ainda trazia como pressuposto a noção de que o isolamento socioespacial era um dos principais vetores para a emergência e manutenção das singularidades humanas. Assim, quando pesquisadores anunciavam a cultura como um complexo homogêneo, admitindo-a como a entidade responsável pela organização de uma sólida estrutura social, incorriam na perspectiva de essencializar os grupos analisados.

É apenas com Barth (1969) e suas contribuições etnográficas que fica evidente que características culturais específicas não obrigatoriamente implicam na constituição do étnico. Mais importante do que realizar uma impositiva listagem das idiossincrasias, era entender de que forma as coletividades organizavam o que era considerado particular. A construção da diferença passa a ser vista com um fenômeno eminentemente relacional, porque importava como os membros comunitários utilizavam dos elementos sociais para a formatação dos símbolos da distinção que eram apresentados às populações próximas. Por isso, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) afirmava que a etnicidade é “contrastiva”, uma vez que surgindo por oposição, implicava na construção de uma fronteira social, menos espacial do que simbólica, marcada pela afirmação do *nós* diante do *outros*.

E foi trabalho de Eriksen (1993) que fundamenta a definitiva rejeição da ideia de que é o quadro de isolamento que possibilita a constituição dos agrupamentos étnicos, porque, ao contrário, são as comunicações e as interações recíprocas que permitem definir quem são as pessoas “de fora” e as “de dentro”. Ademais, é o mesmo aporte teórico que afasta as concepções que tratavam da cultura como uma ordem monolítica e invariável, ao mostrar o ininterrupto movimento, engendrado pelos integrantes das coletividades, para a escolha e o gerenciamento das características vistas como mais relevantes.

A partir de então, as classificações dos agentes externos ficam menos arbitrárias, porque as análises passam a destacar o sentimento de pertencimento e a autoafirmação. Consequentemente, tão somente os elementos articulados pelos membros comunitários seriam elencados como traços das singularidades. Assim, questões ligadas à racialidade, passam a ser pontuadas na medida em que eram levantadas pelas próprias populações.

Como explicado por Marques (2001, p. 118), a construção da “diferença racial” “[...] pode, deste modo, ser pensada em termos étnicos; quer a partir do processo de categorização exógena de certos indivíduos em termos de pertença a determinada ‘raça’, quer a partir da utilização de critérios raciais na autoidentificação comunitária”. Algo semelhante ao caso das comunidades quilombolas do nordeste do estado de Goiás, nas quais moradores apropriaram-se das classificações pejorativas ligadas a cor da pele, convertendo a desqualificação em um símbolo fenótipo para anunciação da distintividade. É o que pode ser observado no relato que aparece disposto no trabalho de Silva (1974), quando traz a fala de um promotor de justiça que chama a população de “pretos calunga” e na interlocução que também está referenciada no primeiro capítulo da dissertação, em que Catarina diz saber da sua condição de “Kalunga, negra, preta”²⁴.

3.2.3.3 Quando o racial fundamenta o étnico: as políticas negras britânicas

Para pensar na utilização da teoria das etnicidade nos embates políticos e jurídicos de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, recorro a Hall (2010) que apresenta uma sucinta e interessante análise de algumas articulações estratégicas que fundamentaram as mobilizações antirracistas desenvolvidas em território britânico. A rápida digressão convém, porque o uso do étnico nas mobilizações do Reino Unido parece ter motivações bastante semelhantes ao caso da ressemantização brasileira.

²⁴ Parte do relato colhido por Silva (1974) pode ser lido em “Estereótipos, racialidade e o reconhecimento” (página 37 do presente trabalho) e a fala da moradora está na epígrafe do primeiro capítulo (página 30).

Entendo que ambas as situações apontam para novas formas de compreensão identitária mais voltadas aos exames das multiplicidades históricas e contextuais contemporâneas, além de menos preocupadas com a afirmação de uma negritude previamente determinada.

Tratando de dois tempos da militância britânica, Hall (2010) conjectura que se inicialmente a luta contra o racismo centrava os debates nos temas da marginalização, ainda na qualidade estereotípica e fetichizada das imagens do povo afrodescendente, utilizando o termo negro para referenciar uma experiência comum de dor e resistência, o segundo período teria como foco principal a política de representação em si mesma, o que significava, entre outros elementos, articular subjetividade, cultura e política, para refletir não apenas sobre as formas de racialização desqualificadora, como também problematizar os complexos e inevitáveis processos das essencializações classificatórias. É que as mudanças colocavam em xeque algumas das estratégias do primeiro momento, notadamente aquelas voltadas para a construção de imagens positivas generalizantes, porque as reações posteriores criticavam duramente a busca por certas caracterizações que supostamente pudessem abranger todos os tipos de manifestações negras.

E segundo Hall (2010), as análises interessadas nas diversidades de experiências, que não raramente estavam relacionadas às propostas teóricas de viés multiculturalista, tinham a ver com o étnico, porque além de explicitamente remeter ao paradigma teórico, costumavam trazer categorias históricas, culturais e políticas, pensadas localmente, para o desenvolvimento das ações baseadas na pluralidade das identidades vislumbradas. E quando era imprescindível a conceituação identitária para determinadas lutas políticas, os esforços militantes apontavam para a formulação da imagem das sociabilidades.

Aparentemente, tudo bem próximo ao que era articulado na ressemantização, já que a fundamentação na teoria étnica, retirando garantias essenciais de classificação, trazia novas visões e ampliavam as possibilidades de identificação dos remanescentes para com múltiplas metáforas do aquilombamento.

3.2.3.4 Quando étnico não está centrado no racial: os quilombos brasileiros

Diferentemente do que ocorreu no período anterior, nas décadas de 1970 e 1980, quando o movimento negro levantava a bandeira culturalista de exaltação da negritude, indicando que o processo de aquilombamento não podia ser desvinculado da racialidade, na ressemantização, o enfoque classificador além de mais detido aos casos concretos, não estava preso a nenhuma característica pontual que abrangesse todas as comunidades.

A verdade, é que os agrupamentos não precisavam trazer quaisquer elementos raciais, porque a diferença era pensada sobretudo a partir do critério de uma autoidentificação que costumava envolver histórias locais sobre a marginalização causada pela escravidão, formas particulares de organização e modos distintivos de viver o território.

E ao contrário de alguns britânicos que seguiam destacando a raça na etnicidade, na tendência brasileira de interpretação dos agrupamentos quilombolas contemporâneos a questão não era central. Como era relevante como qualquer outro elemento comunitário, se pensarmos na marcação das diferenças sociais que iriam embasar o reconhecimento, aconteceu de boa parte dos trabalhos não enfocarem a matéria. É que mesmo sendo comuns, talvez até inevitáveis as alusões à racialidade, eram escassos os exames da temática. Acredito que parte dos conteúdos analíticos foram definidos a partir das demandas locais, e talvez pela própria garantia jurídica estar centrada na questão da titulação fundiária, arrisco dizer que o assunto mais comum às pesquisas sobre as comunidades quilombolas estava ligado às formas específicas de ocupação dos territórios ancestrais²⁵.

De toda forma, a tendência não descartava a possibilidade da criação de imagens que estavam implicitamente ligadas às antigas práticas de essencialização da alteridade, pois como vão sugerir alguns dos trabalhos publicados pelo próprio Hall (2008, 2010), é comum o uso de significantes étnicos no atual processo de formulação de estereótipos. Como o tema é bastante complexo e dependente das particularidades de cada contexto, para seguir pensando em identidade, etnicidade e estereótipos, recorro ao caso Kalunga, supondo que uma exposição do processo de *reconhecimento* das comunidades goianas ajudará a entender outras representações associadas ao grupo.

²⁵ A seguir vou analisar o trabalho de Baiocchi que praticamente ignorava a questão racial entre os Kalunga. De toda maneira, ressalto que a questão é tangenciada em algumas das pesquisas sobre a população goiana. Por exemplo, tem de ser destacado a dissertação de Jatobá (2002) que pontua que os rituais de subordinação típicos das relações raciais brasileiras articulam a ligação da comunidade com o Estado, o tema da pesquisa. Também a tese de Amorim (2002) que em tópico sobre raça e origem fala da existência de relatos locais em que são referenciadas a raça e o continente africano. Ainda a interessante pesquisa de Paula (2003), que entende que o racial influencia a construção do mito do isolamento Kalunga, argumento do trabalho. E na obra de Siqueira (2006) sobre uma típica dança local chamada sussa, que em um tópico específico, destaca narrativas que falam de memória ligada questão racial. E o artigo de Pará, Oliveira e Veloso (2007), que coloca o problema da baixa autoestima gerada pelo racismo como uma das questões que influenciam os processos educativos locais. Por fim, a dissertação e a tese publicadas por Marinho (2008, 2013), que levantam o caso de moradores das comunidades que tem problemas com a identificação étnico-racial e preferem ser reconhecidos como “donos da terra”, ao invés de serem chamados de “negros de verdade”, que é alcunha classificatória dada a outra coletividade que está inserida na própria comunidade Kalunga. E mesmo que pareça contrassenso falar da não priorização da racialidade e levantar tantos trabalhos, não é, porque além de existir grande quantidade de pesquisas sobre as comunidades dos vãos e serras do Paraná, é preciso dizer que a maioria das abordagens referenciadas apenas pontuam a temática da racialidade, não trazendo muitas reflexões sobre a discriminação, o racismo e o preconceito contra os membros.

3.3 Os Kalunga: representação nos anos de 1980 e 1990

Os eventos que marcam a história da identificação e representação Kalunga são tão amplos que entendi ser necessário um recorte para o prosseguimento da exposição. E foi buscando um critério metodológico simplificador dos abrangentes acontecimentos que fixo atenção na disseminação das primeiras imagens comunitárias (anos 1980 e 1990). Precisamente no trabalho antropológico de Baiocchi e na conquista dos direitos estaduais, porque a pesquisadora teve papel relevante nas primeiras articulações jurídico-políticas que envolveram as então desconhecidas populações.

É que investigações documentais, bibliográficas e o trabalho de campo etnográfico mostraram que os agrupamentos negros rurais situados nos vãos e serras do Paranã só seriam amplamente conhecidos como uma comunidade quilombola a partir de 1980 e desde o começo da visibilização, até pelo menos os últimos anos da década de 1990 foi Baiocchi quem deteve “um quase monopólio das publicações sobre os Kalunga”²⁶. Levando em consideração a publicização, as conquistas de garantias legais específicas e as reiteradas alusões expressas nas falas dos moradores das próprias comunidades parece bastante evidente a importância da antropóloga.

De toda forma, vale dizer que o processo inicial da identificação do grupo goiano não é apenas um mal exemplo de como ocorre as certificações mais atuais, como também um modelo muito pouco criterioso de como vem sendo utilizada a teoria da etnicidade. Com efeito, apresento um dos mais importantes momentos do *reconhecimento* Kalunga, destacando as estereotípias que estão vinculadas ao processo de identificação do grupo, correndo o risco de produzir uma análise anacrônica das práticas antropológicas da época. Ainda assim, considerando que o trabalho da pesquisadora vai tangenciar quase todos os eventos da legitimação, produzindo muitas representações sobre a população quilombola, vejo a relevância de pensar nos discursos que eram disseminados.

²⁶ Pressuponho ser informação não controversa o fato da grande maioria dos escritos serem de Baiocchi e apenas a título de exemplificação sobre o fato de existirem poucas publicações nos anos de 1980 e 1990, recorro a um artigo em que Fernandes (2015) comenta 25 textos acadêmicos sobre as comunidades goianas, dentre os quais apenas um título era anterior ao ano de 2002, exatamente um trabalho da antropóloga. As pesquisas bibliográficas mostraram que todos os estudos anteriores ao referido marco temporal de alguma maneira estavam relacionados ao projeto “Kalunga: Povo da Terra” de autoria da antropóloga. E a verdade é que apenas um dos escritos mais velhos seria considerado relevante se avaliarmos a circulação no meio acadêmico, institucional público e midiático, justamente a obra de Aldo Asevedo Soares (1995) que não coincidentemente foi produzida a partir de uma dissertação de mestrado orientada por Baiocchi. No mesmo sentido vale lembrar que a primeira tese de doutorado publicada sobre a população Kalunga foi escrita por Cleyde Amorim (2002) que também já havia trabalhado com a pesquisadora pioneira.

3.3.1 Imaginação antropológica e o *reconhecimento*

Os trabalhos de Baiocchi (1984, 1986, 1991, 1995/96, 1996, 1999, 2011/12) vão apresentar grande parte das características socioculturais dos agrupamentos Kalunga, supondo existir peculiaridade no modo de relação comunitária com o tempo e o espaço. A maioria das imagens foram construídas a partir de um duplo deslocamento articulado, que é temporal, porque remete a um forte vínculo local com modos de vida ancestrais, também espacial, uma vez que o hipotético isolamento territorial das comunidades, formataria uma sólida barreira para novos contatos e temporalidades. Ou seja, aquela mesma perspectiva culturalista que vem sendo critica pela antropologia contemporânea.

Segundo a antropóloga, os Kalunga viviam “à deriva da sociedade institucional”, reproduzindo práticas sociais que tinham relação com o continente africano, porque o isolamento permitia a “reificação das tradições e costumes” (BAIOCCHI, 1999, p.12). E continua caracterizando o grupo ao apresentar o contato como uma literal “descoberta”, falando do pioneirismo dos encontros, da situação de marginalidade diante da sociedade e do recente processo de inserção do grupo em um universo social muito mais abrangente, que deve ser o da modernidade (BAIOCCHI, 1984, 1986, 1999).

A rígida imagem alocrônica no sentido atribuído por Johannes Fabian (2013), de circunscrever os agrupamentos do nordeste goiano em um longínquo tempo passado, pareciam despertar o interesse público ao apresentar algo semelhante a um fóssil vivo. Da mesma maneira, a ideia da diástase territorial pensada com Gupta e Ferguson (2000), mostra que a noção de uma cultura tradicional atrelada a ambientes totalmente coesos afasta o grupo da imagem de uma normalidade baseada no dinamismo socioespacial.

Um documento que traz articulações com os poderes públicos e segue a tendência é a “Propositura ao Conselho de Cultura do Estado de Goiás” (Prancha V) de 1985 em que a antropóloga buscava ajuda de agentes políticos ligados a administração estadual para criação de um santuário de preservação do patrimônio cultural e ambiental Kalunga. Não obstante trazer as caracterizações sobre o histórico de resistência contra a escravidão, ressaltava as particularidades culturais dos chamados “agrupamentos negros isolados”. E mesmo que a pesquisadora pontuasse alguns dos macroproblemas, como a mineração, trazia a sutileza de clássicos discursos antropológicos ao comparar a “marcha para o oeste” “[...] a um rolo compressor que desagrega ou assimila as comunidades, impondo um processo aculturativo onde a identidade histórica-cultural é relegada a segundo plano”.

Prancha V - Propositura ao Conselho de Cultura do Estado de Goiás

A. Nas páginas seguintes reproduzo a "Propositura ao Conselho de Cultura do Estado de Goiás" elaborada por Baiocchi. O documento está no trabalho de Aldo Asevedo Soares (1995).

CONSELHO DE CULTURA DO ESTADO DE GOIÁS

CÂMARA DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROPOSITURA:

Transformar o "entorno" - área limítrofe aos Vãos do Calunga, Almas e Muleque em "Santuário".

JUSTIFICATIVA

A "marcha para o oeste" desencadeada na década de 60 incrementa-se após o advento de Brasília - capital federal-1960. O Estado de Goiás representando um dos polos desse processo, participa do "desenvolvimento" que ocasiona a chegada de frentes pioneiras e econômicas, levando ao trânsito de migrações internas e externas, a choques interétnicos e culturais.

O processo "desenvolvimentista", principalmente a abertura de estradas cortando o Estado de norte/sul - Belém-Brasília e leste/oeste - Br-364, têm, na maioria das vezes, colocado as populações envolvidas em situação de perplexidade, no presente caso os "agrupamentos isolados negros".

Porém, não excluimos os povos índios - e as populações camponesas interioranas.

O que temos assistido assemelha-se a um rolo compressor que desagrega ou assimila as comunidades, impondo um processo aculturativo onde a identidade histórica-cultural é relegada a segundo plano. Impõe-se, não se propõe, não se leva em conta a vida, a cultura que cada grupo possui, as particularidades. Seu modo de amar, trabalhar, sorrir, cantar e morrer, que pode e deve ser assegurado. Assim pensando, apresento os "agrupamentos isolados" negros dos Vãos do Calunga-Contenda, Vão de Almas e Vão do Muleque.

BREVE HISTÓRICO

Na década de 60 ouvimos as primeiras notícias sobre os "Calunga"

Em 1971/72 exercendo o cargo de diretora do Instituto de Antropologia da Universidade Católica de Goiás (UCGo) coordenei o "Projeto Goiás - São Domingos I - II. (GO-SDI e GO-SDII)".

O referido Projeto desenvolveu-se em municípios próximos a região onde se localizam os "agrupamentos isolados". Levantei ali, informações importantes. Porém, só mais tarde, 1982, comecei um trabalho de campo sistemático. Hoje existe o Projeto Kalunga-Povo da Terra, da Universidade Federal de Goiás (anexo) que tem por objetivo principal o conhecimento dos "agrupamentos isolados dos negros", pois, acreditamos representar uma das questões primordiais para a decodificação e compreensão da cultura. Como compreender a cultura sem o conhecimento da etnohistória das vertentes formadoras - negra, branca ou índia?

VÃOS DO CALUNGA-CONTENDA, ALMAS E MULEQUE

Os agrupamentos "isolados" assentam-se em duas microrregiões homogêneas do Estado de Goiás: Serra Geral de Goiás (349) Chapada dos Veadeiros, propriamente os municípios de Monte Alegre e Cavalcante. Somam-se 4 núcleos, assim distribuídos: Vão do Calunga-Contenda, 13 núcleos, Vão das Almas com 20 núcleos, Vão do Muleque, 13 núcleos. Monte Alegre e Cavalcante limitam-se com os municípios de Arrais, Campos Belos, Galheiros, São Domingos, Minaçu, Nova Roma, Alto Paraíso de Goiás, Paranã e Niquelândia. O Rio Paranã separa Monte Alegre de Cavalcante, dividindo as comunidades. Na década de 70/80 o crescimento da população rural e urbana atinge índices de 14,38% e 126,97% respectivamente.

A agricultura, criação de gado extensiva e para corte representam a estrutura econômica tradicional, porém, a região que nasceu nos fins do séc. XVIII com as "minas de ouro" volta às origens no incremento do setor mineral: jazida de Níquel (Niquelândia), Cassiterita (Monte Alegre), entre outros.

Esta região abriga 02 projetos oficiais, um da década de 60, outro de 80, combinando Agro-Urbano de Arraias e Projeto Alto Paraíso.

A construção da ponte do Paranã (1962) incrementa a ocupação das terras além do rio, a montagem de garimpos, e, apresenta para os "agrupamentos isolados" a ruptura da solidão propiciada pela condição geomorfológica. Inicia-se um contato intermitente, onde o conhecimento de novos valores e comportamentos põe em risco a própria sobrevivência das populações dos Vãos: As doenças transmissíveis aumentam com a promiscuidade que caracteriza a atividade mineradora na região; a ocupação de ter-

ras, a queimada das matas, a caça e pesca indiscriminada realçam como fatores de alto risco.

POPULAÇÃO

A população dos Vãos, em sua maioria negra ou cafusa, fazem um total de mais de 3.000 habitantes aproximadamente. Sua história se inicia a partir do século XVIII nas minas da região. "Sofriam muito e não aguentavam, fugiam". Nos platôs e vales serranos, africanos, afro-brasileiros, ameríndios, numa miscigenação biológica e cultural fazem nascer a cultura da terra, dos Vãos do Kalunga-Contenda, Almas e Muleque.

ECONOMIA E FESTAS

Praticam uma agricultura de subsistência e criam gado. Os mais jovens trabalham nos garimpos e fazendas das redondezas. Resumimos assim a vida dos moradores dos Vãos: "Nascem sem registro, casam na fogueira, e, na morte a terra abençoada os recebe sem mais formalidades."

Porém, enquanto vivem, praticam suas festas, um dos traços mais belos de sua cultura: Santos Reis, O Divino, Santo Antônio, São João, Senhora D'Abadia, Das Neves, Do Livramento, Zabeleu seja Louvado!

As folias anunciam as Romarias num sucedâneo de encontros, de trocas, de rituais. A vida flui:

AÇÃO JÁ REALIZADA

Através de acordos celebrados entre a Universidade Federal de Goiás/Pró-Reitoria de Pesquisas e Pós-Graduação/Coordenação do Projeto Kalunga - Povo da Terra (anexo), Secretaria de Saúde - Goiás, Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás - IDAGO, inicia-se nos Vãos uma ação de saúde (vacinação) e de assentamentos, ou melhor registro e titulação de suas terras. Anuncia-se para o dia 23 deste a entrega dos títulos para o Vão do Calunga-Contenda.

PROPOSTA

Considerando o breve relato, apenas um "close" possível.

Considerando que as regiões dos municípios de Cavalcan

te e Monte Alegre, circundantes dos Vãos, compõem reserva biológica, apresentando flora e fauna exuberante, necessitando urgentes estudos e levantamentos, além de apresentarem beleza singular e grandiosa.

Propomos a transformação do "entorno", área limítrofe dos Vãos do Calunga-Contenda, Vão de Almas e Vão do Muleque em "Santuário", pois só assim estaremos preservando o Patrimônio Cultural-ambiental da terra goiana.

Concluindo, solicito a aprovação desta propositura e o envio da mesma ao Exmo Ministro da Cultura Dr. Aluísio Pimenta, ao Presidente do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, Dr. Marcelo Palmério, e, ao Secretário da Cultura e Desporto do Estado de Goiás, Dr. Iron Jayme Nascimento.


MARI DE NASARÉ BAIOCCHI

Goiânia, 09 de setembro de 1.985

Por exemplo, quando discorre sobre os transtornos causados pela atividade mineradora, além de falar da ocupação das terras, das queimadas, da caça e da pesca indiscriminadas, também cita a promiscuidade e o aumento de doenças sexualmente transmissíveis, enfatizando o risco do contato intermitente em que “[...] o conhecimento de novos valores e comportamentos põe em risco a própria sobrevivência das populações dos Vãos”.

Ou seja, a representação apontava para a formulação de uma diferença exotizada, porque além da pouca atenção aos processos de conformação da distinção sociocultural, eram construídas alegorias de um universo comunitário exacerbadamente estabilizado. E as caracterizações que ainda prescrevem a séria possibilidade da assimilação cultural, criaram a exigência de uma ação institucional que estivesse ligada à manutenção dos modos de vida comunitários dos agrupamentos Kalunga.

Exatamente o que costumava aparecer na maioria dos veículos de comunicação que apresentavam informações sobre as comunidades quilombolas do nordeste goiano. Uma rápida investigação sobre a então crescente visibilização midiática ajuda a mostrar que se apenas algumas das publicações traziam imagens da essencialização identitária, todas pareciam remeter a um sujeito caracterizado por uma distinção quase naturalizada. Merecem destaque uma nota sobre a visita do embaixador do Gabão à cidade de Goiânia, que depois de conhecer o “Projeto Kalunga”, constatou relação entre o grupo e os Bantu, e um grande número de notícias que alertam sobre o risco da desagregação social e da perda da identidade autêntica do grupo (Prancha VI).

Assim, levanto a hipótese que um dos efeitos práticos das imagens antropológicas foi a articulação de uma complexa e profícua relação das comunidades com o Estado, pensando sobretudo na elaboração das imagens de um peculiar sujeito de direito coletivo que tinha legitimidade para receber um tratamento específico que foi fundamentado na edição de uma série de normas e atos administrativos institucionais.

É que as imagens Kalunga que apontam para uma lógica de preservação cultural parecem ter sido extremamente eficazes para que narrativas sobre as populações goianas ganhassem espaço na mídia, na academia e junto ao poder público do Estado de Goiás. Além de outros fatores, penso que foi a perspectiva simplista de destaque para o exótico, ainda de reforço dos estereótipos e alertas para um suposto perigo de uma assimilação, que trouxe notoriedade e permitiu apresentar em abordagem apreensível ao público leigo os debates que geraram as demandas jurídicas específicas que foram conquistadas ao longo das décadas de 1980 e 1990.

Prancha VI – Representações das comunidades Kalunga em jornais

Gabão associa Kalunga a mundo Bantu

O povo Kalunga que vive no Nordeste goiano descende da civilização Bantu. É o que acredita o embaixador do Gabão no Brasil, Joseph Mamboungou, que esteve em Goiânia para conhecer detalhes do Projeto Kalunga, coordenado pela antropóloga da UFG Mari Baiocchi, e oferecer apoio à sua execução. Ele baseia sua convicção numa série de símbolos e códigos, mas ressalta que só depois de um trabalho científico e contínuo, analisado por linguistas e outros estudiosos, é que se poderá ter uma visão mais objetiva da relação dos Kalunga com o mundo Bantu.

(Página 10)

A. A afirmação do embaixador vai ao encontro de uma das publicações em que Baiocchi sugeria a relação das comunidades Kalunga com as populações africanas. Mesmo que não fossem taxativas as considerações, apresento como exemplo o sugestionamento que foi criado com a afirmação de que os Kalunga habitam “[...] vales, rios e montanhas situados às margens direito e esquerda do rio Paranã que, como o rio Nilo ou Zaire na África, possibilitou a existência e a formação de um povo e de uma cultura singular” (BAIOCCCHI, 1999, p. 24). Acredito que a exotização esteja intimamente associada com as construções discursivas que falam da África, porque uma vez que não são apresentadas explicações da possível relação, a comparação só parece servir para remeter a outra alteridade marcada por uma representação exotizada. Ao lado, nota que foi publicada no jornal “O Popular” em 30 de dezembro de 1990, Goiânia, GO.

DE S. PAULO / A-26 — CIDADES — Quinta-feira, 28 de julho de 1988

Nova usina ameaça antigo quilombo no interior de GO

Do Correspondente de Goiânia

A construção da Usina de Foz do Bezerra, na bacia do Rio Paranã, no nordeste goiano, entre os municípios de Monte Alegre e Cavalcanti, deverá mesmo provocar a inundação de parte significativa das terras ocupadas pelo povo Kalunga, negros fugitivos do período da escravidão que, na época, formaram um — Quilombo — na serra da Centenda (cerca de 500 km de Goiânia). A notícia foi confirmada pelo diretor-geral do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás, Edmundo Magela, ao receber informações sobre o assunto junto a Secretária de Minas e Energia do Estado.

De acordo com parecer da Secretária a empresa Furnas Centrais Elétricas tem autorização para desenvolver estudos na área para a construção da barragem, prevista no plano nacional de energia elétrica. Foz do Bezerra deverá atender parte das regiões sul, sudeste e centro oeste, com uma capacidade pequena, 360 mw. O início das obras



está previsto para 1991, sendo que o alojamento deverá acontecer em 1994 e o início de funcionamento no ano seguinte.

Representantes do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (Idago) e pesquisadores da Universidade Federal estão preocupados com o que poderá acontecer com a comunidade de cerca de quatro mil negros que recentemente teve um de seus problemas mais graves solucionados, o assentamento dos negros já que eles não possuíam qualquer comprovação de posse, embora estivessem na região há cerca de 200 anos. Eles sempre tiveram contatos com mascotes e viajantes, mas só a partir de 1982, com um trabalho de registro das comunidades negras do estado, desenvolvido pela antropóloga Mari Baiocchi, é que os Kalungas passaram a ter contatos com grupos maiores.

O Idago é responsável pela assistência do estado às áreas de assentamento (ele coordena toda atuação de órgãos estaduais nestas) e por isso o seu envolvimento no caso Edmundo Magela, diretor geral, não tem ainda, no entanto, números da área a ser alagada. Nem a Secretária de Minas e Energia, porque este levantamento está sendo feito, dentro de estudos sobre o impacto ambiental.

B. A notícia que está disposta no periódico “Folha de São Paulo” de 28 de julho do ano de 1988 evidencia a tendência de associar às comunidades Kalunga ao risco do “desaparecimento”. Quase todas as matérias jornalísticas das décadas de 1980 e 1990 ressaltam a ameaça à cultura.

SBPC quer respeito à reserva dos Kalunga

A Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) aprovou por unanimidade - em sua 43ª reunião anual, realizada no Rio de Janeiro dos dias 14 a 19 últimos - uma moção solicitando a manutenção e delimitação do sítio histórico da comunidade Kalunga, criada por lei estadual de 21 de janeiro deste ano. A proposta foi encaminhada pela antropóloga Mari Baiocchi e dirigida à Presidência da República, à Secretaria Nacional do Meio Ambiente, Secretaria Nacional de Cultura e ao governador do Estado de Goiás, Iris Rezen de Machado.

Justificando a moção, a antropóloga lembrou que o território Kalunga é o primeiro quilombo preservado no País, mas tornou-se vítima de um acirrado movimento contrário à permanência e cumprimento da lei que tombou a área onde vivem seus cerca de 3 mil 500 habitantes. A proposta aprovada pela SBPC argumenta que tais interesses vêm ameaçando a sobrevivência física e cultural do grupo, surgindo daí a necessidade de garantir o sítio histórico e demarcar seus limites. "Os Kalunga conseguem chegar intactos ao li-

miar do terceiro milênio. Um povo de cultura própria, diferenciada, à deriva da sociedade nacional brasileira. Com uma população aproximada de 3 mil 500 habitantes, sofrem agressões contra sua integridade física e moral, apesar de já estarem contemplados com lei do Estado de Goiás...", resume a moção.

A antropóloga Mari Baiocchi participou da reunião presidindo uma sessão de comunicação coordenada, em que expôs o Projeto Kalunga - Povo da Terra e seus subprojetos de Educação, Resgate Histórico dos Quilombos e Saúde. Aproveitando o tema central contemplado pela SBPC em seu encontro anual, "Ciência e Sobrevivência", Baiocchi e outros defensores da causa - como o ex-presidente do Idago, Aldo Azevedo, e a pesquisadora da UFG Cleide Rodrigues Amorim - apresentaram a moção, conseguindo sua aprovação unânime. Assinaram também o documento, cientistas, estudiosos, e profissionais de universidades do Rio Grande do Sul, da Bahia, Pernambuco, São Paulo, Mato Grosso do Sul e Goiás, entre outros.

C. À esquerda está um recorte de notícia publicada no periódico "O Popular" de 28 de julho de 1991. Mari de Nasaré Baiocchi apresentou proposta à "Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência" que pedia a aprovação de moção para a manutenção e delimitação do sítio histórico Kalunga. Da notícia é possível constatar não apenas o grande empenho da antropóloga na luta territorial do agrupamento, como a reprodução de uma imagem comunitária que remete a exacerbada estabilidade e às ameaças da "sobrevivência física e cultural do grupo": a pungente ideia de que o isolamento é responsável pela emergência e manutenção da diferença social. Coloco em destaque um trecho da moção que pode ser lido no recorte: "Os Kalunga conseguem chegar intactos ao limiar do terceiro milênio. Um povo de cultura própria, diferenciada, à deriva da sociedade nacional brasileira. [...]".

São Paulo, domingo, 27 de agosto de 1995 FOLHA DE SÃO PAULO **brasil**

Invasor ameaça antigo quilombo em Goiás

MARIO CESAR CARVALHO
ENVIADO ESPECIAL AO VÃO DE ALMAS

Negro lá no norte de Goiás tem seu dia de imperador. De terno e gravata, lenço branco sobre a carapinha e óculos escuros, Natalino Fernandes de Castro, 40, foi coroado no último dia 15. Reina por um dia - e aí ele pode até soltar um amigo que foi preso pela polícia "sem justiça". Castro é kalunga, nome pelo qual são conhecidos os remanescentes de um quilombo no norte de Goiás. A coroação é uma farrá: tem reza com palavras em latim, dança, bolo de fubá de arroz e muita cachaça. Fim de festa, os 4.000 kalungas são jogados num mundo que não tem nada de encantado: suas terras estão sendo invadidas. Eles têm 2.020 km², o equivalente a uma cidade de São Paulo e meia, a 590 km ao norte de Goiânia.

"De 70% a 80% desse território foi invadido por gileiros", estima a antropóloga Mari Baiocchi, 61, da Universidade Federal de Goiás, que estuda os kalungas desde 82.

O isolamento

Os negros chegaram à região há cerca de 250 anos. Ninguém sabe ao certo de onde vieram. Fugiram de Minas de ouro de Goiás, provavelmente. Supõe-se que eram de Angola e do Congo. O termo kalunga, oriundo das línguas umbundu, kimbandu e kikongo, faladas na região central e sul da África, designa rio, vale ou mar. Os etnólogos adotam a grafia usada na África, com "k" em vez de "c".

Os kalungas refugiaram-se ao longo do rio Paraná em serras de difícil acesso. A estrada de asfalto mais próxima ao Vão de Almas fica a oito horas em lombo de burro, a de terra, a três. Há pontos do antigo quilombo que só se atingem após três dias de cavalo. Não há estradas ou luz elétrica, só picadas. Doentes são carregados em rede em viagens que duram um dia.

Estavam tão isolados que cultivam tradições africanas e européias, como a coroação do imperador, os tambores feitos de troncos e o latim das rezas. Furnas nem os notou quando começou a planejar uma hidrelétrica no rio Paraná em 1987, que inundaria 80% do território kalunga. Teve de alterar os planos, que estão arquivados.

"Os kalungas construíram uma cultura própria por causa do isolamento, que precisa ser preservada", diz Baiocchi.

"Com os kalungas podemos entender como seria o pensamento do negro brasileiro isolado do pensamento europeu", afirma Wilson Fernandes de Oliveira, 54, professor da Universidade Federal de Mato Grosso, que prepara uma tese sobre os kalungas na USP.

Nessa cultura, as casas são feitas de tijolos moldados a mão e cobertas de piaçava, uma das palmeiras da região. Como nas nações africanas, os mais velhos têm poder sobre os mais jovens e não existe a noção de adultério.

Há dez anos, fiavam algodão para fazer tecido, faziam corda de viola com rabo de cavalo e andavam quase nus. Plantam arroz, mandioca, milho e criam gado.

Quase não usam dinheiro. O sal com que cozinham e o querosene que usam nas lamparinas são trocados nas cidades vizinhas por farinha de mandioca. Suas fazendas estão espalhadas em cerca de cem núcleos, formados normalmente por membros de uma família.

Os batuques que fazem em tambor de madeira com couro de veado parecem saídos da África. Não há melodia, só ritmo e improviso. Os que vão para as cidades vizinhas - Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre - descobriram o radiogravador e ouvem do rap de Racionais MC ao sertanejo de Zezé di Camargo e Luciano.

Só em 82, com a chegada de pesquisadores à área, os kalungas passaram a existir para o governo goiano. Três anos depois, para evitar a extinção do grupo, foi aprovada uma lei que doava as terras da serra aos kalungas. Foi o primeiro remanescente de quilombo a obter tal conquista, prevista na Constituição de 88 e que até hoje não saiu do papel. Em 91, o território

foi tombado como sítio histórico. Segundo a lei aprovada pela Assembléia Legislativa de Goiás, a área deve ser preservada pela importância histórica e só pode ser habitada por descendentes dos kalungas.

A invasão

Tudo isso não garante nada. Os kalungas saíram de um mundo comunitário e caíram na ante-sala da barbárie. A região abriga garimpeiros de ouro, mineradoras de cassiterita e invasores.

Os métodos para tirar os kalungas da terra são similares aos do velho oeste. "Os gileiros soltam búfalos sobre as plantações de arroz, queimam nossas casas e ameaçam matar a gente", conta Francisco Bispo dos Santos, 63, dono de 75 alqueires na região. "Só saio daqui para o cemitério."

As reclamações contra invasores se repetem como ladainha. "Eu tinha umas 300 reses e hoje tenho quatro vacas de leite", diz Regino Dias da Silva, 60. Segundo Silva, cerca de 2.000 alqueires dele e dos seus 14 irmãos foram tomados por invasores.

A invasão é facilitada pela lerdiceza do governo. Os 2.020 km² foram doados aos kalungas, mas o governo só deu o título da terra para um terço dessa área. O resultado é que cerca de 600 pessoas expulsas de suas fazendas vivem de favores em terras de outros kalungas.

Polícia, ali, praticamente não existe. "Fui dar queixa de uma invasão e não aceitaram", conta Agrupino Pereira das Virgens, 57. Há dois meses a Procuradoria-Geral da República em Goiás começou a investigar as invasões (leia texto abaixo).

Como nas nações africanas, a terra tem um sentido sagrado para os kalungas, segundo Baiocchi. Só 30% da área é cultivável - o resto é pedra e serra. Mas eles não querem sair de lá.

A cidade é descrita com tintas do inferno por Procópio dos Santos Rosa, 62, líder dos kalungas: "A gente não vai comer lixo na cidade. Em Brasília tem gente comendo lixo de baixo da ponte. Vi com meus olhos - não estou mentando - uma velha comendo jornal. Se o governo quer tirar a gente daqui, é melhor mandar matar".

D. Ainda apresento uma reportagem do jornal Folha de São Paulo de 27 de agosto de 1995 que também fala de ameaças as comunidades remanescentes de quilombo do nordeste goiano. Assim, como nas demais representações são apresentadas as peculiaridades da cultura e o risco do desaparecimento.

Carneiro da Cunha (2009a) lembra que as reivindicações de direitos requeridas nos termos de uma linguagem dominante tendem a ser reconhecidas e bem-sucedidas. E para sustentar a arguição, a autora recorre a uma análise realizada por James Clifford, que falava de uma interessante situação de julgamento realizado por um júri popular no qual a simples apresentação de um relato histórico pareceu muito mais convincente do que a discussão antropológica sobre identidade étnica que contrariava o senso comum.

E mesmo que as garantias legais não coincidam com o chamado *reconhecimento*, coloco em destaque os eventos que asseguram direitos ao agrupamento goiano, porque, como exposto no primeiro capítulo, os próprios membros, veem as garantias como marco. E creio que a importância dada, pode ser entendida pela explicação de Rita Segato (2006), que falando de antropologia jurídica vai afirmar que o texto da lei é uma *narrativa mestra* que inscreve sujeitos diante do estado nacional e das sociedades morais endossantes, dando status de existência e legitimidade às entidades sociais cujo a norma garante.

O fato é que a propositura, as demais mobilizações e a publicização da temática culminaram com a aprovação da Lei Estadual nº 9.904, de 10 de dezembro de 1985, que segundo Rangel Franco (2012), autor de dissertação sobre a regularização fundiária, autorizava o poder executivo a doar uma extensa área de terras à população Kalunga²⁷.

No prosseguimento das negociações de garantias legais com os poderes públicos foi um “Relatório Técnico Científico para Demarcação do Sítio Histórico Kalunga” (Registro nº 89.303 da Biblioteca Nacional) organizado por equipe do “Projeto Kalunga” que influenciaria a aprovação da notável Lei Estadual 11.409 de 21 de janeiro de 1991. E além da norma ser fundamentada em algumas das distinções comunitárias já referidas, que de maneira não tão incisiva constavam no parecer enviado aos deputados goianos, membros do projeto assessoraram a Consultoria Jurídica da Assembleia Legislativa²⁸ na elaboração do texto legal que constituiu patrimônio cultural e sítio de valor histórico os vãos das serras conhecidos pelos nomes de Moleque, Almas e Contenda-Calunga, bem como as localidades situadas em áreas próximas ao córrego Ribeirão dos Bois, que em conjunto incluíam terras em Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás.

²⁷ Seguindo informações de Franco (2012), parece relevante pontuar que como previa a legislação da época, o título de propriedade seguia o modelo condominial, dividindo o território em frações ideais (ANEXO 1). Ironicamente a solução do condomínio repartido em diversos lotes, cada um em nome dos chefes da família, parecia ir de encontro a defesa culturalista de Baiocchi que destacava formas mais coletivas de uso da terra.

²⁸ A informação está em Baiocchi (2011/12), que diz que a coordenadora do projeto – talvez ela mesma – assessorou a Consultoria Jurídica da Assembleia Legislativa na elaboração da lei sobre o Sítio Histórico.

Posteriormente, a lei do ano de 1991 seria alvo de um projeto de regulamentação, que mais do que ratificar a garantia territorial, caracterizou o grupo como remanescente. Trata-se da Lei Complementar nº 19, de 5 de janeiro de 1996, também de âmbito estadual, que afirmava que os moradores da região do sítio histórico dos vãos e serras do Paranã eram descendentes de africanos que integraram um quilombo formado no século XVIII. E a mesma legislação regulamentar, não só apresentava os elementos da identidade local, como preconizava medidas de proteção ao patrimônio cultural da população Kalunga.

A partir de então, precisamente após o ano de 1998, tem início a atuação federal que é marcada pela aprovação do relatório de reconhecimento e identificação pela FCP. É que não obstante a garantia constitucional que federalizava a questão no ano de 1988, a demanda territorial prosseguiria pelo menos até a primeira metade da década de 1990 bem circunscritas às esferas administrativas, legislativas e judiciárias do Estado de Goiás. A continuidade que pode ser explicada pela falta de regulamentação do artigo da ADCT, também poderia estar associada as já existentes articulações do “Projeto Kalunga” e pelos esforços de membros comunitários organizados em torno de uma associação local que estabelecia frequentes comunicações com o IDAGO.

E apesar da importância de entender todo o processo de conquista de direitos, utilizo da curta exposição para evidenciar as potencialidades das imagens construídas, que não apenas trouxeram visibilidade, garantias e valorização da identidade Kalunga, como ainda ajudaram a vincular uma série de representações estereotípicas à população. Isso porque, até recentemente, foram os trabalhos desenvolvidos por Mari Baiocchi que orientaram as interpretações sobre as comunidades goianas.

3.3.2 Para além dos estereótipos raciais: os culturais

O processo do *reconhecimento* dos agrupamentos Kalunga parece ter implicado na conformação de algumas alegorias etnográficas que vem sendo enfrentadas pelos membros do grupo. Se o *antes* da identificação marca a existência de nítida racialização, o *depois* trouxe imagens, que de maneira impositiva, anunciam a “alteridade cultural”. Fato é que o caso goiano mostra que a utilização de uma perspectiva apegada ao étnico não elimina o imbróglio da elaboração de representações com fortes cargas estereotípicas. Como visto, Baiocchi apresentava a distinção social comunitária em viés essencialista que naturalizava as formas de sociabilidade das populações rurais da região do Paranã ao vincular as ideias do isolamento e de um modo de vida estático.

A despeito das consequências simbólicas, novamente contextualizo os eventos, porque Baiocchi realizou suas pesquisas em um período histórico bastante específico, no qual parte dos antropólogos ainda procuravam destacar certos elementos distintivos que atrelavam às diferenças humanas às práticas sociais consideradas particulares. Assim, depreendo que um dos prováveis motivos do sucesso na negociação de direitos está relacionado ao fato de que não era só a antropóloga que operava a lógica culturalista, senão os próprios agentes institucionais.

E diante das representações que também criaram diversas imagens estereotipadas, vou retomar às análises que falam das proximidades entre a racialidade e o étnico, porque apesar do problema de estender o racial à construção de toda diferença cultural, já que nem sempre a etnia metaforiza a raça, acredito que para o caso dos quilombolas, de uma população negra que foi e continua sendo mal representada e discriminada, realmente parece ser bem tênue o liminar de distinção entre as categorias de classificação. Penso que imagem étnica do quilombo essencializado também pode implicar na produção de uma identidade racializada.²⁹

É que mesmo que a antropóloga tenha levantado poucas referências ao tema racial, parece corroborar com a produção de alegorias etnográficas que aludem à racialização, porque não somente produzia representações que eram demasiadamente estabilizadas, como ainda reproduzia algumas das antigas imagens racistas dos séculos XVIII e XIX. Não obstante existir uma tendência de inversão dos valores das antigas caracterizações, o quilombo continuava a ser interpretado como um território perdido, isolado e marginal, a espera do contato, da história e da civilização.

Mas embora seja possível pensar as estereotípias como nova prática racialista, vejo que os moradores tomaram outras posturas diante da alegoria que foi produzida. Como pode ser vislumbrado em alguns dos relatos apresentados no primeiro capítulo, os interlocutores não categorizavam às imagens essenciais que lhes eram impostas. Portanto, ainda que possa existir uma enorme variedade de interpretações analíticas, levo em consideração os diálogos que foram estabelecidos no campo de trabalho para concluir que é tão somente um caso de representação malquista que está intimamente associada ao início do processo de *reconhecimento* da condição de quilombola.

²⁹ Imagino que seja algo bastante semelhante ao que Avtar Brah (2006) havia denominado de “eticismo” e definiu como a experiência de racialização em termos culturais.

Ou seja, para além dos discursos raciais que estão ligadas à representação Kalunga, é preciso tratar de outras imagens, que apesar de articular relações com as primeiras, são criadas em um momento específico e entendidas, pelos membros das comunidades, como um fenômeno distinto. São aquelas ideias do étnico que falam do isolamento e da estabilidade cultural dos agrupamentos. Assim, vou dedicar a última parte da pesquisa à apresentar as interlocuções que parecem entrelaçar algumas das alegorias conferidas, pensando não apenas nas rejeições, mas nas apropriações e modulações das estereotípias que vem sendo enfrentadas pelos moradores dos vãos e serras do Paranã.

“POR CAUSA DE SER QUILOMBOLA NÃO PODE?!” REJEIÇÕES E APROPRIAÇÕES ESTEREOTÍPICAS

Pra gente poder ser quilombo a gente tem que preservar a nossa cultura. Ser quilombola é ter uma cultura trilenária. Ser quilombola é ter uma cultura dos antepassados africanos. A comunidade pode até ser urbana e ser quilombola, pode virar uma capital, mas um capital quilombola [...].

Não adianta nada a gente viver isolado e não ver ninguém que aí cultura fica só entre nós e ninguém fica sabendo. Tem que ter o acesso que a gente tem direito as políticas públicas. Por causa de ser quilombola não pode?!³⁰

4.1 Mais elementos para os debates sobre as interpelações identitárias

Por meio das narrativas que estão dispostas nas primeiras páginas da dissertação, procurei não apenas ressaltar os quadros discursivos da desqualificação racial do *antes*, como enfatizar os diálogos sobre a valorização da identidade Kalunga e da negritude. Na segunda parte, trouxe a análise do contexto histórico de emergência das subjetividades que compõe os marcos da importante fronteira simbólica do processo de *reconhecimento*. Quero utilizar de todo arcabouço construído, notadamente das referências concernentes às representações da alteridade Kalunga, para no terceiro e último capítulo da pesquisa tratar da multiplicidade das interpelações aos estereótipos.

A exposição que será desenvolvida tem referência nas discursividades do *depois*, porque enfoco as conversas que tem a ver com a reelaboração das imagens comunitárias. Assim, acredito que a abordagem disjuntiva explicita as diversidades dos entendimentos, porque as temporalidades, ajudando a compreender as transformações mais recentes, evidenciam a dinamicidade das significações locais referentes à identidade Kalunga.

É que como sugeriu Munanga (2004), a categoria raça atrela variados sentidos, de maneira que as acepções ficam totalmente dependentes das conjunturas de utilização. Efetivamente, as nuances ocorrem de uma localidade para outra, de pessoa para pessoa e em diferentes posturas individuais, porque fica subordinada às intenções semânticas. E além de gerar múltiplos ajustes sociais que vão desde casos em que a racialização, é considerada amena, até as já existentes formas de segregação mais facilmente notadas, ainda oportuniza diferentes condutas, a exemplo da negação ou da afirmação da negritude. Com efeito, considero que a operação das demais estereotípias segue a mesma lógica.

³⁰ Trecho de um depoimento de Sirilo.

De qualquer forma, não obstante ao caráter circunstancial das interpretações, vejo que formas heterogêneas também incluem materiais simbólicos de maior relevância: como a racialidade que vai constituir um dos principais marcadores da diferença social. Por exemplo, ao perguntar à Faustino sobre as características que distinguiam os Kalunga, ele apontou para elementos fenotípicos e culturais ligados à cor da pele, dizendo:

Acredito que é por causa da raça, por causa da cor da pele. Quando a gente sai pra reuniões ai, tem muita gente que já fala que um ou outro não é Kalunga por causa da pele. Ano atrasado eu tive no festival em São Jorge, no Encontro de Culturas, você já ouviu falar? Aí tem as coordenadora lá que coordena as coisas de comida pro povo. Aí entrava gente de fora na turma de Kalunga pra pegar refeição. Ela catava um por um e tirava fora. Sabia que não era. Pelo jeito só, sabia que não era. Pela cor e porque uma pessoa da roça e uma pessoa da cidade é conhecido. Para quem tem experiência é conhecido. Ela catava um por um e dizia quem não era Kalunga.

Ou seja, continuo defendendo que a importância das análises sobre a racialidade, inclusive pontuando que a valorização da identidade negra é uma das marcas do *depois*, mas vejo a necessidade de trazer outras perspectivas de enunciação das singularidades, porque além da revisão das imagens desqualificadoras que só “prestavam pra ofender” (e que envolviam de sobremaneira a inversão dos valores das representações racistas), também existiam vigorosos intentos de alargamento das caracterizações reducionistas, a apropriação estratégica do essencialismo e até mesmos as recusas ligadas à identidade. Na verdade, foram observados tanto os acionamentos sobre a originalidade e pureza, quando moradores falavam de certos traços fenotípicos para marcar as identidades locais, como o descrédito das estereotípias, no momento em que rejeitavam as posições fixas.

Seguindo a linha de compreensão, tenho que concordar com Arruti (1997, p. 25), que ao analisar o étnico no contexto quilombola, retoma Banton (1979) para dizer que “[...] na passagem do racial ao étnico, os signos de distinção teriam seus sinais invertidos, deixando de representar estigmas, para assumir um sentido de solidariedade e identificação”. No entanto, suponho que o caso goiano também agrega outras questões, porque mais do que a inversão dos antigos elementos da desqualificação racializadora, ainda existe a luta para inclusão de outros traços na caracterização dos agrupamentos. Vejo que um bom exemplo do empenho aparece na fala disposta na epígrafe do capítulo, quando Sirilo questiona a ideia de que existe um lugar típico para o povo da comunidade: “Por causa de ser Kalunga, não pode?”

Assim, apresento relato sobre as interlocuções estabelecidas com alguns Kalunga, procurando destacar os matizes da interpretação e uso de algumas categorias identitárias. Como ênfase os diálogos que tratam da relação dos moradores com a própria imagem, especialmente quando autoreferenciam as experiências de vida para marcar as diferenças entre as pessoas que são “de fora” e as “de dentro” das “comunidades negras rurais”, constantemente remeto à etnicidade. Para tanto, sigo apontando para os enfrentamentos, rejeições e apropriações estereotípicas, que remetem à população comunitária.

4.2 Raça, cultura e etnicidade: rejeições e apropriações

Não obstante as informações dispostas que tratam do enfrentamento estereotípico, acredito que as análises das condições de possibilidades das interpelações identitárias oportunizam novos julgamentos do processo de reavaliação das imagens comunitárias. Como exemplo, posso destacar as referências locais às alegorias produzidas por Baiocchi, que espontaneamente costumavam ser levantadas por alguns dos interlocutores Kalunga. Quando informava sobre a minha área de estudo, logo vinham referências à pesquisadora, sendo bem comuns as censuras que diziam da reificação das presumidas sociabilidades. Foi o caso de uma conversa com Florentino, que lembrando da antropóloga, disse:

Baiocchi fazia a pesquisa com muita sinceridade, mas ela andou fazendo coisa que pra nós era estranho. Assim, porque ela era contra o desenvolvimento no sítio Kalunga todo. Como a gente era tanto atrasado, tanto difícil, tanto difícil, pra ter as coisa pra viver, a gente via nos outros lugar, nos outros municípios desenvolvido e a gente queria acompanhar e queria coisa melhor pra nós. O resultado: ela era contra estrada. Que não podia porque nós devia viver só, diz que era da cultura nossa. Mas pra gente cultura nossa não era. Na verdade, a gente era obrigado a viver daquela forma porque aqui era tanto isolado. A gente queria o melhor pra nós.

Ainda de um diálogo com Sirilo que trouxe queixas semelhantes:

A única pessoa que foi contra a vinda do desenvolvimento, assim mesmo, depois abriu de mão, foi a Baiocchi. Abrir estrada, chegar energia, essas coisas, era contra, porque dizia que ia acabar com a nossa característica de quilombo, que ia desmanchar toda a nossa identidade. Aí nós dissemos: nós não queremos preservar a miséria, queremos preservar a cultura. Que é muito pelo contrário, o desenvolvimento faz com que nós preserve melhor a cultura. Mas, depois até Baiocchi mesmo depois abriu de mão dessa conversa.

E assim como aparece no depoimento exposto na epígrafe do terceiro capítulo, coloco em destaque as comuns menções ao que os interlocutores chamavam de “cultura”, porque a categoria está associada à questão da essencialização da identidade Kalunga. E quando ouvia pessoas dizendo que os reducionismos eram um novo tipo de preconceito, desconfiei que era em sentido análogo ao do contexto etnográfico por mim apresentado, que Hall (2008) sugeriu que as ideias culturalistas poderiam estar vinculadas as de “raça”. O autor vai explicar que os referentes biológicos não costumam operar de forma isolada, e os marcadores da diferença corporal da população negra, a exemplo da cor da pele, conotam sociabilidades próximas daquelas usualmente contestadas³¹.

Não pretendo retomar as análises desenvolvidas no segundo capítulo do trabalho, em que trato de algumas das representações conferidas às populações afrodescendentes, mas avalio que tão expressivas como as já pontuadas condutas locais de questionamento, são as apropriações das estereotípias culturais. É que na reelaboração das imagens locais, moradores afirmavam a identidade não somente a partir dos traços fenótipos da negritude, mas da enunciação dos elementos sociais implicitamente racializados.

Ou seja, apesar das sérias objeções algumas das caracterizações mais simplistas, outras foram ressignificadas e utilizadas para marcação das especificidades Kalunga. Marcela Furtado (2013, p. 55) reproduz a reveladora fala de Carlos do Vão de Almas:

Kalunga é diferente a gente é mais negro, nois vive mais isolado, a gente mora bem distante um do outro, é bem 2 horas pra chegar no vizinho, 1 hora de caminhada, é bem um distante do outro... ai tem uma ocasião em Agosto que todo mundo se encontra na romaria, é a festa de Nossa Senhora da Abadia, ai é 12, 13, 14, 15 e 16 de Agosto tá todo mundo reunido ali, mas é também. é o único jeito da gente ta todo reunido ali, porque depois só vê quem é da família mesmo e se a gente não ir mesmo atrás, a gente fica sem contato... não tem energia, não tem água encanada, tem que tomar banho no rio, lavar louça no rio.

³¹ Livio Sansone (2004) contribui para os debates ao lembrar que até recentemente, em toda América Latina, a negritude esteve relacionada a dois conjuntos de elementos. O primeiro ligado ao “passado” e a “tradição”. E o segundo mais amplo incluíam referências a uma suposta proximidade com a natureza, poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao sensualismo. Também diz que importantes pesquisadores sociais (e para sustentar as argumentações faz referência a Melville Herskovits, Roger Bastide e Pierre Verger) contribuíram maciçamente para o constructo representacional, ao definir a identidade negra como apegada a um certo grau de isolamento da cultura ocidental / “branca” e um homólogo do status de classe inferior. Apresenta outros dados, mas importa ressaltar que parte das caracterizações levantadas por Sansone (2004) estão próximas àquelas impostas a população negra rural dos vãos e serras do Paranã (ver segundo capítulo). Enfim, acredito que a nota deve ajudar a entender o eixo das argumentações proferidas por Hall (2008), que diz que na estrutura discursiva, o racismo biológico e cultural estão sempre articulados e combinados.

Acredito que o sintético depoimento acima exposto, deixa bastante evidente que é no momento em que os Kalunga atribuem novos sentidos às velhas essencializações que ocorre a transição do racial para o étnico. E como pode ser depreendido da fala local, as articulações de atributos biológicos e culturais, que podem ser ligados à ideia de raça, também vão processar a construção da autorepresentação da identidade local.

Talvez uma boa proposta para a análise da ligação entre raça, cultura e etnicidade esteja fundamentada nas argumentações elaboradas por Carneiro da Cunha (2000a). Quando a autora traz o caso de povos tradicionais indígenas usando o conceito de cultura, grafado com aspas para não ser confundido com a “lógica interna de conformação social”, entendo semelhança com a conjuntura etnográfica das comunidades do nordeste de Goiás, porque a “cultura” destacada pelos interlocutores também remete a “lógica interétnica”. Como foi explicado pela antropóloga, o conceito permite que os moradores falem de si, ajudando a enunciar o que consideram de mais importante para a marcação da distinção.

E as referências de Carlos à negritude, ao isolamento, à grande distância das casas, e até mesmo a falta de infraestrutura que permite uma relação particular com a natureza, podem ser associadas não somente às caracterizações racializadas da população negra, como as já anunciadas práticas de resistências às violências raciais do entorno próximo que não raramente eram destacadas para explicar o porquê das precárias situações de vida. De toda forma, apesar de uma possível referência aos discursos de “controle de contato”, suponho que a racialidade do discurso esteja bem mais relacionada àquelas perspectivas que dizem do uso do essencialismo na afirmação das particularidades sociais³².

De forma consciente e inconsciente parecem mobilizados conteúdos da etnicidade que costuraram algumas das imagens raciais estereotípicas à representação da “cultura”. E para evitar mal entendidos, novamente recorro à obra de Carneiro da Cunha (2009a), que diz que a articulação dos fatores relevantes não implica na manipulação da etnicidade em um sentido de existir prática de falseamento de uma suposta identidade autêntica. É que uma das facetas da construção do étnico pelos próprios moradores das comunidades está em operar determinados itens culturais para que sejam semelhantes ao que foram, porque “fazer com que as coisas pareçam exatamente iguais aquilo que eram dá trabalho, já que a dinâmica cultural, se for deixada por sua própria conta, provavelmente fará com que as coisas pareçam diferentes” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 372).

³² É o que Gaytry Spivak (2008) chamou de “uso estratégico do essencialismo”.

Com efeito, entendo que para o caso das comunidades quilombolas goianas, os elementos que aludem às representações impostas às populações afrodescendentes costumam ser articulados como materiais culturais de formulação da identidade étnica que cria parâmetros do que é a tradição. Características desvalorizadas são ressignificadas e quando determinados estereótipos ligados à racialidade são enfrentados e apropriados, é formatado um complexo fenômeno de determinação dos traços das especificidades que serão alvos das novas políticas de manutenção cultural.

E apesar de alguns moradores pontuarem a especificidade local com a enunciação de conteúdos mais estáveis, como a raça, o tipo de moradia ou a condição de isolamento, vislumbrei existir uma tendência de elaboração de uma autorepresentação comunitária que procurava enfatizar aspectos mais dinâmicos da identidade.

O exato caso de Sirilo e Florentino que não apenas ressaltavam as sociabilidades, como recusavam as caracterizações que diziam da pobreza e da falta de infraestrutura. O primeiro foi bastante direto ao dizer que não tinha intenção de “preservar a miséria” e ao criticar aquelas representações que vinculam negritude à falta de desenvolvimento, apresenta outro critério de gerenciamento dos “costumes”. Da fala pode ser depreendido que a relação entre raça, cultura e etnicidade também estava nas escolhas das salvaguardas que costumavam incluir referências à ancestralidade negra. Além da “história racial”, que aparecia nas conversas sobre as práticas discriminatórias do entorno comunitário, vale lembrar das referências ao que chamavam de “cultura dos antepassados africanos” (conforme pode ser observado na epígrafe do capítulo).

4.3 Pertencimento étnico-racial e as características fenotípicas

Um outro discurso bastante comum entre os moradores dos agrupamentos goianos que também podem aludir à racialidade e à representação da identidade étnico-racial, destacava traços fenotípicos como um importante critério para a distinção dos membros. Não foram poucos os momentos em que escutei os interlocutores afirmarem que os “Kalunga de verdade” eram os indivíduos com características corporais bem específicas. E as declarações que partiam de pessoas com feições usualmente associadas à negritude, eventualmente causavam incômodo aqueles não enquadrados nas classificações taxativas. Tive a oportunidade de observar dois senhores brincando com os elementos da pertença, mas quando eu mesmo trouxe as perguntas sobre o que achavam das supostas exclusões, percebi o surgimento de um mal-estar.

Apresento a transcrição de conversa que tive com um morador do Vão de Almas, em que o acionamento da fenotipia está ligado ao jogo político de definição da alteridade. Ele afirmava que quase todos os recursos públicos para melhoria das comunidades estavam sendo destinados ao núcleo de Engenho II que nem era “Kalunga de verdade”. E quando perguntei sobre os critérios da originalidade, disse:

Ter origem, meu amigo. Aqui ó, você tá aqui e é goiano e tá no Estado de Goiás. Agora se você muda de Goiás e vai pra Minas Gerais, por exemplo, e diz que é mineiro, pode dizer, mas nunca que vai ser mineiro. Você é goiano. É sobre sua terra natal e sua origem [...].
É porque quando você olha na cara de um Kalunga daquele lá [do Engenho II] ve que não é Kalunga mesmo. Não é puro. Não em peso, mas alguns não são. Eles já misturaram tudo com gente de fora, que lá é mais fácil de chegar, né? Eu te falei da calunguinha, loira de lá? [...] No Vão de Almas é outra coisa. Kalunga lá é assim tipo essa minha aqui [aponta para a filha adolescente]: purinha, pelinha queimada, olho vermelho, beijo grosso. Pura ainda! [...] Poxa! É que nós somos de origem africana! Mas não vê sangue puro mais. Aí eu falo: vocês aqui [do engenho] não é Kalunga, vocês têm sangue Kalunga, mas não são Kalunga. Até o modo de agir é diferente [...]

Colocando ênfase na tonalidade da pele, formato do nariz, boca e a cor dos olhos, recupera aquelas mesmas características historicamente utilizadas para desqualificação, em um processo de etnização das marcas corporais que fundamentavam a opressão racial. A fala que está situada no contexto da valorização da negritude que ocorre no *depois* (já que a interlocução estava relacionada às demandas por um tratamento diferenciado) explicam o acionamento da “pureza racial”. E mesmo que nem todos moradores estejam de acordo com a escolha dos traços fenótipos para a caracterização da população Kalunga, na diferenciação dos membros parecia existir um destaque para o corpo negro.

A verdade é que não eram apenas os próprios interlocutores das comunidades que faziam menções à ideia de que haviam certas pessoas mais legítimas do que as outras. Na ocasião em que passava por Teresina de Goiás em direção a uma localidade Kalunga, almocei com alguns desconhecidos que me perguntaram sobre o que eu fazia na região. Ao dizer para um homem de mais idade que realizava da pesquisa nos agrupamentos, fui advertido de que deveria conhecer uma localidade (sobre a qual já não sabia o nome) onde viviam aqueles que chamou de “verdadeiros quilombolas”. Nas palavras do senhor, um grupo bastante isolado que era formado por homens pretos ainda não misturados, que além de muito fortes, podiam medir até dois metros de altura.

Notei que o conhecimento de imagens tão restritivas oportunizou reflexões sobre as marcas fenotípicas vulgarmente utilizadas para a classificação dos moradores do sítio, já que boa parcela da população não estava incluída nas especificidades fisionômicas. E mesmo que fossem comuns o destaque para os traços corporais pontuados por Emiliano, em uma rápida conversa com uma liderança que estava na sede da AQK de Cavalcante, discorri sobre as caricatas imagens levantadas pelo morador de Monte Alegre de Goiás e ouvi um discurso bastante parecido com aquele proferido por Sueli Carneiro (2004): quando a autora trata da existência da população negra de pele clara e repensa os critérios da negritude ao criticar as práticas racistas de representação que acabam aprisionando grupos minoritários em imagens estereotipadas.

Ou seja, por mais que existisse constante embate de compreensão da negritude, elementos corporais que estão associados aos povos afrodescendentes são constantemente levantados para definir quem são os “de dentro” e os “de fora”.

4.4 Conflitos e a negação da identidade

Ainda quando pensava na elaboração de um trabalho com imagens fotográficas, as intenções iniciais foram influenciadas por algumas ponderações de Spivak (2010), que falava sobre as contingências históricas dos casos em que grupos subalternizados eram imaginados nos discursos produzidos, reiterados e fixados por atores hegemônicos. Mais do que as questões generalizadas que aludiam à alienação dos sujeitos colonizados, considerava bem congruente com as propostas teóricas elaboradas pela autora indiana, uma renunciada negação dos vínculos com as existentes ancestralidades quilombolas, já que a marginalização instituída pela ordem legal de criminalização do século XVIII traria mais efeitos do que as eventuais penalizações³³.

Após o período de trabalho de campo com moradores das comunidades goianas, percebi que as teorizações deveriam ser compreendidas com um pouco mais de cautela, porque corria o risco de não apenas desconsiderar determinadas ações de resistência, como de ignorar as atividades mais contemporâneas da ressignificação classificatória que vem ocorrendo com o *reconhecimento*.

³³ A incessante atribuição de significados a um significante sempre implica em diferentes graus de alienação que implicam em recusas do potencial significativo das representações. Para os sujeitos colonizados, a alienação pode estar atrelada não somente à imposição de uma série de características desqualificadoras, como ao problema de se identificar com imagens das alteridades depreciadas.

Wanderleia já havia dito que algumas pessoas das comunidades negavam ser quilombola pelo receio de sofrer com discriminação, preconceito ou mesmo racismo. E coloco em destaque a situação conflitiva, porque a interlocução disposta na página 40 leva a crer que a condição de remanescente está relativamente próxima a de pessoa negra, já que para ambos os casos existiam os sérios problemas de uma ampla desqualificação. Mas, o que importa a ser ressaltado é que na mesma transcrição do primeiro capítulo, Wanderleia também afirma que não cogitava a possibilidade de que fosse quilombola, asseverando que é só depois de conhecer a própria história que ocorrem as identificações. Ou seja, mesmo que a ideia de alienação do sujeito colonial, com as devidas ressalvas, possa servir para historicizar algumas antigas experiências identitárias da coletividade, parece ser bastante problemática para entender as pluralidades dos tempos hodiernos, vez que existe uma crescente afirmação das subalternidades.

De toda forma, pontuo que para além das comuns negativas sobre o quilombo, que de maneira indireta podem ser vinculadas com o tema da interpelação racial, também ouvi dizer de alguns moradores que rejeitavam as associações com a negritude. Catarina lembrou de uma prima que tinha problemas com o fato de ter a pele escura e Lucio debochou de pessoas que “não queriam ser pretas”. E quando me deparei com um relato apresentado no trabalho de Amorim (2002), também relatei com a questão: a antropóloga trata de uma discussão iniciada no momento em que um certo morador levantava as supostas relações dos agrupamentos goianos com o continente africano, enquanto um grupo de pessoas vai ser bastante enfático ao desautorizar a referência, explicando o disparate por suposta doença mental do indivíduo censurado.

Para seguir com os debates, ainda apresento uma interlocução em que Florentino mostra como os conteúdos estão longe de serem resolvidos:

Ser Kalunga, eu penso em dois itens: pode ser uma raça de fora e colocaram o nome Kalunga ou então é ser atrasado. Se for atrasado mesmo tem que mudar. [...]E com o reconhecimento as coisas vai mudando. Foi o que Mari Baiocchi falou: ‘daqui uns dias todo mundo vai ter orgulho e querer ser Kalunga’. E hoje o branco quer ser Kalunga. Mas eu brinco com eles e na hora que falam que quer terra, que quer cesta, que quer as outras coisa, eu vou e falo assim: ‘olha, vocês estão pedindo na hora errada, porque agora eu recebi uma carta da Palmares dizendo que vai voltar o cativo e que vai pegar você agora’. Aí já não quer mais cesta e os benefícios.

A narrativa que se desloca entre a imagem historicamente conferida aos Kalunga e o artifício da identidade cultural, além de ajudar a entender a conformação social, oportuniza a anunciação de uma imagem que é bem mais interessante ao agrupamento. E quando Florentino remete a um permanente jogo em torno das alegorias identitárias que podem ser acionadas, desprezadas, consideradas como pertinentes ou inoportunas, mostra parte das rupturas da lógica representacional.

4.5 Outros matizes para pensar nas identificações: gênero, geração e classe

Apesar de saber da importância de desenvolver uma abordagem investigativa sobre possíveis relações entre “gênero”, “geração”, “classe” e a temática da racialidade, não conto com dados que permitam uma explanação aprofundada da interseccionalidade. A título de vislumbre, destaco uma extensa reportagem exibida pela “TV Record”, que divulgou inúmeros casos de violência sexual contra crianças e adolescentes Kalunga. Durante dois meses, uma equipe da emissora levantou informações sobre os abusos sofridos exclusivamente por meninas quilombolas³⁴.

Já sobre as questões geracionais, tenho que ressaltar o empenho dos mais jovens, que costuravam as narrativas dos idosos com as informações da historiografia oficial: parecia existir uma espécie de complementaridade discursiva na qual elementos místicos e produzidos pelo conhecimento ocidental legitimado se entrecruzavam para anunciar diversos aspectos da identidade comunitária. A afirmação da negritude incluía não apenas os relatos da violência racial recobrada pelos velhos, como a ressignificação dos eventos, que recorrentemente eram apresentados pelos indivíduos de meia idade.

E estou convencido de que o trabalho desenvolvido por Marinho (2008, 2013), ao tratar dos moradores do Vão do Moleque, que reivindicam serem “donos da terra”, e aqueles do Vão de Almas que eram chamados pelos primeiros de “negros de verdade”, contribuem para os debates sobre a temática da racialidade nas comunidades Kalunga. Ter documentos que legitimam a posse da terra parece “embranquecer” os molequeiros, porque além da cor da pele ser mais clara, suponho que a falta da identificação racial também vai estar ligada ao racismo atenuado pelo pertencimento a uma classe social que emerge do estatuto de proprietário.

³⁴ Chamada de “Eternas Escravas”, a matéria de extremo mau gosto foi exibida no mês de junho de 2015. Fato é que a produção acabou influenciando a criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás que tinha a função de tratar do problema regional.

O diálogo com uma moradora da região, que aparece em Marinho (2008, p. 92), mostra que a relação com a posse da terra realmente vai modular a importância do reconhecimento e de todas as implicações vinculadas ao histórico da resistência negra. Retomando a comum disjunção temporal, diz:

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 Paulino 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.

No entanto, como sugere a autora, as articulações que envolvem racialidade e terra são infinitamente mais complexas do que pode explicitar a curta narrativa apresentada, porque apesar de alguns molequeiros afirmarem a condição de proprietários legítimos, também performatizam a etnização e aceitam alguns dos discursos sobre a negritude. A verdade é que não obtive dados consistentes para uma tomada de posição mais assertiva, mas parece que independente da plena validade das afirmações a respeito da propriedade, vale considerar que no contexto em que existe o sério risco da perda do território de vida, questões envolvendo garantias da terra devem marcar a construção das representações que implicam no direito de sua utilização.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda sobre a instância de reconhecimento, Roberto Cardoso de Oliveira “Identidade étnica e a moral do reconhecimento” levanta as seguintes questões: o que dizer sobre (a questão do) reconhecimento das identidades sociais? O que significa a uma pessoa ou a um grupo ter sua identidade reconhecida? Esse conhecimento tem sua expressão no âmbito da cognição ou no âmbito moral? (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

Nas condições de trabalho de campo para elaboração dos relatórios antropológicos de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombo, os pesquisadores têm se deparado com situações sociais nas quais a identidade quilombola associada à autoidentificação étnica e racial de negro é utilizada como uma afirmação positiva no reconhecimento de si mesmo como ser social.³⁵

As narrativas comunitárias, assim como os dados documentais e historiográficos indicam que as relações sociais do entorno foram influenciadas por uma lógica racista e que as imagens locais ainda têm vínculos com os estereótipos dos séculos XVIII e XIX. E mesmo que esteja em curso uma valorização das antigas características distintivas, persiste um problema na representação da alteridade do povo dos vãos e serras do Paranã, porque durante o recente processo de certificação da condição de população quilombola, que não corresponde aos atuais procedimentos que são baseadas na autoidentificação, os moradores foram reduzidos a uma simplista identidade cultural.

Provavelmente os incômodos com a proposta inicial de pesquisa com fotografias, estivessem relacionados a tendência de objetificação da comunidade e sua população. De fato, seria impossível a realização de análise crítica a respeito da identidade visual sem compreender os impasses do processo da essencialização gerado pela racialização. Era como se os interlocutores dissessem que eu não entenderia as imagens fotográficas sem um mergulho mais profundo no exame da representação.

E apesar de seguir bem interessado no tema da identidade da população Kalunga, não cogitava tratar da questão racial. Suponho que pouca importância dada a temática foi influenciada justamente pelas leituras de boa parte dos trabalhos acadêmicos que estavam centrados em muitos outros eixos temáticos. Vale dizer que os mais comuns envolviam as questões territorial e fundiária, a relação com as identidades políticas, com o processo de reconhecimento e a análise de projetos econômicos de viés sustentável.

³⁵ Trecho retirado do trabalho de Eliane Cantarino O'Dwyer (2007, p. 53).

Felizmente os dias em campo foram importantes para que eu pudesse perceber que a histórica violência simbólica impelida contra o povo das comunidades Kalunga, conformava efeitos que de variadas maneiras continuavam a permear a vida do grupo. Estranho é que a despeito das constatações seguia em dúvida sobre o tema da pesquisa, reproduzindo a perspectiva de naturalização das relações marcadas por nítida opressão. Foi apenas no exame de qualificação que vislumbrei a possibilidade da investigação quando os professores Luis Felipe Hirano, Monica Pechincha e Manuel Lima Filho destacaram as narrativas que poderiam ser melhor aproveitados

Pude ver então que as representações malquistas, o preconceito e a discriminação formatavam uma das camadas do quadro explicativo das identificações comunitárias. Só depois entendi a relevância dos elementos que tinham menos a ver com os ofensores do que com as subjetivações e resistências empreendidas pelos próprios quilombolas.

A partir de então passo a defender que os crescentes enfrentamentos estereotípicos poderiam ser melhor compreendidos se levasse em consideração as categorias temporais que foram recorrentemente acionadas pelos interlocutores das comunidades Kalunga. A abordagem que considera as temporalidades também foi motivada por uma tentativa de explicitar aspectos do constante dinamismo das representações coletivas e individuais, porque a diferença não pode estar resumida ao que se chama de “identidade Kalunga”. Ao contrário de um patrimônio substantivo e de uma cultura excessivamente estabilizada, é um vetor histórico não completamente assimilável que está em constante transformação, uma vez que formata um processo de produção social da história.

Se a imagem da identidade comunitária ganham diferentes contornos no *depois*, ao *antes* está relacionado a produção da maior parte das racializações estigmatizadoras. Os discursos locais que se movem entre dois tempos e costuram as autorepresentações vêm sendo formatados não só com o aumento da estima em ser “Kalunga, negro, preto”, mas com o questionamento das visões que falam do isolamento e da estabilidade cultural. É a partir do surgimento das novas perspectivas de compreensão das sociabilidades locais que algumas histórias de opressão e de resistência vem sendo ressignificadas.

É que os agenciamentos comunitários que envolvem as questões dos estereótipos apontam para pelo menos dois caminhos que podem ser mais facilmente rascunhados: um deles em que ocorre a inversão dos valores de qualificação das velhas caracterizações e um outro mais preocupado com o alargamento dos discursos sobre a própria distinção.

Vejo que ambos os posicionamentos, que não necessariamente trazem incongruências, parecem marcados por um conjunto de reflexões sobre a construção das imagens sociais e de uma ainda existente discriminação.

E vale dizer, que apesar de existir tendência de afirmação da identidade racial, o fenômeno não devia ser confundido com aquele produzido pelo movimento negro, que com ações e mobilizações sistematizadas, comumente voltadas a “conscientização”, procuram construir parâmetros sobre a história dos povos afrodescendentes brasileiros ou do racismo que marca a relações sociais brasileiras. No caso da coletividade Kalunga, as referências parecem estar mais ligadas à conquista dos direitos específicos.

Não obstante a evidente influência dos trabalhos desempenhados pelo MNU (que além da já conhecida atuação no processo da demanda dos direitos quilombolas, também esteve bastante presente nas comunidades Kalunga décadas de 1980 e 1990 ajudando a população local a compreender a então recente metáfora do quilombamento), acredito que a declaração da negritude está mais ligada aos discursos do *reconhecimento*.

E as perspectivas de compreensão temerárias com os efeitos de polarização racial que eventualmente poderiam ser geradas com a implantação de políticas públicas baseadas no histórico de opressão contra os povos afrodescendentes não prosperam. Pelo menos para o caso do reconhecimento das comunidades negras do nordeste goiano, o intenso sectarismo ressaltado por todos os interlocutores como característica do *antes*, parece estar em sentido de recuo. Como pontuado por alguns moradores do agrupamento, são bem mais comuns as relações sociais envolvendo as populações negras e brancas.

Destarte, vejo que o *reconhecimento*, tão levantado nos estudos dos quilombos, recorrentemente tratado como um simples ato administrativo normativo de identificação, provoca transformações na maneira de compreender as imagens coletivas e individuais. As leis que vão assegurar direitos aos denominados agrupamentos remanescentes, inserem as referidas populações negras nas discursividades oficiais do Estado Nacional enfatizando o passado de subalternização e valorizando as particularidades sociais.

O que pode ser depreendido do processo de negociação dos direitos específicos, precisamente para o caso da conquista das primeiras garantias legais de âmbito estadual, é que os próprios agentes do governo operavam lógicas com pungente carga estereotípica ao exigir imagens de um quilombo assemelhado as redutoras alegorias representacionais.

Com efeito, falar a respeito do processo de reconhecimento das comunidades quilombolas deveria envolver uma crítica sobre os modos de operação e compreensão das alteridades que vão favorecer o funcionamento do Estado Nacional. Ou seja, também abarcar uma análise das racionalidades institucionais articuladoras de proteção jurídica distintiva que necessariamente constituem exercício de poder sobre a enunciação do outro.

E ainda cabe lembrar dos efeitos das representações das décadas de 1980 e 1990, porque como já assinalou Gupta e Ferguson (2000, p. 42), as narrativas exotizadoras acabam trancafiando povos em prisões essencialistas, colocando-os à margem da história, como sobreviventes que não são “[...] produtos (e muito menos produtores) de história”. Para o caso do povo negro, também assimilar as críticas de Nascimento (1978), notadamente quando o autor afirma que a reprodução das visões folclóricas simplistas esconde o caráter de resistência das manifestações e tradições culturais negras.

Ponto mesmo a possibilidade de uma recente racialização da população Kalunga, pois como recordaram os autores Sebastião Nascimento e Osmar Ribeiro Thomaz (2008), Hannah Arendt (1973) já anunciava que a marca fundamental do racismo na era nacional estava no abandono das pretensões relacionadas a uma suposta objetividade científica. Ou seja, tem mais a ver com mordazes sugestionamentos do que com as asseverações, sendo menos uma classificação baseada em supostas qualidades biológicas essenciais do que um discurso sobre naturalização da diferença.

E refletindo mais especificadamente sobre o caso dos agrupamentos Kalunga, para o qual o uso do étnico não estava baseado no critério da autoafirmação identitária, é possível depreender que as novas imagens não desarticulam a produção estereotípica. Ao contrário, fez com que outras alegorias essencializadoras fossem agregadas ao repertório simbólico que está vinculado à coletividade. Fato é que a antropologia avaliou as consequências de tratar da representação da alteridade a partir de um viés culturalista e atualmente coloca em destaque os diálogos que são realizados com seus interlocutores. Diante da tramitação de “Ação Direta de Inconstitucionalidade” (ADI de número 3.239), ajuizada pelo extinto Partido da Frente Liberal (PFL), que questiona a autoidentificação, ficam as dúvidas sobre até quando certas populações historicamente subalternizadas terão de lutar contra os crivos das impositivas, arbitrárias e inferiorizantes classificações que retiram o direito desses povos decidirem o que consideram relevante para a enunciação da própria distinção.

Mas apesar da população ainda ser reconhecida por definições “naturalizadoras”, os moradores não parecem aceitar as limitações impostas pelas representações simplistas. As interlocuções de campo mostraram que as novas identificações que vão envolver uma imagem valorizada compõe apenas o lance inicial de um novo jogo representacional no qual indivíduos se declaram quilombolas e repensam as histórias pessoais e coletivas. É na tessitura narrativa que as vivências no *antes* e no *depois* tornam-se significativas, porque na fronteira do ainda em curso processo histórico do chamado *reconhecimento*, os sujeitos podem construir a si mesmos ao entrelaçar os tempos mítico e intercultural. Vejo que os moradores articulam e repensam as imagens impostas por agentes externos, bem como àquelas autoreferenciadas a partir de complexas e múltiplas interpelações.

Durante os últimos anos de pesquisas e diálogos com pessoas das comunidades, soube da existência de professores, servidores públicos da saúde, de uma advogada, de uma secretária da cidade de Cavalcante, de um vereador e um vice-prefeito Kalunga. Ademais, conheci indivíduos do entorno ao sítio que afirmam a condição de remanescente e assinalam um pertencimento que extrapola a área territorial dos vãos e serras do Paranã. Como afirmou Emiliano, hoje em dia “tem Kalunga morando em tudo quanto é lugar”, falando de Brasília, Goiânia, São Paulo, Rio de Janeiro e mesmo dos Estados Unidos. E ao encontrar com quilombolas nos diversos cursos da Universidade Federal de Goiás, fica a certeza de que as imagens que falam de posições típicas estão sendo desconstruídos.

O que foi observado é que os moradores das comunidades do nordeste goiano, enfrentaram a questão da representação / autorepresentação das mais diversas maneiras e muito embora a divisão do *antes* para o *depois* sirva como um exercício pedagógico para elaboração de uma narrativa sobre a racialidade no contexto do reconhecimento, nenhuma experiência de campo poderia trazer todas as clivagens das identificações que seguem em constante movimento.

Fato é que para além das contextualizações realizadas em torno de dados oficiais, dos entendimentos a respeito das alegorias etnográficas de uma antropologia culturalista, bem como do curto exame sobre a relação das comunidades com o Estado Nacional, existem outros elementos que compõe as condições possibilitadoras das identificações. Na verdade, supondo que a historicidade jamais poderia ser completamente revelada, entendo ser impossível a formulação de uma compreensão fechada de todo o processo. E assumir a precariedade da análise, antes de significar desprezo pelo que apresentei, é entender a incomensurabilidade de uma diferença que pode ser apenas vislumbrada.

Apesar do trabalho não ter envolvido a pesquisa com os materiais fotográficos, entendo que também incluiu a questão da representação da população afrodescendente, porque vejo que o fenômeno da identificação Kalunga é eminentemente afetivo e estético. Vez ou outra fico comovido com as interlocuções que estabeleci no campo de trabalho e quando lembro de Catarina falando das novas maneiras de entender a própria imagem, tenho certeza de toda a abrangência simbólica do processo da certificação identitária. Como afirmado por Cardoso de Oliveira (2006) e recuperado por O'Dwyer (2007) (o que foi destacado em um curto trecho disposto na epígrafe das considerações finais), o *reconhecimento* vem sendo utilizado para afirmação da condição de ser social.

Para concluir, vejo que a curta imersão no contexto etnográfico do povo Kalunga mostra que as categorias analíticas da identidade, racialidade, representação e cultura, (que tradicionalmente foram usadas para enunciar a alteridade de grandes populações), não são suficientes para abarcar a complexidade do processo de enunciação da distinção. No entanto, compreendo que foram úteis para tratar de pelo menos dois tipos de situações: uma primeira intimamente vinculada às análises do histórico da subalternização local; e a segunda relacionada aos momentos em que os próprios moradores falam da distinção. Ainda assim, no último caso fica evidente que com a diversidade de posicionamentos, a realização de uma síntese que não esteja de acordo com os interesses da coletividade, incorre no risco de produzir mais violência simbólica sobre as populações quilombolas que sempre sofreram com as rotulações identitárias.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011a. p. 34-46.

_____. Quilombos e as novas etnias. In: **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011b. p. 56-88.

_____. Quilombos: Tema e Problema. In: **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011x.

AMORIM, Cleyde Rodrigues. **Kalunga: a construção da diferença**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, Outubro. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 02 Janeiro de 2017.

_____. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

_____. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. In: **Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA)**, 2003.

_____. Quilombos. In: Osmundo Pinho; Lívio Sansone. (Org.). **Raça Novas Perspectivas Antropológicas**. 1ed. Salvador: EDUFBA, 2008, v. 1, p. 315-350.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA- ABA. Carta. In: **Boletim Informativo NUER** / Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares. Florianópolis, UFSC, v. 1, n. 1, p.83-85, 1997. Disponível em: http://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m-mgpefhgnff_boletim_nuer__1.pdf. Acesso em: 14/08/2015.

_____. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. In: **Boletim Informativo NUER**. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares. Florianópolis, UFSC, v. 1, n. 1, p.81-82, 1997. Disponível em: http://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m-mgpefhgnff_boletim_nuer__1.pdf. Acesso em: 14/08/2015.

_____. **Nota Pública da Associação Brasileira de Antropologia**. Brasília, 2008. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/Nota%20publica%20ABA%2029.04.2008.pdf>. Acesso em: 14/08/2015.

BAHIOCCI, Mari de Nasaré. CALUNGA-KALUMBA: Universo Cultural. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, n. 11, p. 75-79, jan 1986.

_____. História e documentos que estruturam a Lei nº 11.409 de 21 de janeiro de 1991. Sítio Histórico e Patrimonial Cultural Kalunga – SHPCK. **Revista da AFLAG**, n. 6, p. 104-109, 2011/12.

_____. Kalunga - A sagrada terra. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 19/20, n.1, p.107-120, jan/dez 1995/96.

_____. 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, p. 139-152, 1996.

Baiocchi, Mari de Nasaré. **Kalunga: estórias e textos**. Goiânia: Secretaria de Estado da Educação de Goiás, 1991

_____. Kalunga – liberdade e cidadania. **Revista do ICHL**, v.4, n. 2, p. 221-223, jul/dez 1984.

_____. **Kalunga: povo da terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

_____. **Negros de Cedro**. Tese (Doutorado em Ciência Social -Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo. 1981.

BANDEIRA FREIRE, Maria de Lurdes. **Os negros da Bela Vista**. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

BANTON, Michael. **A Idéia de Raça**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARBOSA, Jordana Cristina Alves. **Um homem e mil histórias**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

BARRETO, Afonso Henriques de Lima. **Obras de Lima Barreto**. Organizadas sob a direção de Francisco de Assis Barbosa, com a colaboração de Antonio Houaiss e M. Cavalcanti Proença. São Paulo: Brasiliense, 1956.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. Introduction. Em Fredrik Bath (organizador): **Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference**. Bergen: Universitetsforlaget/London: George Allen & Unwin, pp. 9-38, 1969.

BASTIDE, Roger. *A imprensa negra do Estado de São Paulo*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim CXXI. Sociologia n. 2. **Estudos Afro-Brasileiros**, 2ª. Série, 1951.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2005

_____. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOSE, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cad. Pagu**, Campinas , n. 26, p. 329-376, June 2006.

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

_____. **Lei Estadual 9.904**, de 10 de dezembro de 1985.

_____. **Lei Estadual 11.409**, de 21 de janeiro de 1991.

_____. **Lei Complementar nº 19**, de 5 de janeiro de 1996.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'*. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CARDOSO DE OLIVERA, Roberto. **Caminhos da identidade**. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 2, p. 117-131. Jul/Dez. 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: Carneiro da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.

_____. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: Carneiro da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.

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

CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. **Correio Brasileiro**: Coluna Opinião. Acesso em: 29/05/2004.

CARVALHO, José Jorge de. **O Quilombo do Rio das Rãs**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.

CHIANCA, Priscila Pessoa. **Nas vias do reconhecimento: emergência étnica e territorialização Kalunga**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2010.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

DYER, Richard. **White**. Londres: Routledge, 1997, pp. 11-2.

ERIKSEN, Hylland Thomas. **Ethnicity & Nationalism. Anthropological perspectives**. Londres, Pluto Press, 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece o seu objeto**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

_____. "With so much critique and reflection around, who needs theory?". In: **Anthropology with an attitude: critical essays**. Stanford, California. Stanford University Press, 2001.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

- FENTON, Steve. **Ethnicity: racism, class and culture**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1999.
- FERNANDES, Cecília Ricardo. O Que Queriam os Kalungas? - A transformação do olhar acadêmico sobre as demandas quilombolas do nordeste do Goiás. **Interação**. Campina Grande, v. 16, p. 421-431, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2005b.
- _____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005a.
- _____. **Microfísica do poder**. 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO, Rangel Donizete. **A desapropriação e a regularização dos territórios quilombolas**. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- FRY, Peter. **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FURTADO, Marcella Brasil. **Cultura, identidade e subjetividade em uma comunidade quilombola: uma etnografia na comunidade Kalunga**. Dissertação (Mestrado em Processos do Desenvolvimento Humano e Saúde). Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, 2013.
- GILROY, Paul. **Small acts: thoughts on the politics of black cultures**. Londres: Serpent's Tail, 1993.
- GODINHO, Tereza Martins. **O lugar da mulher no Quilombo Kalunga**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2008.
- GOLDFIELD, Michael. **The color of politics: race and the mainsprings of American politics**. Nova York: New Press, 1997.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos – Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio. Cor e Raça. In: Raça: **Novas perspectivas antropológicas**. SANSORE, Livio, PINHO, Osmundo Araújo (Orgs). 2. ed. Salvador: ABA, EDUFBA, 2008.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (Org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000. p.30-49.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Campinho da Independência: um caso de proletarianização caiçara**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 1979.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik; Adelaine La Guardia Resende et al. (trad.) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.** Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos: Enviñón Editores, 2010.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, persona e estereótipo em sua performance artística. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 48, p. 77-125, Dec. 2013.

JATOBÁ, Danielli. **Comunidade Kalunga e a interpelação do estado: da invisibilidade a identidade política.** 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, 2002.

KARASCH, Mary. Central Africans in Central Brazil, 1780-1835. In: Heywood, Linda (org). **Central Africans and Cultural Transformations in the African Diaspora.** Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 2002. p. 117-151.

_____. O quilombo do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Cia. Das Letras, 1996. p. 240-262.

LIMA, Livia Ribeiro. **Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência.** 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. “Cidadania Patrimonial”. Recife: **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Ano 19, v. 26, n. 2, p.134-155, 2015.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Coleção Os Pensadores. Abril, 1978.

MARINHO, Thais Alves. **Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque.** 2008. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás. 2008.

MARINHO, Thais Alves. **Subjetividade, identidade e as redes de consumo Kalunga.** 2013. 419f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

Marques, João Filipe, “Racismo, etnicidade e nacionalismo: que articulação?”. Coimbra: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 61, 103-133, 2001.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos e a Rebeldia Negra.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **Quilombos: resistência ao escravismo.** São Paulo, Ática, 1993.

_____. **Rebeliões da Senzala: Quilombos, insurreições e guerrilhas.** Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. São Paulo: **Revista USP**, 1996, n.28, p. 56-63.

_____. Uma Abordagem Conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: André Augusto P. Brandão (org.) **Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira.** Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 17-34.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **O Quilombismo.** 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares / OR Editor, 2002.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, n.º. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, Sebastião e THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e Nação in O. Pinho e L. Sansone (orgs.). **Raça: Novas Perspectivas Antropológicas**, Salvador: ABA, EDUFBA, p. 193-236, 2008.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil.. São Paulo: **Tempo Social - revista de sociologia da USP**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. **Iberoamericana** (Madrid), v. 42, p. 111-126, 2011.

_____. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

_____. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia. **Revista Fronteiras**, Dourados, MS, 11(19): 165-178, jan./jun, 2009.

_____. Terras de Quilombo: Identidade Étnica e os Caminhos do Reconhecimento. **TOMO**, São Cristovão – SE, n.º 11, p. 43-58, 2007.

PALACIN, Luiz. **Goiás, 1722-1822 estrutura e conjuntura numa capitania de minas**. Goiânia: DEC (Departamento Estadual de Cultura), 1972.

_____. **História de Goiás**. Goiânia: Ed da UCG, 2001.

_____. **O século do ouro em Goiás (1722-1822): estrutura e conjuntura numa capitania de Minas**. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

PARÉ, Marilene Leal; OLIVEIRA, Luana Paré de; VELLOSO, Alessandra D'Aqui. A educação para quilombolas: experiências de São Miguel dos Pretos em Restinga Seca (RS) e da Comunidade Kalunga de Engenho II (GO). **Cadernos do CEDES**, Campinas, SP, v. 27, n. 72, p. 215-232, maio/ago 2007.

PAULA, Marise Vicente de. A contribuição da mídia e da academia para a disseminação do mito do isolamento sobre o agrupamento quilombola Kalunga/GO. In: **Encontro de Geógrafos da América Latina**, 10, 2005. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo, 2005. p. 11396-11418.

_____. **Kalunga: mito do isolamento diante da mobilidade espacial**. 2003. 200f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Estudos Sócio-Ambientais – Universidade Federal de Goiás – UFG, Goiânia, 2003.

PEIRANO, Marisa. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: Sergio Miceli (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Antropologia, v I. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. p. 225-266.

PINA CABRAL, João de. Cisma e continuidade em Moçambique. In: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de. (Org.). **A persistência da história: passado e contemporaneidade em África**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 25-47.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, v.2, n. 3, 1989.

PRICE, Richard. Reinventando a História dos quilombos: rasuras e confabulações. Salvador : Edufba , **Afro-Ásia**, n. 23, p. 241-265, 2000.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Ananguera: Mito fundador de Goiás**. Temporis[ação]. Vol 1, n 9, Goiás, Jan/Dez, 2007.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras Negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. São Paulo: FFLCH/ USP, 1983.

RAMOS, Arthur. **Negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RATTS, Alesandro José Prudêncio. **Notas para abordagem dos quilombos no Norte Goiano**. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (Coord.). Cultura, Conhecimento Popular e Uso das Espécies Nativas pelos Pequenos Produtores do Cerrado: Relatório Preliminar. Goiânia, IESA/UFG, 2002, pp.71-81.

_____. **O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros**. 2000. Tese-doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, FFLCH, 2000.

REIS, João José. “Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil”, In **Revista USP**, n. 28. São Paulo, CCS-USP, p. 14-39, 1996.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**, v. I. Campinas: Papyrus, 1994.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003b.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e EDUFBA, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. Alteridades históricas / identidades políticas: uma crítica as la certezas del pluralismo global. **Série Antropologia**, n. 234. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 1998.

_____. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. Rio de Janeiro: **Mana**, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888): Introdução ao estudo da escravidão**. 1998. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História – Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia-GO, 1998.

_____. **Sombra dos Quilombos: introdução ao estudo do negro em Goiás**. Goiânia: Cultura Goiana, 1974.

SOARES, Aldo Azevedo. **Kalunga: o Direito de existir**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “**Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía**” In. Sandro Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Editora Traficantes de Sueños, Madrid. 2008.

_____. **Other Worlds**. Londres: Routledge, 1988.

_____. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VELLOSO, Alessandra D’Aqui. **Mapeando narrativas: uma análise do processo histórico-espacial da Comunidade do Engenho II – Kalunga**. 2007. p. 162. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2007.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana*, vol.10, n.1, p. 165-192, 2004.

LIMITES E CONFRONTAÇÕES: "Começam no marco nº 03, de lat. [REDACTED] "S e long. [REDACTED] "WGr, cravado nas confrontações com a área de Reserva Biológica e Faz. Bon Jardim; daí, segue confrontando com o último nos seguintes azimutes e distâncias: az [REDACTED] " - 382,10 metros / até o ponto nº 45, az [REDACTED] - 239,43 metros até o ponto nº 48, az [REDACTED] " - 417,07 metros até o marco nº 04, az [REDACTED] " - 342,36 metros até o marco nº 05, cravado próximo a margem esquerda do Cgo. Bon Jardim; daí, segue confrontando com a área de Reserva Biológica nos seguintes azimutes e distâncias: az [REDACTED] " - 3.691,36 metros até o marco nº 05, az [REDACTED] " - 942,74 metros até o marco nº 06, az [REDACTED] " - 1.915,91 metros até o ponto nº 106, az [REDACTED] " - 1.297,42 metros até o marco nº 07, az [REDACTED] " - [REDACTED] metros até o marco nº 08, daí, segue confrontando com a Faz. Barra no azimute de [REDACTED] " e distância de 572,04 metros até o marco nº 09, cravado próximo a margem esquerda do Cgo. Alminhas; daí, segue confrontando com a fazenda Riachão nos seguintes azimutes e distâncias: az [REDACTED] " - 181,53 metros até o ponto nº 57, az 22945'43" - 137,80 metros até o ponto nº 55, cravado na margem direita do Cgo. Alminhas, az 354907'32" - 233,41 metros até o marco nº 04; daí, segue confrontando com a área de Reserva Biológica nos seguintes azimutes e distâncias: az 357938'58" - 3.058,67 metros até o marco nº 03, az 338949'31" - 1.709,02 metros até o marco nº 02, az 307937'24" - 940,69 metros até o marco nº 01, az 39905'44" - 1.408,04 metros até o marco nº 03 - ponto de partida" .x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.

E, estando, assim, formalizada a doação, com fulcro no art. 1º da Lei nº 9.717/85, fica(m) o donatário sujeito ao cumprimento e respeito às limitações próprias do direito de propriedade, obrigando-se, ainda, a dar ao imóvel destinação econômico-social, prevista no Estatuto da Terra e leis afins, bem como submeter(em)-se à condição imposta pela cláusula de inalienabilidade do terreno ora doado, prevista no parágrafo único do art. 1º da citada lei; podendo, entretanto, ser o imóvel oferecido em garantia para negociar financiamentos destinados ao seu aproveitamento. O preço do terreno aqui doado, para efeito meramente de ordem fiscal, é de Cr\$ 287.928 (Duzentos e oitenta e sete mil, novecentos e vinte e oito cruzeiros) x.x.x.x.x.x.x.x.x.) e mais Cr\$ 317.887 (Trezentos e dezassete mil, oitocentos e oitenta e sete cruzeiros) x.x.x.x.x.x.x.), relativos à medição e demarcação. Concluindo, assim, o ato de doação da terra atrás descrita e caracterizada, o IDAGO, devidamente autorizado pelo Chefe do Poder Executivo, transmite, por meio deste Título, doatário, antes qualificado, todo domínio que até então mantinha sobre a área, com os direitos inerentes, respeitadas as limitações acima mencionadas.

E, por estarem de pleno acordo, o IDAGO e donatário assinam este Título de Doação, com as testemunhas adiante nomeadas e qualificadas: [REDACTED], brasileiras, solteira e casada, servidora autárquica, e residentes nesta Capital.

Goiânia, 04 de novembro de 1985.

Presidente do IDAGO
C.P.F. nº 004.495.841-15

Donatário

Testemunhas:

[REDACTED]
Identidade Nº [REDACTED]-SSP-GO.

[REDACTED]
Identidade Nº [REDACTED]-SSP-GO.