



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ELIZETH DA COSTA ALVES

**GEOPOESIA KALUNGA: IDENTIDADES TERRITORIAIS DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MIMOSO - TOCANTINS**

GOIÂNIA (GO)

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) 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 9.610/98](#), 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.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese

2. Nome completo do autor

Elizeth da Costa Alves

3. Título do trabalho

GEOPOESIA KALUNGA: IDENTIDADES TERRITORIAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MIMOSO - TOCANTINS

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado 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.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **ELIZETH DA COSTA ALVES, Usuário Externo**, em 14/04/2021, às 13:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARIA GERALDA DE ALMEIDA, Usuário Externo**, em 14/04/2021, às 16:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2002660** e o código CRC **074BE9DE**.

ELIZETH DA COSTA ALVES

**GEOPOESIA KALUNGA: IDENTIDADES TERRITORIAIS DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MIMOSO - TOCANTINS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de doutora em Geografia.

Área de concentração: Natureza e Produção do Espaço

Linha de Pesquisa: Dinâmica Socioespacial

Orientadora: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida

Coorientador: Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior

GOIÂNIA (GO)

2020

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

Alves, Elizeth da Costa
GEOPOESIA KALUNGA [manuscrito] : IDENTIDADES
TERRITORIAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MIMOSO -
TOCANTINS / Elizeth da Costa Alves. - 2020.
265 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida; co-orientador
Dr. Augusto Rodrigues da Silva Júnior.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de
Estudos Socioambientais (Iesa), Programa de Pós-Graduação em
Geografia, Goiânia, 2020.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.

Inclui siglas, abreviaturas, tabelas, lista de figuras.

1. Território. 2. Cultura Popular. 3. Folias. 4. Narrativas orais. 5.
Performance. I. Almeida, Maria Geralda de, orient. II. Título.

CDU 911



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 59/2020 da sessão de Defesa de Tese de Elizeth da Costa Alves que confere o título de Doutora em Geografia, na área de concentração em Natureza e Produção do Espaço.

Aos trinta dias do mês de setembro de dois mil e vinte, a partir das 14h:30min, por meio de videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “GEOPOESIA KALUNGA: IDENTIDADES TERRITORIAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MIMOSO - TOCANTINS”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Maria Geralda de Almeida (IESA/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Elizeu Ribeiro Lira (UFT), membro titular externo; Professora Doutora Ana Clara Magalhães de Medeiros (UFAL), membro titular externo, Professor Doutor Eurípedes Antônio Funes (UFC), membro titular externo; Professor Doutor Eguimar Felício Chaveiro (IESA/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Maria Geralda de Almeida, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos trinta dias do mês de setembro de dois mil e vinte.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ana Clara Magalhães de Medeiros, Usuário Externo**, em 06/07/2021, às 10:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elizeu Ribeiro Lira, Usuário Externo**, em 06/07/2021, às 12:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARIA GERALDA DE ALMEIDA, Usuário Externo**, em 08/07/2021, às 17:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eguimar Felício Chaveiro, Professor do Magistério Superior**, em 15/07/2021, às 18:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Eurípedes Antônio Funes, Usuário Externo**, em 03/08/2021, às 15:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do



[Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2190691** e o código CRC **5FD4B46C**.

Referência: Processo nº 23070.044025/2020-49

SEI nº 2190691

COMPOSIÇÃO DA BANCA DE DEFESA

PROFA. DRA. MARIA GERALDA DE ALMEIDA
Orientadora (IESA/UFG)

PROF. DR. AUGUSTO RODRIGUES DA SILVA JUNIOR
Co-orientador (UnB)

PROF. DR. EGUIMAR FELÍCIO CHAVEIRO
Membro Interno (IESA/UFG)

PROFA. DRA. ANA CLARA MAGALHÃES DE MEDEIROS
Membro Externo (FALE/UFAL)

PROF. DR. EURÍPEDES ANTÔNIO FUNES
Membro Externo (UFC)

PROF. DR. ELIZEU RIBEIRO LIRA
Membro Externo (UFT)

Ao povo Kalunga de Mimoso - TO.

*Sempre a meus pais, Edi e Ana,
que, sem diplomas em mãos,
ensinaram-me muito sobre a vida.*

AGRADECIMENTOS

O caminhar foi tão difícil e tenho certeza que seria mais, se não fosse os meus para me apoiar... muitas vezes o sentimento de impotência e a vontade de desistir falavam mais alto, mas as mãos serenas e os colos aconchegantes vinham me acalmar... e davam-me forças para continuar.

GRATIDÃO é a palavra que define o início das minhas palavras...

À Deus, luz maior do meu caminho, fonte de minha inspiração, força e perseverança nos momentos difíceis.

À toda minha família, sobretudo aos meus pais, Ana e Edi, por acreditarem nos meus sonhos e objetivos, e lutarem junto comigo em busca deles! Ao meu amado irmão José Augusto e às minhas amdas irmãs: Elisaura, Eloana e Rosa Maria, pelo amor e companheirismo. Ao meu avô materno Antero, exemplo de sabedoria e fortaleza! Aos queridos tios e tias, primos e primas pelo apoio e carinho sempre!

Ao Daniel Alves de Sousa, que me acompanhou, me sustentou com seu amor, da seleção do doutorado até a conclusão da Tese. Sou muito grata pelo seu cuidado, pela sua compreensão durante as longas horas de estudo e de ausência, estando comigo em todos os momentos, inclusive nas pesquisas de campo.

À minha orientadora, Prof. Dra. Maria Geralda de Almeida, pela parceria que me fez crescer muito como acadêmica, como profissional e como pessoa. Por todos os ensinamentos sobre Geografia cultural, por todos os aprendizados nas pesquisas de campo, nos grupos de pesquisa, pelas orientações, pelas vivências e pelos conselhos sobre a vida. E pelos desafios aceitos e trilhados junto comigo!

Ao meu coorientador, Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior, por me apresentar e fazer-me apaixonar pela geopoiesia. Por todo ensinamento e aprendizado, pelas orientações, pelo cuidado, pela vivência e pelos conselhos sobre a vida!

Ao Programa de Ações Afirmativas da UFG e aos queridos Jean Baptista e Marlini Dorneles que me acompanharam e me deram suporte durante toda essa trajetória.

Ao Laboter e toda equipe, pela oportunidade de participação em projetos, eventos acadêmicos, grupos de estudo e cursos, que muito contribuíram para o meu crescimento. Pela

estrutura física disponibilizada e pelo acervo bibliográfico. Em especial a Dra Lara Cristina, sempre disponível a nos auxiliar.

À Ma. Sara Alves, colega de laboratório e de orientação, pela parceria na elaboração dos mapas.

À Profa. Dra. Ana Clara Magalhães de Medeiros e ao Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro, pela leitura atenta e pelas sugestões, na ocasião do Exame de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes, ao Prof. Dr. Elizeu Ribeiro Lira, ao Prof. Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira, ao Prof. Dr. Eguimar Felício e à Profa. Dra. Ana Clara Magalhães de Medeiros, que tão prontamente aceitaram o convite para fazer parte da banca examinadora desta Tese.

Aos(às) professores(as), coordenação e secretários(as) do Programa de Pós-graduação em Geografia do IESA/UFG.

Às amigos e colegas de doutorado Ingrid Santos, Fátima Suely, Maxlanio Dias, Nilcia Ribeiro, Marcos Bonifácio, Marília Iaçanã e Alice Castro, pelo prazer da companhia em diversos trabalhos e pesquisa de campo, e pela amizade sincera.

À minha amiga Livia Aparecida, pela leitura técnica da tese, pelas orientações e conselhos referentes à Geografia cultural. Pelo enorme carinho e apoio que a mim dispensou, fundamentais para a conclusão dessa caminhada.

Aos amigos intérpretes Girlene Santos e Marcos Verde pela interpretação para a Língua Brasileira de Sinais - Libras, da defesa da Tese.

Às minhas amigas e aos meus amigos de vida, que não vou citar os nomes, para não correr o risco de esquecer de algum. Sintam-se todas contemplados aqui! De alguma maneira vocês contribuíram para a edificação/construção desse projeto, desse sonho em minha vida!

Aos amigos de graduação em Libras da UFG, especialmente Miriane Rodrigues e Chlorys Barbieux que estiveram sempre comigo, oferecendo colo e ombro amigo nos momentos mais difíceis.

Aos colegas do doutorado, que porventura não mencionei, mas que igualmente fizeram parte desta caminhada.

Aos ex-colegas e amigos da Escola Municipal Benedito Soares de Castro, em especial Kátia, Livia Mara, Érica, Silvênia, Rubens, Audnã, Christina, Eliane, Rosy, Cida, Celeste,

Conceição, Valquíria, Ivone, Márcia e Ataliba. Foram colegas de trabalho com quem compartilhei diariamente as alegrias e as frustrações do trabalho docente e de boa parte do estudo do doutorado.

Aos atuais colegas do Instituto Federal do Tocantins, Campus Colinas, pela parceria no trabalho docente.

À Gestão do Instituto Federal do Tocantins, Campus Colinas, pela flexibilização de horários, para que eu pudesse organizar/conciliar minhas atividades de trabalho com as do doutorado.

À professora Alexandra Ribeiro dos Santos, coordenadora das escolas de Mimoso, na época de nossa pesquisa, pela sua importante contribuição com sua entrevista sobre a educação na comunidade.

À amiga, conterrânea e professora da UFT – campus Arraias, Dra. Madga Suelly pelo incentivo e por acreditar no meu potencial.

À COEQTO e à Fundação Palmares pela concessão de entrevistas e dados essenciais, para o desenvolvimento de nossa Tese.

À todas e a todos que contribuíram de alguma forma para essa conquista, muito obrigada.

Finalmente, à Comunidade Kalunga do Mimoso e aos sujeitos da pesquisa, pela confiança e hospitalidade. Agradeço carinhosamente a meu povo, a quem também atribuo a autoria deste trabalho.

*Quando todos imaginavam a vida sem sentido
chegaram de manhã os sobreviventes,
e levantaram suas moradas, estiveram no rio,
procuravam o rebanho disperso, preparavam
o alimento, cantavam, derramavam
o suor nos campos, faziam fogo à noite
rememoravam o corpo de suas mulheres,
despachavam os barcos, pela manhã.
As chuvas eram sempre bem-vindas,
as chuvas levantavam o pó da terra
e enchiam de confiança a face da vida.
As mulheres viam nascer dentro de si
um novo rebento, os seus ventres cresciam.
Nenhum sinal de confiança quando as mulheres
apareciam de ventre crescido.
Os dias eram os mesmos, a esperança
e a desesperança eram as mesmas.
(GARCIA, 1999).*

RESUMO

Mesmo com as transformações ocorridas no espaço rural devido à modernização, as tradições religiosas manifestadas nos festejos e folias, narrativas e causos, relações de compadrio e teias de relações sociais, ainda são conservadas pelos moradores e visitantes de Mimoso. Essa comunidade está localizada entre os municípios de Arraias e Paranã, no sudeste do estado do Tocantins e compõe parte de remanescentes de quilombos do norte do estado de Goiás. Elas permanecem e constituem elementos fundamentais para a história e para a identidade da comunidade. A identidade é um conceito que tem sido abordado pelos estudos da literatura e da geografia, principalmente em pesquisas cujo arcabouço teórico e metodológico parte de paradigmas culturais. Destarte, para a consolidação da Tese, temos como objetivo compreender como se dá a construção das identidades territoriais Kalunga¹ na Comunidade Rural Quilombola Kalunga do Mimoso, por meio das narrativas orais e os seus narradores das geopoiesia. Por extensão as festas religiosas, como a Folia de Santos Reis e a Folia de Santo Antônio, no período de 2017 a 2018 tornaram-se o epicentro da coleta e respectiva análise. Reafirmando a importância das narrativas orais na história da humanidade é que se enformam os nossos objetivos específicos. Um deles é analisar como a geografia cultural e a geopoiesia contribuem para dar reconhecimento aos povos quilombolas, como eles se organizam e tem constituído seu território. Outro é mapear o processo de formação histórica e territorial da comunidade e entender suas relações sociais e culturais com a comunidade Kalunga em Goiás. Discutimos também a dinâmica, os aspectos estruturais e simbólicos da Folia de Santos Reis e de Santo Antônio, em relação à ocasião, ao ritual, à memória, à *performance*, e como essas influenciam na construção das vocalidades e corporalidades. E por fim, analisamos as histórias e os procedimentos dos contadores em relação às ocasiões e à construção narrativa. Buscamos entender o processo de formação das identidades relacionadas ao território onde os sujeitos Kalunga vivem, em diálogo com os pressupostos teóricos da geografia cultural e da geopoiesia. Adotamos também alguns questionamentos problematizadores para o desenvolvimento da Tese. Estes relacionados ao processo de formação territorial da comunidade e suas práticas sociais e simbólicas, à contribuição das narrativas e das festas para a construção do território e das identidades em Mimoso, e às implicações que a fronteira geográfica, política e econômica causa entre os Kalunga de Tocantins e de Goiás. De maneira geral, discutimos acerca da escolha do tema e suas implicações. Apresentamos os conceitos norteadores, os pressupostos teóricos, os percursos epistemológicos da geografia cultural e da literatura popular (geopoiesia) e os aportes metodológicos que norteiam a discussão. Historicizamos a condição do negro, a formação das comunidades quilombolas no Brasil e no Tocantins e a trajetória de seus direitos. Trazemos o cenário histórico desse estado e de suas comunidades. Apresentamos dados do IBGE e contextualizamos historicamente a divisão do estado de Goiás, a criação do Tocantins e a *separação* de uma grande coletividade quilombola. Mostramos, ainda, informações sobre a população, a área territorial, as atividades culturais, econômicas e geográficas desse estado e do município de Arraias e seus ecos na vocalidade dos narradores da geopoiesia. A utilização de metodologias qualitativas como: história oral, análise crítica de bibliografia, observação participante, entrevistas, análise do discurso dentre outras, possibilitou análises e reflexões

¹ Calunga foi grafado com K (no início da década de 1980) pela antropóloga Mari Baiocchi assegurando maior visibilidade identitária ao grupo de população negra rural que habitam a microrregião da Chapada dos Veadeiros, ao norte do Estado de Goiás, fronteira com o Estado de Tocantins. Ver: O Popular, Goiânia, 09 de setembro de 1990: “Tombamento da área Kalunga – no caso específico da Comunidade Kalunga (a grafia com ‘K’ é da antropóloga Mari Baiocchi)”.

consistentes acerca do tema. Ao longo da Tese apresentamos respostas para os questionamentos apresentados inicialmente. Constatamos a importância do sentimento de pertença e das práticas sociais, para a promoção das identidades territoriais Kalunga. Estas, são baseadas na participação coletiva dos sujeitos no processo de produção do território, que transcendem a perspectiva política e administrativa, e valoriza a apropriação do espaço para a reprodução da vida, do trabalho e da cultura Kalunga.

Palavras-chave: Território; Cultura Popular; Folias; Narrativas orais; *Performance*.

ABSTRACT

Even with the transformations that occurred in the rural space due to modernization, the religious traditions manifested in the festivities and revelries, narratives and stories, godparents relations and webs of social relations, are still preserved by the residents and visitors of Mimoso. This community is located between the municipalities of Arraias and Paranã, in the southeast of the Tocantins state and is part of the quilombos remnants in the north of the Goiás state. They remain and constitute fundamental elements for the history and identity of the community. Identity is a concept that has been addressed by studies in literature and geography, mainly in research whose theoretical and methodological framework starts from cultural paradigms. Thus, for the consolidation of the thesis, we aim to understand how the construction of Kalunga territorial identities takes place in the Quilombola rural community Kalunga do Mimoso, through oral narratives and their narrators of geopoetry. By extension, religious festivals, such as the Folia de Santos Reis and the Folia de Santo Antônio, from 2017 to 2018, became the epicenter of the collection and respective analysis. Reaffirming the importance of oral narratives in the history of humanity is the goal around which our specific objectives are shaped. One of them is to analyze how cultural geography and geopoetry contribute to give recognition to quilombola peoples, how they organize themselves and have constituted their territory. Another one is to map the process of historical and territorial formation of the community and understand its social and cultural relations with the Kalunga community in Goiás. We also discuss the dynamics, structural and symbolic aspects of the Santos Reis and Santo Antônio revelries, regarding the occasion, ritual, memory, performance, and how they influence the construction of vocalities and corporealities. And finally, we analyze the stories and procedures of the narrators in relation to the occasions and the narrative construction. We seek to understand the process of forming identities related to the territory where Kalunga subjects live, in dialogue with the theoretical assumptions of cultural geography and geopoetry. We also adopted some problematic questions for the development of the thesis. These are related to the process of territorial formation of the community and its social and symbolic practices, to the contribution of narratives and parties to the construction of territory and identities in Mimoso, and to the implications that the geographical, political and economic frontier causes among the Kalunga of Tocantins and Goiás. In general, we discussed the choice of the theme and its implications. We present the guiding concepts, the theoretical assumptions, the epistemological paths of cultural geography and popular literature (geopoetry) and the methodological contributions that guide the discussion. We historicize the condition of the black people, the formation of quilombola communities in Brazil and Tocantins and the trajectory of their rights. We bring the historical scenario of this state and its communities. We present IBGE data and historically contextualize the division of the Goiás state, the creation of Tocantins and the separation of a large quilombola community. We also show information about the population, the territorial area, the cultural, economic and geographical activities of this state and the municipality of Arraias and their echoes in the vocation of the narrators of geopoetry. The use of qualitative methodologies such as: oral history, critical analysis of bibliography, participant observation, interviews, discourse analysis, among others, enabled consistent analyzes and reflections on the theme. Throughout the thesis, we present answers to the questions presented initially. We note the importance of the feeling of belonging and social practices for the promotion of Kalunga territorial identities. These are based on the collective participation of the subjects in the process of producing the territory, which transcend the political and administrative perspective, and value the appropriation of space for the reproduction of life, work and the Kalunga culture.

Keywords: Territory; Popular culture; Revelries; Oral narratives; Performance.

RESUMEN

Aun con las transformaciones ocurridas en el espacio rural, debidas a la modernización, las tradiciones manifiestas en los festejos y celebraciones, narrativas y anécdotas, relaciones de compadrería y telas de relaciones sociales, aún se conservan por los habitantes y visitantes *del Mimoso*. Esa comunidad se ubica entre los municipios de Arraias y Paranã, al sureste del estado de Tocantins, y se compone por parte de remanentes de quilombos del norte del estado de Goiás. Aquellas relaciones permanecen allí y constituyen elementos fundamentales para la historia y para la identidad de la comunidad. Por cierto, la identidad es un concepto que ha sido abordado por los estudios en literatura y geografía, principalmente en investigaciones cuyos marcos teórico y metodológico parten desde paradigmas culturales. De ese modo, para la consolidación de esta tesis, tenemos como objetivo comprender cómo se da la construcción de las identidades territoriales calunga en la *Comunidade Rural Quilombola Kalunga do Mimoso*, por medio de las narrativas orales y de sus narradores. Por consiguiente, las fiestas religiosas como *Folia de Santos Reis* y *Folia de Santo Antônio*, en el periodo entre 2017 y 2018, se volvieron el epicentro de la recolecta y su respectivo análisis. Al reafirmar la importancia de las narrativas orales en la historia de la humanidad, nuestros objetivos específicos toman forma. Uno de ellos es analizar cómo la geografía cultural y la geopoésia contribuyen con el reconocimiento de los pueblos quilombolas, cómo ellos se organizan y han constituido su territorio. El otro es mapear el proceso de formación histórica y territorial de la comunidad y entender sus relaciones sociales y culturales con la comunidad calunga en Goiás. Discutimos también la dinámica, los aspectos estructurales y simbólicos de la *Folia de Santos Reis* y *Santo Antônio*, con relación a la ocasión, al ritual, a la memoria, a la *performance* y cómo éstas influyen en la construcción de las vocalidades y corporalidades. Finalmente, analizamos las historias y los procedimientos de los contadores con relación a las ocasiones y a la construcción narrativa. Buscamos entender el proceso de formación de las identidades relacionadas con el territorio donde los sujetos calunga viven, en diálogo con los supuestos teóricos de la geografía cultural y de la geopoésia. Adoptamos también algunos cuestionamientos problematizadores para el desarrollo de la tesis, relacionados con el proceso de formación territorial de la comunidad y sus prácticas sociales y simbólicas, con la contribución de las narrativas y de las fiestas en la construcción del territorio y de las identidades en Mimoso y con las implicaciones que las fronteras geográfica, política y económica causan entre los calunga de Tocantins y los de Goiás. De manera general, discutimos acerca de la elección del tema y sus implicaciones. Presentamos los conceptos orientadores, los supuestos teóricos, los recorridos epistemológicos de la geografía cultural y de la literatura popular (geopoésia) y los aportes metodológicos que orientan la discusión. Identificamos en la historia la condición del negro, la formación de las comunidades quilombolas en Brasil y en Tocantins y la trayectoria de sus derechos. Traemos el escenario histórico de ese estado y de sus comunidades. Presentamos los datos de IBGE y contextualizamos históricamente la división del estado de Goiás, la creación de Tocantins y la *separación* de una gran colectividad quilombola. Mostramos asimismo informaciones sobre la población, el área territorial, las actividades culturales, económicas y geográficas de ese estado y del municipio de Arraias y sus ecos en la vocalidad de los narradores de la geopoésia. La utilización de las metodologías cualitativas, tales como historia oral, análisis crítico de la bibliografía, observación participante, entrevistas, análisis del discurso – entre otras – hizo posibles análisis y reflexiones consistentes acerca del tema. En el transcurso de la tesis, presentamos respuestas a los cuestionamientos planteados inicialmente. Constatamos la importancia del sentimiento de pertenencia y de las prácticas sociales para la promoción de las identidades territoriales calunga. Ésas se basan en la participación colectiva de los sujetos en

el proceso de producción del territorio, el cual trasciende la perspectiva política y administrativa, y valora la apropiación del espacio para la reproducción de la vida, del trabajo y de la cultura calunga.

Palabras clave: Territorio; Cultura popular; Celebraciones; Narrativas orales; *Performance*.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem para o minicurso “Escrita e(m) Performance”, que representa as manifestações culturais da comunidade Kalunga do Mimoso.....	28
Figura 2 - Pesquisa de campo no período de 2016 a 2018.	33
Figura 3 - Procedimentos metodológicos.	38
Figura 4 - Rua Otávio Magalhães: Arraias – TO, [19--].	48
Figura 5 - Rua Otávio Magalhães: Arraias – TO, 2017.	49
Figura 6 - Painel histórico: ciclo evolutivo da cidade de Arraias – TO (1735 a 1800).	50
Figura 7 - Painel histórico: ciclo evolutivo da cidade de Arraias – TO (1901 a 1968).	51
Figura 8 - Igreja Matriz Nossa Senhora dos Remédios: Arraias – TO, [19--].	53
Figura 9 - Igreja Matriz Nossa Senhora dos Remédios: Arraias – TO, 2020.	54
Figura 10 - Território Quilombola Kalunga – TO.	65
Figura 11 - Casa de um dos moradores da comunidade Kalunga em Mimoso.	68
Figura 12 - Casa de um dos moradores da comunidade Kalunga em Mimoso.	68
Figura 13 - Croqui da sede Mimoso.	71
Figura 14 - Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição, na sede do Mimoso.	72
Figura 15 –Leis dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, no Brasil.	79
Figura 16 – Composição da população de municípios tocantinenses com comunidades quilombolas -2010.	87
Figura 17 – Gráfico de certificações por ano, das comunidades quilombolas tocantinenses.	88
Figura 18 – Comunidades Remanescentes de Quilombos do Tocantins com certidões expedidas de 2004 a 2017.	88
Figura 19 - Comunidades quilombolas tocantinenses, sem certificação da Fundação Palmares.	92
Figura 20 - Planta medicinal relacionada à origem do nome Kalunga, Mimoso - TO.	118
Figura 21 - Calendário festivo, Comunidade Mimoso (TO) – 2020	131
Figura 22 - Calendario Festivo, Comunidade Kalunga de Goiás – 2016.	132
Figura 23 - Foliões no giro da folia de Santo Antônio, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.	134
Figura 24 - Chegada da folia de Santos Reis, na residência de Seu Emílio e de Dona Maria, em Mimoso – TO, 2017.	138
Figura 25 - Folia de Santo Antônio, na residência do Seu Sebastião e de Dona Clementina em Mimoso – TO, 2018.	141

Figura 26 - Foliões dançando e cantando durante a folia, Kalunga do Mimoso – TO. Casa de Seu Emílio e de Dona Maria, janeiro, 2017.	143
Figura 27 – Janta no Arremate da Folia de Santo Antônio, em Kalunga do Mimoso – TO, 2018.	144
Figura 28 - A chegada da folia na casa de Seu João e de dona Maria de Elzi, em Kalunga do Mimoso – TO, 2017.	146
Figura 29 - Benção aos partícipes, ao pouseiro e à sua família na folia de Santo Antônio, Mimoso – TO, 2018.	147
Figura 30 - Arco em frente a capela de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.....	155
Figura 31 - Arco em frente a capela de Santo Antônio em Mimoso – TO, 2018.....	156
Figura 32 – Entrega da Folia – arremate – em frente a capela de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.....	157
Figura 33 - Altar na igreja de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.	158
Figura 34 - Altar na igreja de Santo Antônio em Mimoso – TO, 2018.....	158
Figura 35 - Igreja de Santo Antônio, Kalunga do Mimoso – TO.....	160
Figura 36 - Jovens conversando e jogando sinuca enquanto não inicia o arremate da folia. Mimoso – TO, 2018.	162
Figura 37 - Jovens dispersos na Festa Santos Reis, no momento das orações na igreja, enquanto não inicia o arremate da folia. Mimoso – TO, 2018.	162
Figura 38 – Forró na Festa de Santos Reis, após o arremate da folia, Mimoso – TO, 2017.	163
Figura 39 – Jovens participando do arremate da festa de Santos Reis, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.....	164
Figura 40 – Jovem pagando promessa na Festa de Santos Reis, no momento do arremate da folia, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.....	165
Figura 41 – “Partícipes na Mini-comunidade” na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.	166
Figura 42 - “Mini-comunidade” na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.....	167
Figura 43 – Cozinha na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.....	168
Figura 44 – Mulheres Kalunga preparando a comida para a Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.....	169
Figura 45 - Informações dos contadores de histórias de Mimoso (2016 – 2018)	177

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Comunidade Kalunga: Sítio Histórico e Patrimônio Cultural-GO e Kalunga do Mimoso-TO.	41
Mapa 2 - Principais locais da comunidade quilombola Kalunga em Goiás e municípios fronteiriços de Tocantins.	43
Mapa 3 - Localização do município de Arraias no contexto tocantinense e o município e seus limites.	46
Mapa 4 - Limites territoriais da Comunidade Kalunga de Mimoso.	66
Mapa 5 - Comunidades remanescentes de quilombolas no Brasil, com certificação na Fundação Cultural Palmares até fevereiro de 2020.	83
Mapa 6 - Regiões brasileiras – IBGE.	85
Mapa 7 - Comunidades remanescentes de quilombo em Tocantins (CRQs) com certidões expedidas pela FCP, por municípios.	91

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade sobre o Decreto 4.887/2003

A.K.M.T. – Associação Kalunga do Mimoso de Tocantins

CADÚNICO – Cadastro Único

CDRU - Concessão de Direito Real de Uso

CENOG - Casa dos Estudantes do Norte Goiano

COEQTO - Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CRQs – Comunidades Remanescentes de Quilombolas

D.O.U – Diário Oficial da União

DEM – Partido Democratas

ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente

ECAM - Equipe de Conservação da Amazônia

FCP – Fundação Cultural Palmares

Hab - Habitantes

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano

IDHM - Índice de Desenvolvimento Humano Municipal

IESA – Instituto de Estudos Socioambientais

IFP - Programa Internacional de Bolsas de Pós-graduação da Fundação Ford (International Fellowships Program)

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ONG – Organização não governamental

PBQ - Programa Brasil Quilombola

PEC – Proposta de Emenda Constitucional

PFL - Partido da Frente Liberal

PIB – Produto Interno Bruto

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPPIR – Secretaria de Políticas da Produção de Igualdade Racial

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFT – Universidade Federal de Tocantins

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
A escolha do tema	25
Apresentação da Tese	30
Aportes metodológicos da Tese.....	31
CAPÍTULO 1 - POVO KALUNGA: UMA HISTÓRIA SANGRADA EM DOIS TERRITÓRIOS.....	40
1.1 Os Kalunga e o limiar de suas fronteiras.....	40
1.2 Os Kalunga do Tocantins	45
1.3 Quilombo Kalunga do Mimoso.....	63
CAPÍTULO 2 - DIREITOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL	74
2.1 Comunidades Quilombolas Brasileiras.....	74
2.2 Os Quilombolas em Tocantins	85
CAPÍTULO 3 - GEOPOESIA NO TERRITÓRIO MIMOSO: UM DIÁLOGO ENTRE GEOGRAFIA E LITERATURA	93
3.1 Narrativas orais, festas populares e identidades Kalunga: a propósito do tema...93	
3.2 Geografia cultural e geopoesia: literatura popular, letra e voz.....99	
3.3 Conceitos norteadores: cultura, território, territorialidades e identidades territoriais.....108	
CAPÍTULO 4 - GEOPOESIA KALUNGA: O DESVELAR DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E TERRITORIAIS EM MIMOSO	120
4.1 Oralidade, festas e <i>performances</i> culturais.....120	
4.2 Cantar, dançar, louvar e agradecer: as folias de Santos Reis e de Santo Antônio	127
4.3 Narrativas orais ao modo Kalunga	171
4.3.1 Geopoesia das/nas narrativas Kalunga.....	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	222
REFERÊNCIAS ´	227
APÊNDICES	239
ANEXO.....	260

INTRODUÇÃO

A escolha do tema

O acesso à educação, especialmente à acadêmica, equivale ao ganho de conhecimento e, sobretudo, a uma formação crítica e reflexiva. Entretanto, poucos tiveram a possibilidade de alcançar e ter acesso a esse ambiente. Meus pais, provenientes do Quilombo Kalunga do Mimoso², são os exemplos mais próximos que tenho disso. As circunstâncias impostas pela condição social negaram a eles o que mais desejavam: ler e escrever.

Apesar de analfabetos, meus pais lutaram e trabalharam muito, vieram da “roça”³ para a “rua”⁴, a fim de oferecer às filhas aquilo que não puderam ter, o estudo. Dessa forma, iniciei e concluí meu ensino na rede pública de ensino na cidade de Arraias – TO.

Ao final do Ensino Médio, fui aprovada para o curso de licenciatura em Letras: Português / Inglês e suas respectivas literaturas, na Universidade Estadual de Goiás, algo que muito almejava. No período em que cursava a faculdade (2003 a 2006), me deslocava 25 km diariamente, de Arraias – TO, até a cidade de Campos Belos – GO. Cruzar a “fronteira”⁵ entre esses dois estados foi rotina durante quatro anos de faculdade e, depois de alguns anos, também percorri esse caminho como docente na mesma instituição de ensino. Esse “ora lá, ora cá”, não me incomodava, mas sabia leigamente que a circunstância geográfica afetava muito quem morava no Tocantins.

Tomei consciência disso tardiamente, quando me tornei residente em Goiânia para estudar e trabalhar. Em 2015, participei do II Encontro de Pesquisadores da Comunidade Quilombola Kalunga de Goiás, organizado pela professora Maria Geralda de Almeida (IESA/UFG), hoje minha orientadora.

Isso porque, minha ingenuidade de criança, mesmo com as histórias e relatos do meu pai sobre nossa origem, nossos antepassados e as dificuldades enfrentadas no sertão, não me

² Quilombo no sertão tocantinense, na zona rural dos municípios de Arraias e Paranã. Para Almeida (1998, p. 3) o sertão configura-se como “campo topológico e forma de uma percepção particular, produto de uma história e de uma cultura.” E conjuntamente com Chaveiro, tem o sertão como “um espaço sociocultural peculiar que pode ser interpretado como criador de símbolos, valores, identidades e representações dos grupos sociais.” (ALMEIDA; CHAVIEIRO; BRAGA, 2008, p. 2).

³ Termo usado pelos Kalunga para definir o local onde moram.

⁴ Termo usado pelos Kalunga para fazer referência à cidade.

⁵ Entendida nesta Tese como limite territorial, administrativo e político entre os estados de Goiás e Tocantins.

permitiram refletir sobre essa questão anteriormente. Foi apenas na academia, onde esses temas são latentes, que pude amadurecer essa consciência.

Durante as atividades e discussões ao longo do evento formulei algumas inquietações: por que Kalunga só em/de Goiás? – assim como estava posto no evento. Nós, Kalunga de Tocantins, não existimos? Não temos uma trajetória histórica e cultural que nos aproxima dos Kalunga de Goiás? Não somos reconhecidos como Kalunga, nem pela sociedade, nem por nossos descendentes goianos, que parecem desconhecer nosso vínculo histórico, geográfico e de parentesco. Cheguei a essa conclusão após algumas pesquisas e participações *in loco* em outros eventos da mesma temática, entendendo que a temática carecia de aprofundamento científico e empírico, levando-me a buscar o entendimento das práticas sociais e culturais relacionadas às identidades territoriais de um povo. De certa forma, meu trabalho no mestrado, intitulado “Artes de dizer a pedra arrependida: tradição oral em Natividade –TO” e, agora, meu doutorado vem contribuindo para o entendimento dessa questão.

Meu primeiro contato com a pesquisa científica se deu na graduação, momento em que participei do grupo de estudos sobre leitura literária. A experiência possibilitou o desenvolvimento do trabalho de conclusão de curso “A leitura literária, no ensino fundamental, das escolas públicas em Arraias”. A pesquisa e os incentivos do meu orientador (Dr. Flávio Pereira Camargo) na época foram essenciais para que a estudante, kalungueira⁶ e de interior⁷, reconhecesse seu potencial e sonhasse em prosseguir os estudos.

Em 2008 fui aprovada/selecionada no Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – IFP⁸. E em 2009 iniciei o curso de mestrado em Letras: Literatura e Crítica literária, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

⁶ Termo usado inicialmente por pessoas que moravam nas cidades, para nomear os pertencentes à comunidade rural Kalunga. Variação de gênero: Kalungueiro / Kalungueira.

⁷ Se refere aos povos do interior do Brasil, denominados também de sertanejos, cerradeiros, goianos e tocaninenses.

⁸ A Fundação Ford e a Fundação Carlos Chagas do Programa Internacional de Bolsas de Pós-graduação da Fundação Ford (International Fellowships Program – IFP) foi um programa de ação afirmativa que priorizava candidatos/as com potencial de liderança em seus campos de atuação, prosseguissem em seus estudos superiores, capacitando-se para promover o desenvolvimento de seus países, bem como maior justiça econômica e social. O Programa foi implementado em 22 países da África, América Latina, Ásia, Oriente Médio e na Rússia. Para assegurar a diversidade de origem dos/as bolsistas, o IFP priorizava candidatos/as provenientes de grupos que, sistematicamente, tinham acesso restrito ao ensino superior. No Brasil, o Programa, além de estar atento à igualdade de gênero, destina-se, prioritariamente, a pessoas negras ou indígenas, ou nascidas nas regiões Norte ou Nordeste ou Centro-Oeste, ou provenientes de famílias que tiveram poucas oportunidades econômicas e educacionais. Foram oferecidas, anualmente, no Brasil, em torno de 40 bolsas para mestrado e doutorado, de 2002 até 2011.

No mestrado, investiguei a tradição oral em Natividade – TO. Tive como objetivo principal evidenciar os aspectos substanciais presentes nas narrativas que são contadas em Natividade – TO e que estruturam fórmulas de uma tradição da geopoesia e que não podem dela se dissociar. Ainda para fins de análise, descrevi os procedimentos dos contadores em relação às ocasiões e à construção do ato de narrar, ligadas aos parâmetros teóricos da tradição oral. Isso foi possível com a análise das “versões” coletadas em Natividade, do conto “A pedra Arrependida”.

Esse estudo me proporcionou grandes aprendizados e despertou ainda mais o interesse em prosseguir com a pesquisa sobre a cultura popular e as vozes quilombolas. O ideal e o desejo de pesquisar os aspectos territoriais da minha comunidade de origem foram fundamentais para a escolha do tema a ser investigado no doutorado: a contribuição das narrativas orais literárias⁹ e das festas tradicionais populares para a formação das identidades territoriais Kalunga em Mimoso. E como esse patrimônio imaterial adquire ou demonstra importância, na construção/configuração das memórias dos sujeitos de Mimoso. Para tal, o campo da Geografia cultural se apresentou de modo considerável e potencializador dos processos.

A escolha do tema e da pós-graduação em Geografia não foi por acaso. Depois de vários estudos empreendidos, constatamos que essas identidades formam-se a partir de elementos simbólicos que se manifestam por relações de afetividade e de pertencimento e que a faceta transdisciplinar da geografia em diálogo com a geopoesia nos dariam as ferramentas para pensar esse narrador Kalunga. O território e a formação das identidades são as bases que norteiam as formas espaciais para a compreensão das individualidades desses sujeitos.

A imagem abaixo (Figura 1) aponta alguns dos elementos das identidades Kalunga. Temos, por exemplo, a representação das festas populares, das crenças, das danças e das histórias.

⁹ Considera-se como literárias as manifestações culturais populares que narram a trajetória de vida dos sujeitos, a constituição do território Kalunga, seu imaginário, e suas memórias – o que denominamos de geopoesia (SILVA JUNIOR, 2018).

Figura 1 - Imagem para o minicurso “Escrita e(m) *Performance*”, que representa as manifestações culturais da comunidade Kalunga do Mimoso.



Autoria: ALVES, 2017.

Produzida por Alves (2017), para o minicurso *Escrita e(m) Performance* no ENICECULT – I Encontro Internacional de Cultura, Linguagens e Tecnologias do Recôncavo, essa imagem carrega uma simbologia atrelada ao patrimônio da comunidade Mimoso. Observamos em cada letra, que forma a palavra *ancestral*, uma representação de um elemento da linhagem Kalunga, seja ele material ou imaterial. Seus lugares, suas danças, suas crenças, suas histórias, seus sujeitos, seus saberes e fazeres e seu território compõem o círculo – a comunidade, nesse caso, formando a palavra que nomeia sua etnia: KALUNGA.

Sendo assim, torna-se importante referendar que esse povo carrega nessas práticas sociais e nas atividades rurais o reconhecimento e o sentimento de pertencimento ao Cerrado. Bioma esse que além de lhes garantir a sobrevivência, permite os laços e a permanência com a /na terra, em seu território.

Nesse ínterim, a escolha dessa temática para desenvolvimento da Tese de doutoramento se justifica pela necessidade de conservar e valorizar a história e a cultura do meu povo. A temática também contribui de forma efetiva para manter o patrimônio imaterial da comunidade e assim resguardar nossa origem, nossas memórias e nossos costumes. A ausência de pesquisas que investiguem e abordem especificamente o território e as

manifestações atreladas às identidades territoriais nessa comunidade, entendendo principalmente a questão da criação do estado do Tocantins e na compreensão de quais comunidades têm mais direito (ou não) de ser Kalunga também colaboraram para a seleção do tema e o desenvolvimento dessas ideias na Tese.

Mesmo com as transformações ocorridas no espaço rural devido à modernização, as tradições religiosas manifestadas nos festejos e folias, narrativas e causos, relações de compadrio¹⁰ e teias de relações sociais, ainda são conservadas pelos moradores e visitantes de Mimoso. Sendo assim, elas permanecem e constituem elementos fundamentais para a história e para a identidade da comunidade.

A identidade é um conceito que tem sido abordado pelos estudos da literatura e da Geografia, principalmente em pesquisas cujo arcabouço teórico e metodológico parte de paradigmas culturais. Destarte, para a consolidação da Tese, temos como objetivo geral: compreender como se dá a construção das identidades territoriais Kalunga no território Quilombola Mimoso, por meio das narrativas orais e os seus narradores das geopoésias. Por extensão as festas religiosas, como a Folia de Santos Reis e a Folia de Santo Antônio, no período de 2017 a 2018 tornaram-se o epicentro da coleta e respectiva análise.

Nessa Tese uma espécie de epistemologia da geografia cultural encontra-se com uma hermenêutica da geopoésia. A geopoésia é uma teoria – e prática cultural – que movimenta-se entre a voz e o papel, entre o corpo e a *performance*. Como prática da literatura de campo ela busca as vozes em seu ambiente “natural”, no palco dos acontecimentos, e as *transporta* para o escrito. Nesse trabalho buscamos justamente a faceta transdisciplinar da Geografia cultural para trazer os amálgamas dos narradores da geopoésia e suas narrativas. A geopoésia busca, nessas vocalidades e corporalidades, que contam história, as formas diversificadas e transformadoras da oralidade em sua expressão e condição de língua viva.

Reafirmando a importância das narrativas orais na história da humanidade é que se enformam¹¹ os nossos objetivos específicos: analisar como a geografia cultural e a geopoésia contribuem para evidenciar a importância dos povos quilombolas, como eles se organizam e tem constituído seu território; mapear o processo de formação histórica e territorial da comunidade e entender suas relações sociais e culturais com a comunidade Kalunga em

¹⁰ “O compadrio é um mecanismo social pelo qual os indivíduos se transformam em parentes de outros por meio de um ritual católico. Em muitos casos, essa relação de parentesco, por sua natureza espiritual, torna-se tão importante quanto os laços consanguíneos ou a aliança do casamento.” Fonte: <<https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/hrc/20793157.html>> Acesso em 20/01/2017.

¹¹ Ganhar corpo; desenvolver, crescer, encorpar. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/enformar/>>. Acesso em: 16/03/2019.

Goiás; discutir a dinâmica, os aspectos estruturais e simbólicos da Folia de Santos Reis e de Santo Antônio, em relação à ocasião, ao ritual, à memória, à *performance*, e como essas influenciam na construção das vocalidades e corporalidades; analisar as histórias e os procedimentos dos contadores em relação às ocasiões e à construção narrativa, buscando entender o processo de formação das identidades relacionadas ao território onde vivem, em diálogo com os pressupostos teóricos da geografia cultural e da geopoiesia.

Adotamos também alguns questionamentos problematizadores para nortear o desenvolvimento da Tese: como a comunidade se constitui e como se dá suas práticas sociais e simbólicas? Como as narrativas e as festas contribuem para a construção do território e das identidades em Mimoso? Apesar da fronteira geográfica, política e econômica, os elementos/referenciais que constituem os Kalunga em Tocantins mantêm os mesmos princípios daqueles que estão em Goiás?

Reconhecemos que o tema é complexo e apresenta inúmeras singularidades. Destarte, a temática é de suma importância e, somada aos conhecimentos da geografia, da antropologia, da história e do literário local, desvelam as características que constituem as identidades territoriais em Mimoso.

Realizar a pesquisa como um todo foi bastante produtivo e gratificante. Proporcionou-me momentos de descobertas, alegrias, troca de saberes, de indignação, questionamentos, e de reflexão quando convivi e aprendi com meu povo Kalunga. Povo que, apesar de todos os problemas enfrentados diariamente, ainda resistem e persistem, constroem e reconstroem nossas vocalidades e corporalidades em nossos territórios de vida. Portanto, conservar as narrativas orais e uma memória das festas populares – patrimônio imaterial –, para conhecimento das gerações presentes e futuras é um dos nossos anseios.

Apresentação da Tese

Intitulada de “Geopoiesia Kalunga: identidades territoriais da Comunidade Quilombola do Mimoso – Tocantins”, a Tese foi dividida em quatro capítulos, a saber: 1. Povo Kalunga: uma história sangrada em dois territórios; 2. Direitos e comunidades quilombolas no Brasil; 3. Geopoiesia no território Mimoso: um diálogo entre geografia e literatura popular; e 4. Geopoiesia Kalunga o desvelar das identidades territoriais em Mimoso. Os mesmos foram subdivididos em tópicos, de forma semelhante.

De maneira geral, discutimos acerca da escolha do tema e suas implicações. Apresentamos os conceitos norteadores, os pressupostos teóricos, os percursos epistemológicos da geografia cultural e da literatura popular (geopoesia) e os aportes metodológicos que norteiam a discussão. Historicizamos a condição do negro, a formação das comunidades quilombolas no Brasil e no Tocantins e a trajetória de seus direitos. Trazemos o cenário histórico desse estado e de suas comunidades. Apresentamos dados do IBGE e contextualizamos historicamente a divisão do estado de Goiás, a criação do Tocantins e a *separação* de uma grande coletividade quilombola. Mostramos, ainda, informações sobre a população, a área territorial, as atividades culturais, econômicas e geográficas desse estado e do município de Arraias e seus ecos na vocalidade dos narradores da geopoesia.

A utilização de metodologias qualitativas como: história oral, análise crítica de bibliografia, observação participante, entrevistas, análise do discurso dentre outras, possibilitou análises e reflexões consistentes acerca do tema.

Por isso, ao longo da Tese apresentamos respostas para os questionamentos feitos inicialmente. Acreditamos que as discussões sobre as identidades territoriais em Mimoso já acontecem oralmente e que vão ganhando força com as novas gerações habitando as instituições pública de ensino. Existe, ainda, um longo caminho para ser trilhado em busca de mais reconhecimento desses sujeitos tanto na Geografia quanto na Literatura – por intermédio da geopoesia. Nesse encontro, entre Geografia e a geopoesia instituímos uma busca por uma ciência do encontro com suas nuances mais significativas: o corpo em sua ancestralidade, a voz em sua força identitária, a narrativa no desejo de que todos se ouçam e lancem novas histórias no mundo.

Aportes metodológicos da Tese

As reflexões da Tese são subsidiadas principalmente pelo arcabouço teórico e metodológico da geografia cultural. Uma vez que ela busca entender o mundo por meio “das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar” (TUAN, 1982, p. 143).

Além disso, como é abordado por Holzer (2008) na geografia cultural, “Espaço, Território e Lugar” podem ser estudados a partir dos fenômenos humanos, sociais, simbólicos e culturais que envolvem a produção dos mesmos. Ademais, recorreremos a estudos embasados

em outras correntes teóricas e metodológicas, importantes para a construção de uma base conceitual sólida, e para o desenvolvimento das discussões sobre os narradores da geopoética da Comunidade quilombola Kalunga.

Na concepção de Duncan (1990) a geografia na atualidade caracteriza-se pela pluralidade de paradigmas. Ampliando a fala desse autor, Corrêa (1997) garante que a geografia cultural ‘constitui-se progressivamente na coexistência de várias matrizes intelectuais’. Neste processo, afasta-se da crença no ‘método’ único, e aumentam as diferenças entre os geógrafos contemporâneos.

Nesta perspectiva é possível uma abertura temática e metodológica bastante ampla na Geografia. Seguindo esse preceito, nos utilizamos de metodologias qualitativas amparadas em Mendes e Pessôa (2009), Sieben e Cleps Junior (2013), Severino (2007), Verdejo, (2006), Gil (2008), Lacoste (2006). Essas metodologias nos permitiram buscar apoio científico, para explicitar os direcionamentos da Tese.

Sieben e Cleps Junior (2013) afirmam que as pesquisas qualitativas:

iniciaram principalmente na antropologia e na sociologia. Posteriormente, ciências como a geografia utilizaram metodologias dessas ciências para explicar seu objeto de estudo. No âmbito da pesquisa qualitativa, o uso de instrumento e metodologia é diverso (SIEBEN; CLEPS JUNIOR, 2013, p. 41).

Consoante, para alcançar os objetivos propostos aqui, as seguintes metodologias qualitativas forneceram importantes bases para nosso processo: pesquisas teórica e de campo, com aplicação de entrevistas semiestruturadas, história oral, análise de *performances*, análise do discurso, observação participante, registros fotográficos e de vídeo. A pesquisa foi realizada por intermédio da revisão de referências bibliográficas, a exemplo de livros, de revistas especializadas, de periódicos, de artigos, de teses, de dissertações e de consulta à internet, compatíveis com o tema, com o intuito de apoiar as afirmações e explanações desenvolvidas. Entre os vários procedimentos utilizados, segundo Lacoste (2006, p. 20), o trabalho de campo:

para não ser somente um empirismo, deve articular-se à formação teórica que é ela também, indispensável. Saber pensar o espaço não é colocar somente os problemas no quadro local; é também articulá-los eficazmente aos fenômenos que se desenvolvem sobre extensões muito mais as amplas.

A nossa observação participante buscou apreender a percepção da realidade. Para isso, foi necessária a convivência nas atividades cotidianas e festivas da comunidade, compartilhando esses momentos com os sujeitos, bem como os momentos da rotina de trabalho e de convívio cotidiano. Para tentar responder as indagações feitas na Tese, vivenciamos a realidade do sujeito Kalunga, em Mimoso e tentamos traduzir essas vivências a partir desses pensadores supra-citados.

Adentramos a comunidade e participamos efetivamente do seu cotidiano particular buscando uma experiência:

a pesquisa empírica propicia o conhecimento de concepções e representações da riqueza sociocultural do lugar, como a história das famílias, da região, dos “causos” e, principalmente, da utilização do tempo, o ritmo de vida e sua inserção na ordem social em seu todo (MENDES; PESSÔA, 2009, p. 525).

Foi possível conhecer esse sujeito, sua história, sua cultura, sua organização social, econômica e territorial enquanto comunidade remanescente de quilombos. Como se relaciona com o “outro” e com o espaço: “a realidade humana só se faz conhecer na trama da cultura, malha simbólica responsável pela especificidade de existir dos homens, tanto individual quanto coletivamente” (SEVERINO, 2007, p. 115).

Dessa forma, nós fomos à comunidade em vários momentos com o objetivo de vivenciar sua história, fazer entrevistas, definir os contadores que integrariam diretamente as “vozes” da pesquisa. Participar das festas religiosas populares e vivenciar o cotidiano Kalunga também facultou essa audição que se territorializa. As visitas e as atividades desenvolvidas durante os trabalhos de campo foram descritas no quadro da Figura 2:

Figura 2 - Pesquisa de campo no período de 2016 a 2018.

TRABALHOS DE CAMPO: PESQUISA EXPLORATÓRIA E OFICIAL		
PERÍODO	LOCALIDADE	ATIVIDADE
Setembro/2018	Arraias - TO	Participação e registro do festejo de Nossa Senhora dos Remédios, padroeira do município de Arraias.
Fevereiro/2018	Arraias - TO	Visita à Chapada dos Negros e entrevista com morador que conhece a região. Visita e registro de locais públicos, que retratam a origem da cidade.
Janeiro/2018 Festividade:	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Entrevistas com contadores de histórias, foliões da Festa de Santos Reis, pessoas que acompanham a folia, e os moradores em geral; observação participante; escuta de narrativas orais; e vivência

Santos Reis 01/01 a 06/01/18		do cotidiano Kalunga em período festivo.
Outubro/2017	Comunidade Quilombola Kalunga Tingzal – Monte Alegre – GO	Realização de campo à comunidade Tingzal, para levar resultados do projeto de pesquisa desenvolvido pela professora Maria Geralda de Almeida. Foi entregue à comunidade, a cartilha impressa que fala sobre a história, cultura, pontos turísticos e outras informações importantes. Foi possível conversar com alguns moradores, ouvir histórias, para conhecer a cultura, a história, e o cotidiano local, além das relações estabelecidas ou não, com a parte da comunidade Kalunga do Mimoso, em Tocantins.
Outubro/2017	Comunidade Quilombola Kalunga Engenho II – Cavalcante – GO	Realização de campo à comunidade Engenho II, para levar resultados do projeto de pesquisa e extensão desenvolvido pela professora Maria Geralda de Almeida em parceria com o Ministério público sobre os impactos do turismo na comunidade. Reunimos com os condutores e a comunidade para avaliar os resultados obtidos na pesquisa. Para conhecer a comunidade fizemos uma trilha que visita toda a comunidade, como pontos religiosos, rios que banham a comunidade, a vegetação local, o cemitério, e o quintal de uma moradora, para saber quais plantas e a finalidade delas; conhecemos a Associação onde funciona o centro de apoio ao turista. Foi possível conversar com alguns moradores, ouvir histórias, para conhecer a cultura, a história, e o cotidiano local, além das relações estabelecidas ou não, com a parte da comunidade Kalunga do Mimoso, em Tocantins.
Junho/2017 Festividade: Santo Antônio 05/06 a 13/06/17	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Realização de campo com orientadora: entrevistas com contadores de histórias, foliões da Festa de Santo Antônio, moradores em geral, e visitantes; observação participante; escuta e registro de narrativas; vivência do cotidiano Kalunga em período festivo; registro fotográfico e audiovisual do Festejo de Santo Antônio; marcação de pontos da comunidade, pelo GPS; participação efetiva no evento “Expedição Pedagógica”, organizado pela UFT, em parceria com a comunidade local.
Março/2017	Comunidade Quilombola Diadema – Teresina de Goiás	Ação Kalunga (UFG); realizamos as oficinas “A comunidade e o Eu Kalunga”, com adultos; e “Roda de histórias e mapas mentais, com as crianças, da comunidade.
Fevereiro/2017	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Registro de narrativas orais, entrevistas, e mapeamento social do patrimônio.
Janeiro/2017 Festividade: Santos Reis	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Entrevistas com contadores de histórias; foliões da Festa de Santos Reis, pessoas que acompanham a folia, e os moradores em geral; observação participante; escuta de narrativas orais; e vivência

01/01 a 06/01/17		do cotidiano Kalunga em período festivo.
31 de Outubro a 02 Novembro/2016	Comunidade Quilombola Diadema – Teresina de Goiás	Trabalho de campo da disciplina <i>Tópicos Especiais em Geografia: As lutas sociais pela terra e pelo território na América Latina</i> , nos municípios de Flores, São João d’Aliança, Alto Paraíso, Teresina e Monte Alegre de Goiás – Goiás. O campo teve como objetivo investigar as <i>(Re)Existências</i> nos territórios hegemonizados pelo <i>Agrohidronegócio</i> nas áreas e cerrado no Brasil Central.
Junho/2016 Festividade: Santo Antônio 05/06 a 13/06/16	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Entrevistas; observação participante; escuta de narrativas, e definição dos sujeitos da pesquisa; e vivência do cotidiano Kalunga.
Fevereiro/2016	Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso – TO Núcleo Mimoso	Levantamento de dados preliminares para a pesquisa; reconhecimento do território; registro de narrativas orais; e vivência do cotidiano Kalunga.

Org.: ALVES, 2018.

Na fala dos sujeitos e na observação participante buscamos respostas para os questionamentos da Tese: como a comunidade se constitui e como se dão suas práticas sociais e simbólicas? Como as narrativas e as festas contribuem para a construção do território e das identidades em Mimoso? Apesar da fronteira geográfica, política e econômica, os elementos/referenciais que constituem os Kalunga em Tocantins mantêm os mesmos princípios daqueles que estão em Goiás?

Tem-se a necessidade de que o pesquisador vivencie, ou seja, experimente, participe ativamente das atividades da comunidade e as observe com bastante atenção. “Neste caso, o observador assume, pelo menos até certo ponto, o papel de um membro do grupo” (GIL, 2008, p. 3).

Esse mesmo autor afirma que a observação nesses termos assume duas formas, a depender da condição do pesquisador: “(a) natural, quando o observador pertence à mesma comunidade ou grupo que investiga; e (b) artificial, quando o observador se integra ao grupo com o objetivo de realizar uma investigação” (GIL, 2008, p. 103). A nossa condição de pesquisadores e membro da comunidade nos coloca no primeiro grupo: o natural.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas no período de 2016 a 2018, com os contadores (06), os foliões – durante as folias (06), as pessoas que acompanham as folias / visitantes (03), e os moradores em geral (07). Somando um total de 22 pessoas. “Esta

ferramenta facilita criar um ambiente aberto de diálogo e permite à pessoa entrevistada a se expressar livremente, sem as amarras criadas por um questionário” (VERDEJO, 2006, p. 22).

Dentre os foliões alguns eram da própria comunidade ou da comunidade vizinha - Kalunga de Goiás; e as pessoas da comunidade são as que receberam o giro ou o pouso de alguma das folhas, em suas casas.

Para as entrevistas, utilizamos 03 roteiros. Cada um deles destinado a um público específico: Roteiro A – moradores e contadores de histórias (Apêndice D); Roteiro 2 – foliões e pouseiros das folhas (Apêndice E); e Roteiro 3 – visitantes (Apêndice F). Todos com perguntas abertas e fechadas, distribuídas em 2 tópicos. O primeiro contendo questões em comum, e o segundo com questões específicas, de acordo com o perfil / categoria do participante.

O conteúdo das perguntas diz respeito à identificação e à vida pessoal e comunitária de cada sujeito. Os caminhos para o diálogo buscam memórias de vida, do trabalho e do lugar; escolaridade; transporte; saúde; agricultura; outras atividades econômicas e renda familiar. Processos de desapropriação, titulação das terras, e definição de local de moradia; funcionamento e participação da /na associação que representa a comunidade.

Questionamos também sobre a cultura, sobretudo as tradições, como as festas religiosas populares e seus rituais, as narrativas orais, e as crenças. Os procedimentos e a conduta durante as entrevistas serão descritos no capítulo 4, no qual fizemos a análise das informações obtidas.

Para esclarecimentos acerca dos direitos e da situação das comunidades quilombolas no Brasil e no Tocantins, entrevistamos representantes de órgãos como FCP – Fundação Cultural Palmares (Apêndice A) e Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins - COEQTO (Apêndice B). Estabelecemos o contato prévio via telefone e depois enviamos as entrevistas por e-mail, que foram respondidas e devolvidas, por representantes dessas instituições.

E para entender como funciona a educação em Mimoso entrevistamos a coordenadora pedagógica das escolas da comunidade (Apêndice C) na época (2017). Com ela a entrevista foi realizada por videoconferência no *whatsapp*. As informações obtidas foram analisadas nos capítulos 2 e 3, respectivamente.

Para melhor compreensão de algumas situações e dados relacionados à pesquisa, localizações e limites, lançamos mão de mapas, gráficos e tabelas. E para análise, seleção e

interpretação do resultado da pesquisa, aplicamos um conjunto de técnicas de análise de comunicação, que de acordo com Severino apresentam como “forma de discursos pronunciados em diferentes linguagens: escritos, orais, imagens, gestos” (2007, p. 121), possibilitando entender o sentido manifesto ou oculto das comunicações.

A história oral foi outra metodologia empregada, para compreender os fenômenos que abarcam o tema da pesquisa. Com base em Meihy (2005) conjecturamos que essa metodologia representa um recurso para a elaboração de documentos a partir de estudos referentes a experiência social, cultural e econômica, da comunidade pesquisada. Assim temos: “a história oral se apresenta como forma de captação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos e sua vida – quanto mais elas contarem ao seu modo, mais eficiente será seu depoimento” (MEIHY, 2005, p. 57).

Durante as folias e a contação das histórias, fizemos o registro com gravador portátil, câmera fotográfica, filmadora, e anotações nos ‘diários de campo’¹². Além da captação e registro do “que se faz”, propomos fazer a análise de “como se faz, e o que se faz”: o contar, o cantar, o dançar e o rezar, na perspectiva da geografia cultural e da geopoiesia. É importante salientar que usamos os nomes próprios dos entrevistados e dos contadores de histórias, com o objetivo de valorizar e dar importância às suas vivências e aos seus saberes. Isso foi possível graças à anuência desses participantes e da aprovação de nossa pesquisa junto ao Comitê de Ética.

A análise do discurso (AD) foi outro recurso utilizado nesta pesquisa. Seu emprego visou demonstrar como a narrativa está incrustada na realidade da comunidade analisada. Seus valores, comportamentos e opiniões estão dentro de um espaço discursivo ou de formação discursiva. Esses conceitos permitem:

designar todo conjunto de enunciados sócio-históricamente circunscritos que pode relacionar-se a uma identidade enunciativa: o discurso comunista, o conjunto de discursos proferidos por uma administração, os enunciados que decorrem de uma ciência dada, o discurso dos patrões, dos camponeses, etc. (CHARAUDEAU, MANGUENEAU, 2014, p. 241-242).

¹² “Ao estabelecer vizinhança com o dispositivo metodológico – diário, utilizado no trabalho desenvolvido por Araújo et al. (2013) nas pesquisas realizadas com histórias de vida em saúde, vamos percebendo que o diário de campo/pesquisa apresenta inúmeras possibilidades de utilização que envolvem a abordagem qualitativa de cunho (auto)biográfico. Nele, podem ser registradas tanto as perspectivas que o/a pesquisador/a tem ao iniciar a pesquisa como as diversas teias que envolvem cada momento, do campo de pesquisa/lócus ao diálogo com os escritos que emergiram das diversas observações.” Fonte: OLIVEIRA, Rita de Cássia Magalhães de. (Entre)linhas de uma pesquisa: o Diário de Campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (Auto)biográfica. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, vol. 2, nº 4, 2014.

Essa proposta de análise segue aqui os procedimentos embasados em Bakhtin (1997) e Orlandi (2015). Essa última divide a AD em 3 etapas. A primeira a “passagem da superfície linguística para o texto (discurso)”. A segunda configura a “passagem do objeto discursivo para formação discursiva”, fazendo a seleção dos discursos a serem analisados e a montagem do “corpus de arquivo”. Já a terceira é a reflexão desse *corpus* no “Processo Discursivo” e da “Formação Ideológica”.

A terceira etapa foi realizada após leituras e reflexões dos discursos e a relação destes com a geografia cultural e os narradores da geopoiesia de Mimoso. Para tal, fizemos a coleta de narrativas, a transcrição de todas elas, a análise das anotações sobre o “dito” e o “não-dito” e a construção de uma análise reflexiva dessas histórias. De modo que tudo isso nos levasse a refletir como o discurso está associado à resignificação das práticas territoriais e identitárias nessa comunidade. Para uma melhor apreensão dos procedimentos metodológicos descritos, segue a Figura 3.

Figura 3 - Procedimentos metodológicos.



Fonte: ALVES, 2020.

Essas metodologias complementaram as discussões teóricas e nos auxiliaram a refletir e a responder os questionamentos da Tese. Com elas pudemos conhecer os sujeitos da pesquisa, assim com sua cultura, suas relações com o ‘outro’ e com o seu território. Ou seja, a observação e a convivência em atividades cotidianas e festivas da comunidade, contribuíram para o entendimento da realidade desses sujeitos e de suas manifestações culturais, determinantes na constituição de suas identidades territoriais. Ao mesmo tempo, pudemos pensar como a oralidade capta e interioriza essas memórias e subjetividades, do mesmo modo que as territorializa: a narrativa amplia-se em um espaço, cujas dimensões se medem pela realização dos narradores da geopoética.

CAPÍTULO 1 - POVO KALUNGA: UMA HISTÓRIA SANGRADA EM DOIS TERRITÓRIOS

[Ser Kalunga é:]

O que mora no lugar, é o que eu penso! Mas se tem descendência, também é!
(SOARES, R. F., relato oral, Kalunga do Mimoso –TO, 2018).

Neste capítulo apresentamos o povo Kalunga e o limiar de suas fronteiras. Os aspectos históricos, geográficos, culturais e econômicos do município de Arraias, e as origens da comunidade Mimoso em Tocantins.

A ideia é a de que os sujeitos do processo estivessem na abertura do trabalho – precedendo a metodologia, a teoria da geografia cultural e a teoria da geopoiesia. Afinal, essas facetas da pesquisa se dão, cotidianamente na comunidade, com suas especificidades vitais e de sobrevivência – seja no trabalho, seja na festa – na cotidianidade.

Mostraremos também a localização da comunidade e suas implicações. E as informações sobre os aspectos socioculturais, econômicos, políticos, históricos e geográficos que envolvem o território Kalunga em Tocantins.

1.1 Os Kalunga e o limiar de suas fronteiras

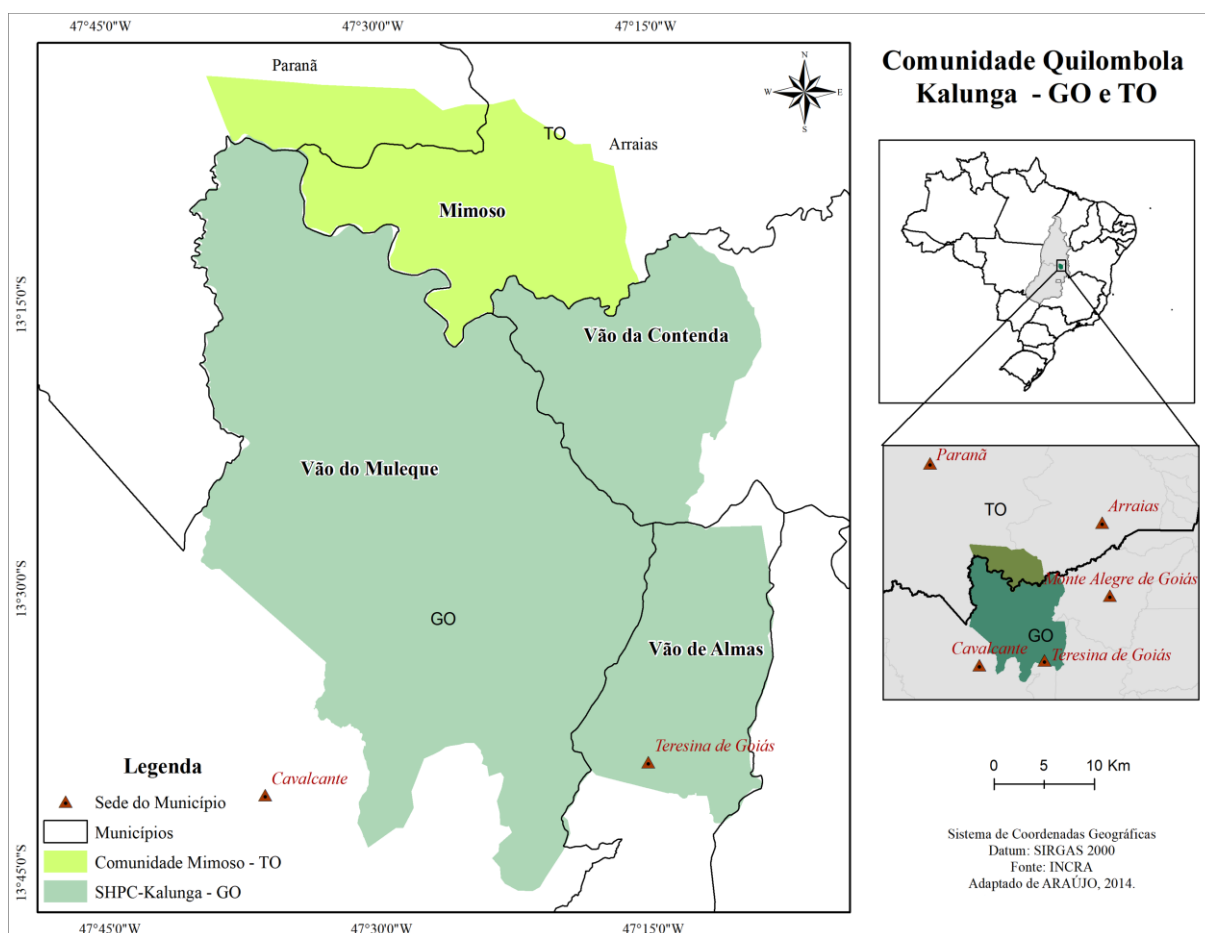
*Benedito Calunga
Calunga-ê
não pertence ao papa-fumo,
nem ao quibungo, nem ao pé de garrafa,
nem ao minhocão.
Benedito Calunga
Calunga-ê
não pertence a nenhuma ocaia a nenhum tati,
nem mesmo a Iemanjá
nem mesmo a Iemanjá.
Benedito Calunga
Calunga-ê
não pertence ao Senhor
que o lanhou da surra
e o marcou com ferro de gado
e o prendeu com lubambo nos pés.
Benedito Calunga
pertence ao Banzo
que o libertou,
pertence ao banzo
que o amuxilou,
que o alforriou*

*para sempre
em Xangô
Hum-Hum
(LIMA, 1974)*

Como afirmado anteriormente, a comunidade Kalunga está situada entre os estados de Goiás e Tocantins. Devido a divisão territorial desses estados, em 1989, os Kalunga de Goiás pertencem aos municípios de Cavalcante, Teresina, e Monte Alegre de Goiás, e os Kalunga de Tocantins, aos municípios de Arraias e Paranã.

No Mapa 1, é possível visualizar as duas unidades do território ocupado pela Comunidade Kalunga: a do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural - GO e a do Kalunga do Mimoso – TO.

Mapa 1 - Comunidade Kalunga: Sítio Histórico e Patrimônio Cultural-GO e Kalunga do Mimoso-TO.



Fonte: INCRA, 2000. **Org.:** ALVES; SANTOS, 2017.

Esse processo *separatista* contribuiu para que o reconhecimento desses territórios, como remanescentes de quilombos, acontecesse em momentos diferentes, em processos jurídicos completamente diferentes. O fato fez com que uma comunidade fosse dividida em

duas, assim como aconteceu com os estados. Isso provocou um distanciamento entre várias parcelas habitacionais e incidiu, em alguns momentos, no entendimento identitário da Comunidade como um todo.

Em 1991, dois anos após a criação do estado de Tocantins, os Kalunga de Goiás conseguem o título de comunidade remanescente de quilombolas e o reconhecimento como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural, pelo governo de Goiás, por meio da Lei Estadual n. 11.409/1991. Com a divisão do estado de Goiás e a criação de Tocantins, os Kalunga pertencentes a este último estado foram excluídos desse processo específico de reconhecimento. Esse processo foi desenvolvido pela Associação de Moradores Kalunga, em parceria com o estado de Goiás, ONGs e as prefeituras dos 03 municípios ora citados.

As lutas pelo reconhecimento da comunidade se deram com a liderança feminina formada por dona Procópio dos Santos Rosa e dona Santina da Costa Serafim, essa falecida há mais de 17 anos. A primeira associação da comunidade, foi constituída em 1989, com o nome de “Mãe Kalunga”, deu os primeiros passos para efetuarem melhorias. Representando toda comunidade Kalunga goiana, ela funciona até hoje. É importante salientar que para cada um dos municípios que a integra, foi criada uma associação, para auxiliar a “Mãe Kalunga” na gestão comunitária.

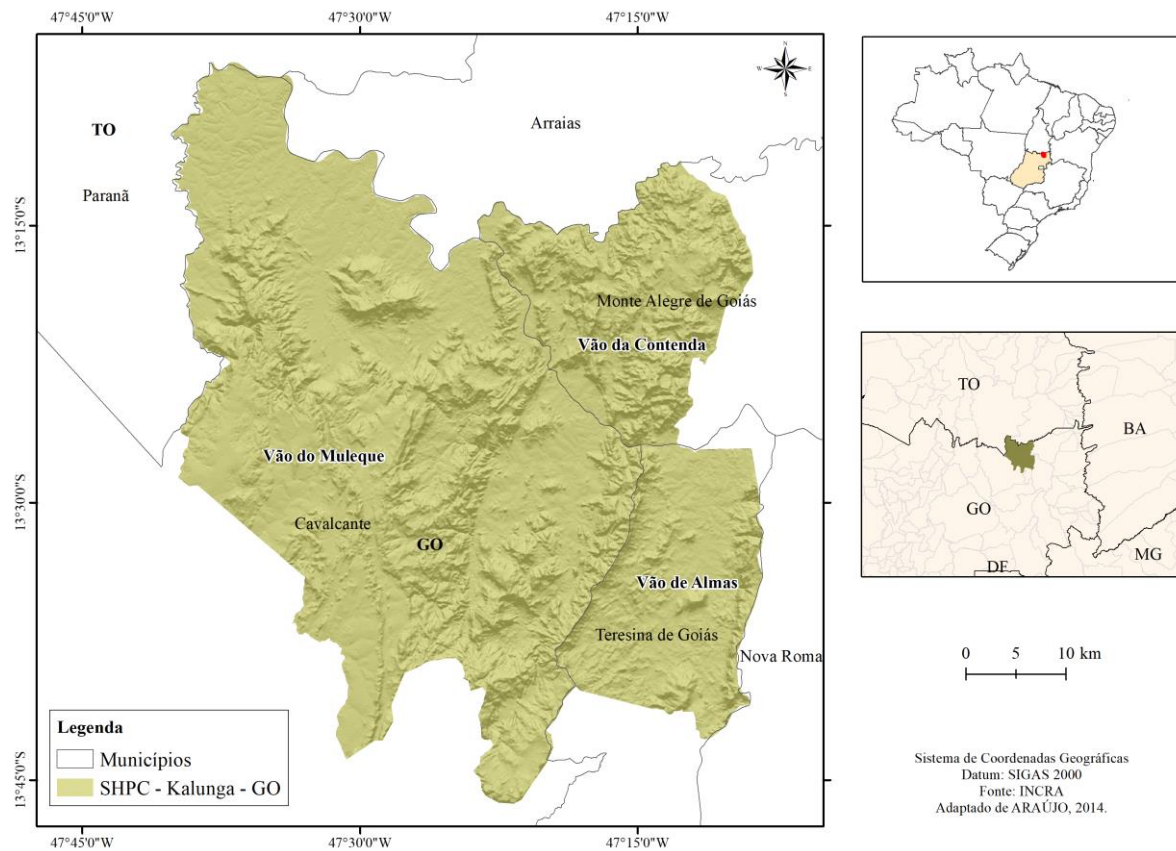
A comunidade, em Goiás, teve sua titulação em 2000 pela FCP, e no ano de 2003, sua regularização pelo INCRA. Só no dia 20 de novembro de 2009, o território foi reconhecido por um Decreto Presidencial (Plano de Ações do Quilombo Kalunga, 2016).

A parte da comunidade pertencente a Goiás tem uma área territorial de 262 mil hectares com cerca de 600 famílias, que conservam sua cultura, transmitindo saberes e identidades tradicionais. Ela está localizada ao norte do estado, na Chapada dos Veadeiros e nos Vãos da Serra Geral.

Os vãos são áreas de Cerrado e irrigados pelas bacias dos Rios Paranã e das Almas. Outros rios menores também abastecem a comunidade, como: o rio Corrente e seus afluentes, os rios Areias, Correntinha e Curriola (ALMEIDA, 2010).

De acordo com Marinho (2008), o Sítio é composto por grandes regiões: Engenho II, Vão do Moleque, Vão de Almas e Ribeirão dos Boi (Mapa 2):

Mapa 2 - Principais locais da comunidade quilombola Kalunga em Goiás e municípios fronteiriços de Tocantins.



Fonte: INCRA. **Org.:** ALVES; SANTOS, 2020.

A localização é um fator preponderante para a constituição das identidades Kalunga, permeadas por características próprias de Cerrado, que fortalecem os vínculos de pertencimento. Essa localização também auxilia na conservação da fauna e da flora cerradeira.

No entanto, “para além da fronteira política entre os dois estados, registra-se o acirramento da tensão agrária na área do grupo excluído daquele processo identitário, isto é, o território dos Kalunga do Mimoso de Tocantins” (OLIVEIRA, 2006, p. 13). Cabe destacar que, mesmo estando em dois estados, o grupo, como um todo, tem a mesma ascendência, em vista disso ratifica-se:

Os moradores das duas partes do Kalunga, goiano e tocantinense, possuem a mesma origem histórica, viveram o mesmo processo de ocupação e resistência, praticam o mesmo estilo de vida, cultuam as mesmas tradições religiosas e culturais e descendem de troncos familiares comuns (OLIVEIRA, 2006, p. 15).

O reconhecimento do território pertencente ao Tocantins, como comunidade remanescente de quilombo junto à FCP, veio em 11 de junho de 2005, 17 anos após o título dado aos moradores da área pertencente à Goiás. A partir de então, a comunidade adota o nome de: Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso.

É válido enfatizarmos que mesmo depois do reconhecimento, alguns fatores, como por exemplo a falta de titularidade de suas terras, impedem que os kalunga tocantinenses apropriem-se política e economicamente do território. Embora exista uma relação histórica desses sujeitos com o espaço social produzido por eles e as garantias de posse pelas leis federais o processo é lento e depende de fatores externo à Comunidade. Fato que reforça a situação de violência contra os direitos e as condições de existência do povo Kalunga. Dessa maneira, apesar da titulação ser garantida pelas leis, os sujeitos não exercem o “poder” no espaço que habitam. No entanto, isso não rompe com a ligação e o vínculo de pertencimento desses sujeitos com o território.

Além disso, elementos ligados à sociabilidade e à solidariedade entre os sujeitos quilombolas, e deles com o espaço onde reproduzem suas práticas sociais, econômicas, ideológicas e culturais permitem a construção de uma identidade com o território independente do estado. Similitudes Kalunga compartilhadas, apesar das fronteiras políticas e administrativas. Para confirmar, trazemos a fala de Silva Junior (2008, p. 4):

Desde a divisão de Goiás e a criação do estado do Tocantins (1988), o espaço e a localização foi alterada. Nesse sentido é possível mapear, no novo Estado, grupos quilombolas com uma cultura muito semelhante. [...] Por exemplo, os negros da Comunidade de Mimoso (Município de Arraias – TO) [...] praticam as mesmas danças, os mesmos cantos e professam a mesma fé.

Ainda para exemplificarmos a manutenção das identidades Kalunga, nessas duas comunidades, trazemos uma fala desse autor sobre os festejos que ocorrem no Goiás, e que se assemelham às práticas culturais e a relação com o território estabelecidas em Mimoso. Silva Junior (2008, p. 3) afirma que em duas localidades da comunidade goiana,

além do cultivo constante da terra, destacam-se as festas do Vão de Almas e do Vão do Muleque. Uma grande pausa, quando a seca atinge a região e ainda se colhe os últimos grãos. A primeira comemoração, em agosto, é dedicada ao Império do Divino Espírito Santo e à Nossa Senhora D’Abadia; a segunda, em setembro, ao Império: São Gonçalo do Amarante, N. Sra. do Livramento e a São Sebastião. Essas atividades festivas religiosas são circulares, demarcam a passagem do tempo, o cultivo da terra, as respectivas colheitas, e se tornam, também, uma oportunidade para que as pessoas de toda a comunidade congreguem fé, alegria, política e ‘matem a saudade’

[...] Uma incessante corrente de novenas, ladainhas, bebidas e fogueiras evocam o poder dos mais velhos, legitimam famílias, abrem espaço para os mais novos e permite reencontros. No ceremonial, reproduz-se simbolicamente a sacralização do Imperador, que se processa num ritual legitimador de clãs e da linhagem Kalunga. As questões ligadas ao passado africano atualizam-se e transparecem de forma sincrética e velada.

Nessa perspectiva, a construção das territorialidades Kalunga está relacionada ao território como o lugar de convivência, de relações sociais, simbólicas e de memória (LIMA, 2014). O sentimento de pertencimento coletivo, os laços de parentesco, amizade e de compadrio entre as famílias Kalunga é o que fortalece as relações sociais. Isto posto, os Kalunga – tanto de Goiás quanto de Tocantins - reconhecem a herança cultural e o local de vivências, como elementos que contribuem para a formação de suas identidades territoriais, independente das barreiras administrativas.

1.2 Os Kalunga do Tocantins

*No passado, os negros construíram casas
e muros de pedra em torno das cidades;
os negros plantavam, colhiam e edificavam
engenhos e plantações de cana; no passado,
em vários lugares e numa extensão fabulosa
da terra brasileira os negros furavam
a terra, bateavam outro de lavras,
para os brancos, construíram edificações,
igrejas, colégios, servidões seculares
que resistem ao tempo e são hoje tombadas
pela cultura universal.
Por que razões que nas ruas das grandes
e médias cidades do país os meninos e
meninas negras estão pedindo um trocado
pedindo uma sobra de comida?
(GARCIA, 1994)*

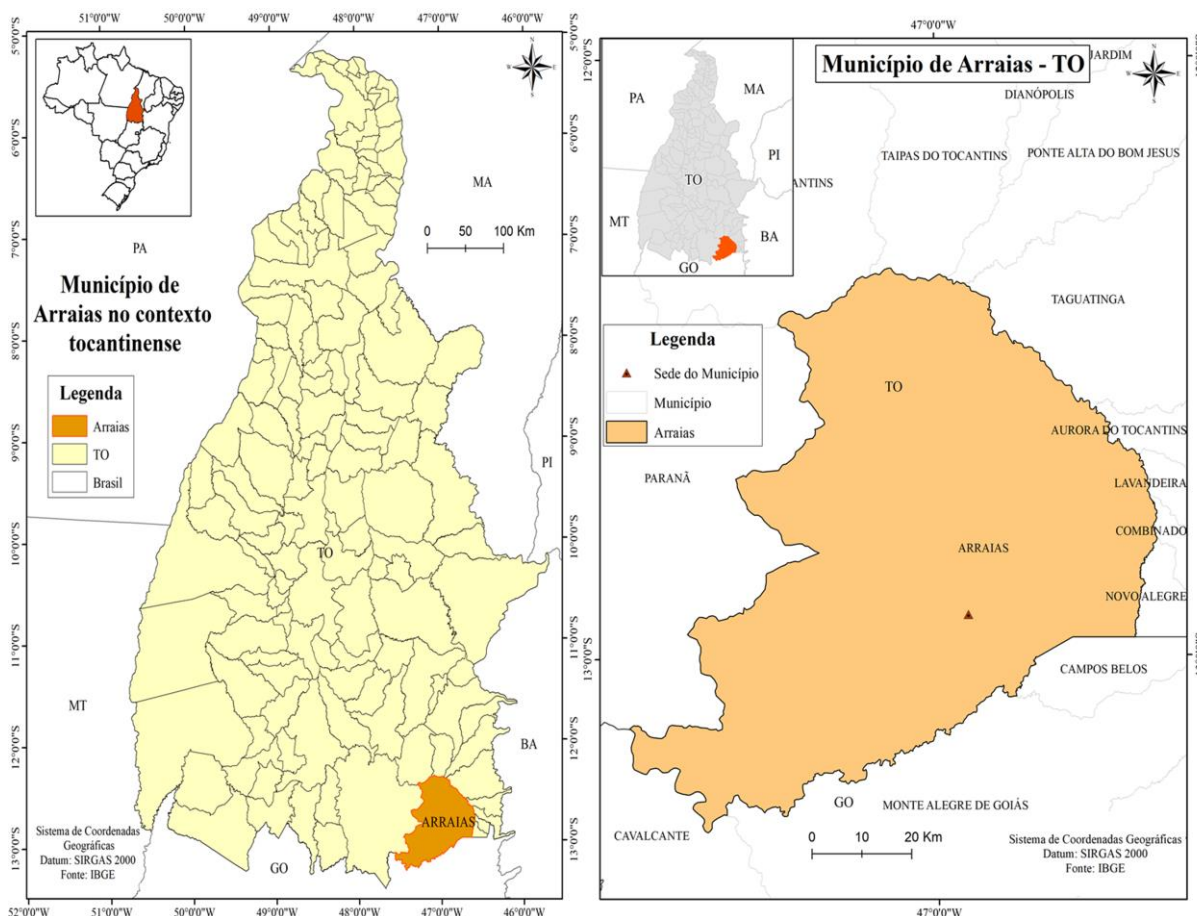
O núcleo da Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso mantém relações políticas e econômicas com a cidade de Arraias. Conhecida como ‘cidade das colinas’¹³, Arraias foi fundada em 1740, no auge da mineração. O clima é tropical com estação seca e a altitude de 722,40 m, é também considerada a cidade mais alta do estado e a segunda mais alta da Região Norte do país. Essas informações foram obtidas no *site* oficial do estado¹⁴.

¹³ Recebe essa denominação pelo fato de estar cercada por essas formações geomorfológicas.

¹⁴ <<https://portal.to.gov.br>> Acesso em 20/02/2017.

Arraias fica a 433 km da capital do estado, Palmas, e a 429 quilômetros da capital federal, Brasília. Seu município limita-se com os municípios de Paranã, Conceição do Tocantins, Taipas do Tocantins, Ponte Alta do Bom Jesus, Taguatinga, Aurora, Lavandeira, Combinado, Novo Alegre, pertencentes ao mesmo estado. E também com Cavalcante, Monte Alegre e Campos Belos, em Goiás. O Mapa 3 mostra sua localização e seus limites:

Mapa 3 - Localização do município de Arraias no contexto tocantinense e o município e seus limites.



Fonte: IBGE, 2018. **Org.:** ALVES; SANTOS, 2018.

A área da unidade territorial (IBGE, 2016) é de 5.786,871 km², e assim como o estado, todo o seu território está no bioma Cerrado. Contava Arraias conforme dados de 2017 (IBGE, 2017) com uma população estimada de 10.727 pessoas. Dado que mostra um sensível aumento na população, comparado ao Censo de 2010 que foi de 10.645 pessoas. Acreditamos que a implantação da Universidade Federal do Tocantins¹⁵ e a ampliação da oferta de cursos contribuiu para isso.

¹⁵ Foi instituída em 23 de outubro de 2000 pela Lei nº 10.032 a partir da transferência dos cursos e da infraestrutura da Universidade do Tocantins - Unitins, mantida pelo Estado do Tocantins. Embora tenha sido criada no ano 2000, a UFT só teve sua implantação efetiva em maio de 2003, com a posse dos primeiros

Muitos jovens das cidades adjacentes – Combinado, Novo Alegre, Natividade, Paranã, Conceição do Tocantins, Aurora, Taguatinga, Monte Alegre de Goiás e Cavalcante, passaram a morar em Arraias com o objetivo de fazerem um curso superior.

Comparado ao estado, o município de Arraias tem a metade do número de habitantes por quilômetro quadrado. Nesses termos ocupa a posição a 21^o no *ranking* de habitantes, dos 139 municípios tocaninenses.

O PIB *per capita* (2015) do município foi de R\$ 11.900,79. E o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) (2010) de 0,651, menor que o geral do estado, ocupando assim a posição 79^o no estado. Vários fatores contribuem para isso, principalmente a falta de emprego e de oportunidades, para melhoria da renda familiar.

A cidade com 7.371 habitantes (IBGE 2010) é uma das mais antigas do Tocantins (antigo norte de Goiás) e, juntamente com Natividade, conserva até hoje sua arquitetura colonial portuguesa – barroco pobre.

De acordo com Ferri (1974, p. 12) apesar da pouca duração da mineração em Goiás, “há remanescentes do barroco em povoações do século XVIII, ligadas ao ciclo do ouro.” Apesar do barroco goiano perdurar mais que o barroco mineiro, ele se apresenta bem modesto, recebendo assim, o nome de barroco pobre. Esse estilo e manifestações – trazem características do barroco mineiro e litorâneo – mas apresenta suas especificidades por ser de uma espécie “diversa”. Como coloca Etzel (1974, p. 301): “Poderíamos então dizer que nosso barroco foi *sui generis*. Rico aqui e pobre mais adiante; belo e faustoso, de um lado; no outro extremo singelo e comedido”

Essa vertente do barroco – em que se predomina o gótico, o sacro – predominou em regiões brasileiras como Goiás, ao contrário de Minas Gerais, inexistia grandes riquezas oriunda das minas de ouro. E, por isso, passaram bom tempo sem recursos, até o início do desenvolvimento agrícola (FERRI, 1974). Assunto que será abordado posteriormente, com base nas discussões de Almeida (2005).

No centro de Arraias, especificamente na praça principal, ainda existem as casas e a igreja católica, antigas, vestígios do período colonial. Nelas foram grafadas as iniciais dos patriarcas das famílias as quais pertenceram e o ano em que foram construídas. Assim é possível reconhecer a arquitetura e a dinâmica social da época.

As fotos de uma das ruas que circundam a praça da igreja matriz, Rua Otávio Magalhães – representam bem essa estrutura colonial, mantida até hoje. A primeira foto foi tirada no século XX e a segunda, recentemente em 2018 (Figuras 4 e 5).

Figura 4 - Rua Otávio Magalhães: Arraias – TO, [19--].



Fonte: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/arraias/historico>>. Acesso em: 10/01/2018.

Figura 5 - Rua Otávio Magalhães: Arraias – TO, 2017.



Autoria: ALVES, 2017.

O município tem grande potencial turístico e econômico de base cultural, religiosa, arquitetônica, gastronômica e natural. Locais como a cachoeira dos Macacos, o antigo quilombo Chapada dos Negros¹⁶, a gruta da fazenda Furnas, com o nome de gruta da Lapa. Eventos religiosos como os festejos da padroeira da cidade – Nossa Senhora dos Remédios¹⁷ e do Co-padroeiro São Sebastião¹⁸. E o carnaval com o medieval e barroco entrudo¹⁹.

A culinária arraiana tem como destaque os biscoitos de polvilho de mandioca, queijos e requeijão, farinha de mandioca, paçoca de carne seca, socada no pilão, e ainda a produção da cachaça artesanal – de alambique. Os bordados tradicionais, o artesanato com a madeira e a palha de buriti: pilão, quibano, tapití; os jarros, potes, e botijas, produzidos com o barro extraído na própria região, integram a cultura local e são vendidos no município.

¹⁶ Tem a proposta de tombamento pelo IPHAN.

¹⁷ Festejo católico da padroeira da cidade: Nossa Senhora dos Remédios. Acontece durante os dias 1º e 09 do mês de setembro.

¹⁸ Festejo católico do co padroeiro da cidade: São Sebastião. Acontece todos os anos durante os dias 12 e 20 do mês de janeiro.

¹⁹ Festa que acontece desde o período imperial. Seu símbolo é a água. “Joga, joga água, joga mais um bocadinho, quero ver você molhado da cabeça ao sapatinho...”, diz uma das marchinhas entoadas no carnaval do “molha-molha”. Durante os quatro dias os foliões (que vem de várias partes do país) saem às ruas da cidade molhando todos que encontrarem nas ruas. Entram nas casas também, para animar os moradores a acompanharem a festa. A brincadeira é acompanhada por tocadores de sanfona e zabumba, e outros instrumentos, cantando as marchinhas. Fontes: <<http://www.revelandoosbrasis.com.br>> Acesso em 10/01/2018.

Contudo, a região ainda não é desenvolvida o suficiente, comparada às outras cidades de potencial turístico no Tocantins, no que tange à questão econômica e turística. Isso dificulta o fomento da economia, e a geração de trabalho e renda, para a população urbana e rural.

A origem de Arraias está diretamente ligada ao período de exploração do ouro e da agropecuária na província de Goiás, como pode ser observado no painel feito em azulejo, localizado na praça da Matriz. O mesmo foi pintado por Maria Guilhermina em 1969. Na obra a artista representa o processo histórico da cidade, por meio de elementos ligados à base econômica e às relações sociais estabelecidas no período entre 1735 a 1800 (Figura 6) e 1901 a 1968 (Figura 7).

Figura 6 - Painel histórico: ciclo evolutivo da cidade de Arraias – TO (1735 a 1800).



Autoria: ALVES, 2018.

Figura 7 - Painel histórico: ciclo evolutivo da cidade de Arraias – TO (1901 a 1968).



Autoria: ALVES, 2018.

A partir da segunda metade do século XVI período colonial do Brasil, Portugal por intermédio da política das capitanias hereditárias, realizou com doações de terras – sesmarias²⁰ – a ocupação pela metrópole dos territórios indígenas (HALUM, 2008).

As sesmarias foram muito importantes no sentido de propiciar uma estrutura administrativa, que garantia a instalação de engenhos para a produção da cana de açúcar como principal produto de exportação, elas concentravam as ocupações e povoamentos no litoral nordestino.

No litoral Norte da colônia, franceses, tentavam adentrar as terras coloniais ibéricas. O projeto francês de exploração a partir da fundação da cidade de São Luiz (1612) na Capitania do Maranhão, não foi longo, no ano de 1615 os portugueses expulsaram os franceses. A missão francesa no máximo fez um trabalho de reconhecimento inicial da foz do Rio Tocantins, não efetivando atividades de exploração visando o interior (HALUM, 2008).

Esse processo inaugural das atividades canavieiras na colônia realizava outro projeto da Coroa portuguesa, a ocupação do território que constantemente recebia invasores europeus

²⁰ A Lei das Sesmarias, promulgada em 28 de novembro de 1375 por d. Fernando I de Portugal, instituía o regime de distribuição de terras de sesmarias. Em terras brasileiras, d. João II, por meio de carta-régia, implanta esse regime em novembro de 1535, garantindo, assim, a instalação da plantation açucareira na colônia.

como franceses, ingleses, e holandeses. Dentre os “inimigos do rei”, os holandeses realizaram ataques ostensivos a capitania de Pernambuco, no final do século XVI que levaram ao domínio desses na região por quase um século, expulsos somente na primeira metade do XVII.²¹

Gonçalves (2012) explica que a chegada de uma mão de obra escravizada, fundamental na constituição de uma população de Província, se deu a partir de dois processos de penetração na região. Utilizando duas rotas²² migratórias: a da região Sudeste e a da região Norte.

A entrada pelo Norte tinha como interesse a procura pela mão de obra escrava negra, possivelmente foragida, e por pastagens, para a pecuária. Ficou conhecida como a “a rota do gado”. Para ilustrar, tem-se o excerto:

A pecuária se expandiu de Pernambuco e Bahia para o sul do Maranhão, e depois para o Tocantins. Em 1825 é criada a vila de Boa Vista do Tocantins, atual Tocantinópolis e em 1868 a vila de São Vicente, atual Araguatins. Os criadores vêm soltando o gado nos pastos naturais, e deixam um ou mais escravizados cuidando dos animais. Após o fim da escravidão, os africanos ocupam as áreas de floresta, para trabalharem com a caça, extrativismo e roça de toco (HALUM, 2008, s/p.).

O autor identifica a formação da população negra escravizada no estado, oriunda da conhecida rota pecuária²³, como fundamental para a expansão das fronteiras no Norte do país.

A entrada pelo Sudeste se deu no início dos anos de 1700 e ficou conhecida pela “rota do ouro”. Tinha como objetivo a exploração de minérios, além da busca por mão de obra escrava negra e indígena.

Almeida (2005) a região do antigo Norte Goiano, onde se localiza hoje o município de

²¹ Após a formação da União Ibérica entre Portugal e Espanha em 1580, sob o governo de Felipe II, os holandeses passaram de parceiros comerciais a inimigos da coroa ibérica, segundo Mary Del Priore: Ao passar de aliados a inimigos, em consequência das medidas tomadas por Felipe II contra a continuidade de seu comércio, holandeses e ingleses atacaram Salvador. Seguiram-se um ataque aos entrepostos açucareiros em Recife e dois outros a Salvador (DELPRIORE, 2017, p. 69).

²² Outra rota muito importante, mas já quase esquecida é a do ‘Sal’, realizada pelos negros quilombolas Kalunga. “Durante séculos, os quilombolas navegaram o rio Tocantins, de seu território na Chapada dos Veadeiros (GO) até Belém do Pará, para trocar produtos produzidos no quilombo, como couro cru, óleos, grãos, mel e outros produtos não perecíveis, por sal.” Considerada como a “Odisseia Tupiniquim”, a rota do Sal Kalunga era traçada a remo, seu ponto de partida era o rio Paranã, e durava cerca de um ano. Os Kalunga percorriam cerca de 5 mil quilômetros, atravessando 4 estados brasileiros – Goiás, Tocantins, Maranhão e Pará, para buscar o alimento essencial para os homens e o gado. O sal era moeda de troca por trabalho no sertão do planalto goiano. Fonte: <<http://rotadosalkalunga.blogspot.com/p/rota-do-sal.html>>. Acesso em 15/06/2017.

²³ Desde a década de 1530, com a instalação das capitanias hereditárias, começara a lenta expansão pecuária. Devagarzinho, manadas baianas, imensas e silenciosas, percorreram léguas e léguas do território, espalhando-se pela região do rio São Francisco e daí para o Piauí, Goiás e Mato Grosso (DELPRIORE, 2017, p. 142).

Arraias, conheceu uma das mais significativas ocupações indígenas entre todas as províncias brasileiras. Essas ocupações duraram até a chegada dos bandeirantes e dos sertanistas, que vieram atraídos pela captura de índios, de negros escravizados em fuga e pela busca do ouro.

Segundo Halum (2008, p. 63), “com a descoberta do ouro na região, escravos em fuga, provenientes de São Paulo e da Bahia, refugiaram-se no lugar que passou a ser conhecido como Chapada dos Negros²⁴, dando origem ao arraial da Chapada dos Negros.”

O garimpo do arraial Chapada dos Negros era tão rico que em 1740, Dom Luís de Mascarenhas, o governador da capitania de São Paulo, veio pessoalmente ao arraial e tomou posse dos veios auríferos. Com auxílio do capitão Felipe Antônio Cardoso e com ajuda também dos escravos, mudou o arraial para outro local, distante três quilômetros onde hoje se localiza a cidade de Arraias. As figuras 8 e 9 mostram a praça central do novo arraial naquela época e como está na atualidade.

Figura 8 - Igreja Matriz Nossa Senhora dos Remédios: Arraias – TO, [19--].



Fonte: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/arraias/historico>>. Acesso em 10/01/2018.

²⁴ Atualmente o local está em uma área particular, mas é aberto para visitação. Onde pode ser visto algumas ruínas do antigo arraial.

Figura 9 - Igreja Matriz Nossa Senhora dos Remédios: Arraias – TO, 2020.



Autoria: ALVES, 2020.

Diante dessas duas imagens, observa-se que de lá para cá, muitas coisas mudaram, sobretudo a construção da praça e demais casas em volta da igreja. O período da mineração compreendido entre 1726 e 1750, beneficiou o desejo de encontrar novos ‘descobertos’ de ouro, fazendo com que toda a Capitania de Goiás fosse percorrida pelas bandeiras. Tanto que Palacin e Moraes (2008) asseguram que, arraiais iam surgindo e populações iam se fixando onde encontravam o ouro.

Assim, segundo Almeida (2005, p. 105), as povoações daquele período foram se formando “na extensa área entre o Tocantins e os chapadões dos limites com a Bahia, na grande parte árida e áspera, destacavam-se, naquele período, as povoações de Arraias, São Félix e Cavalcante.” Em 1734, devido ao grande número de minas de ouro, Cavalcante se manteve como capital regional até metade do século XX.

Ainda no século XVIII, procurando resguardar sua arrecadação na Capitania de Goiás²⁵, a Coroa de Portugal instalou postos de fiscalização e arrecadação dos tributos incidentes sobre animais em trânsito de uma capitania para outra. Assim como os ‘registros’

²⁵ Goiás foi elevado à categoria de Capitania em 1749, desligando-se de São Paulo e ficando diretamente sob a tutela da Coroa portuguesa (PALACIN; MORAES, 2008, p. 49).

fiscalizavam o ouro, as ‘contagens’ eram especializadas na tributação de gado e outros animais. Ainda fiscalizavam e arrecadavam outros tributos de quem por ali passasse.

Foi em Goiás que existiram os postos de fiscalização em maior quantidade. Seus servidores eram os “contageiros”. Em 1798, a Rainha D. Maria I determinou a extinção desse contageiro, mas, dando origem ao cargo de “fiel de registro”. Esse município também teve seu posto de contagem denominado “Contagem de Arraias” (PALACIN; MORAIS, 2008).

O período da exploração do ouro então, procedeu-se de maneira semelhante a outros centros auríferos de Goiás, a chamada “mineração de cascalho” foi predominante. Segundo Palacin e Moraes (2008) o trabalho mineiro com o cascalho era certamente mais barato do que a “mineração de morro”²⁶. Esse tipo de mineração foi impossível de ser realizada na capitania, pois a mineração contava apenas com a experiência dos negros escravizados. População esta, determinante para a formação das feições da sociedade surgida naquele período.

Ao longo do século XVIII, a população goiana era predominantemente de origem escrava africana como mão de obra no ciclo do ouro. Os negros escravizados chegaram a alcançar um número de 20.000 pessoas, não sendo inferior a 60% da população da capitania (PALACIN; MORAES, 2008). Esse número decresceu durante o século, mas foi fundamental para compreender a formação da sociedade no século XIX, e porque também não dizer do próximo, o século XX.

Essa sociedade goiana surgiu de um povoamento irregular e instável. Os primeiros censos do começo do século XIX deram conta de uma população negra e mestiça como maioria, mas submetida a uma minoria branca, que controlava as principais atividades e concentradora das terras. Como afirmava Etzel (1974, p. 181), o mesmo quem definiu a presença do barroco pobre em Goiás:

O ouro de Goiás durou pouco; costuma-se dizer que foram escassos 20 anos, mas na realidade novas descobertas foram feitas até 1774, data do início da mineração de Bonfim.

Houve até descobertas, como o Ouro Podre, de Arraias, onde já havia sido descoberto ouro em 1740. O novo ouro foi encontrado, segundo nos conta Pizarro e Araújo, ao tempo do governo de Tristão da Cunha Menezes, cerca de 1784. Esta “descoberta do ouro podre, por ser de má cor e denegrido e que ali se conservava em terras já lavradas e em veeiros de cristal que

²⁶ Mineração de rocha primitiva, era cara e com uso de técnicas muito difíceis, foi praticada de duas formas: por túneis em rochas, ou de “talho aberto”, que eram cortes perpendiculares em montanhas, essa considerada muito custosa (PALACIN; MORAES, 2008, p. 36).

profundamente atravessavam a piçarra; nele houve bateadas de 60 oitavas (210g) e calculou-se em 3 arrobas (45 kg) o ouro extraído em uma noite pelos trabalhadores insurgentes”. Há possível exagero nesta descrição de Pizarro, mas ela indica a furiosa investida ao ouro, não mais descobrindo terras virgens, mas revolvendo e reexaminando antigas catas, na esperança de encontrar ouro esquecido na era da abundância.

Considerando que a produção do ouro era a principal atividade econômica da época, o Governo e a população destinaram todos seus objetivos e mão de obra para tal fim. Com variantes temporais, como mostra Etzel, a busca era sempre a mesma. Por isso, entende-se o porquê da lavoura e da pecuária terem se desenvolvido como atividades secundárias e de outras atividades econômicas não terem sido estimuladas, durante o século XVIII nessas áreas auríferas, ratifica Almeida (2005).

No século de declínio das relações escravistas, com a queda da extração do ouro, um novo arranjo nas relações de trabalho buscou substituir o caro escravo, pelos chamados agregados ou camaradas, geralmente homens livres, pardos e solteiros. “O negro não chegava mais a Goiás com tanta intensidade. Desde 1775 não se importava mais negros” (PALACIN; MORAES, 2008, p. 54). Na citação abaixo, verificamos essa condição relacionada à crise da mão de obra escrava em Goiás:

A carência de escravos, e o seu preço alto no mercado, fizeram proprietários de terras em Goiás, adotar o formato de agregados e camaradas, estes por não possuírem bens, associavam-se ao proprietário realizando trabalhos em troca de moradia e terra para sua sobrevivência. Esse sistema mostraria desastroso, pelo endividamento junto ao patronato, com dívidas escrituradas em cartório, o trabalhador não podia romper relações com o patrão (CHAUL, 2002, p. 106).

Nesse cenário até o começo do século XIX, tem-se a Bahia com sua capital São Salvador, como principal centro político do país. E Pernambuco com sua capital Recife, ainda um importante centro econômico na região Nordeste, devido às atividades canavieiras.

Vale lembrar que nesse período que compreende os séculos XVIII e XIX, o atual estado do Tocantins, antigo ‘Goiás provinciano’, ‘Goiás grande’ ou ‘Goiás profundo’ era fronteiro com as províncias de Pernambuco e Maranhão. Isso sugere que no século XIX existiram relações políticas e econômicas, entre essa área e a região Nordeste (CHAUL, 2002).

O que é demonstrado em *Viagem ao interior do Brasil* (1975) por Gardner²⁷. Em visita a Arraias na primeira metade do século XIX, destaca essas relações comerciais entre a cidade e a venda do gado local para Bahia. A decadência das minas auríferas ainda no final do século XVIII, mudou o quadro econômico da maioria dos arraiais e vilas goianas. A esse respeito Gardner cita o exemplo de uma fazenda local:

A Fazenda do Sapé está situada ao pé da Serra de Santa Brida, perto da entrada de pequeno vale, cercado por ambos lados por outeiros; o solo é fértil e suas terras, bem irrigadas, muito se prestam ao cultivo de cana de açúcar, de que há várias plantações grandes. Da maior parte da cana se faz cachaça, por ser ali artigo mais fundamental que o açúcar. Também o arroz e a mandioca se produzem copiosamente. Toda a propriedade possuída pelo tenente Lagoeira cobre uma área de sessenta e quatro milhas quadradas: está dividida em várias fazendas de criação de gado, com cerca de quatorze mil cabeças, principalmente para a venda a boiadeiros que as levam para a Bahia (GARDNER, 1975 [1846] p. 165).

Destarte, a cultura pecuária colonial foi fundamental para a expansão territorial sobre regiões do Norte brasileiro: “A expansão da pecuária na grande região do Bico do Papagaio se manteve por muito tempo, formada pelos Estados do Pará, Maranhão e Tocantins” (HALUM, 2008).

O processo da pecuária nordestina, em vias de expansão no século XVIII e consolidação no XIX, encontrou na região da Serra Geral²⁸, onde localiza-se Arraias, um centro pecuário bem desenvolvido. E isso certamente foi decisivo para a manutenção de vilas e arraiais, que sofreram com o fim das atividades ligadas as minas de ouro.

Teixeira Neto (2006) assegura que a pecuária teria precedido a mineração em Goiás. Essa atividade junto com a agricultura fez com que a capitania crescesse e desenvolvesse. O autor anuncia que “bandeirantes desgarrados teriam se deparado com cabeças de gado bravio que já pastavam naturalmente na região do Vão do Paranã” (TEIXEIRA NETO, 2006, p. 5). Vindo da Bahia, esse gado fez com que a pecuária desde o final do século XVII configurasse como a principal atividade econômica e social da região, assim como fora em todo sertão nordestino.

Ainda de acordo com esse autor (2006), seja do ponto de vista da história ou da geografia, essa “atividade agro-pastoril surgiu inicialmente para abastecer as minas e depois,

²⁷ George Gardner, botânico e médico escocês, sua passagem pelo Brasil está registrada em *Viagem ao interior do Brasil*, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836 – 1841.

²⁸ Divisão natural entre o Sul de Tocantins, o Sul da Bahia, o Norte de Goiás, e o Norte de Minas.

já como atividade permanente, introduziu mobilidade em um território até então enclausurado pelas grandes distâncias” (TEIXEIRA NETO, 2006, p. 5-6).

Como bem salientou Chaul (2002) sobre a chegada dos bandeirantes paulistas em busca do ouro, a pecuária já estava presente nas atividades econômicas da região: “quando em 1722, Bartolomeu Bueno da Silva Filho adentrou a região já encontrou sinais de gado [...] Nas bordas de Goiás e Tocantins a pecuária, antecedia a mineração” (CHAUL, 2002, p. 33).

Barreira (1997) que também estudou a “Estrada do Boi”, afirma que a pecuária pode ser considerada como fenômeno mais comum nesta região e que a agropecuária sempre existiu em Goiás, desde os tempos do ouro. Mesmo sendo atividade secundária ela se desenvolveu no Norte pelo Arraial de Flores e de Arraias.

E foi justamente o gado que ligou Goiás a várias regiões do Brasil, evitando a total falência econômica desse estado e proporcionando a fixação do homem e a ocupação de novas parcelas do espaço goiano. “Quando se evidenciou o esgotamento da mineração, a população decresceu na Província e coube à pecuária, como nova alternativa econômica, restabelecer e aumentar novamente a população” (ALMEIDA, 2005, p.105-106).

A situação de Arraias no século XIX, no declínio da mineração, com o gado assumindo a posição de carro-chefe da economia goiana, refletia essa situação de mudanças no deslocamento que aconteceram nas atividades econômicas da região. Dessa maneira, a escravidão só ganhou outra roupagem.

O viajante Gardner, já mencionado anteriormente, em 1840 a caminho da Vila de Arraias descreve uma condição, que possivelmente sustenta essas relações entre negros e brancos e os novos arranjos, que levaram a mudanças nas antigas minas de Arraias:

Partimos de Conceição na manhã de 17 de fevereiro, vencendo quatro longas léguas para chegar, já tarde avançada, às margens do Rio da Palma. A cerca de meia légua do Arraial a estrada rodeia a extremidade de uma serra rochosa e um tanto elevada, não longe de cujo sopé encontramos pequenas lavras de ouro. Os escravos nisto empregados não dão aos senhores tudo o que encontram, porque são obrigados a sustentar-se e vestir-se, e pagam aos seus empregadores certa soma fixa de dinheiro, uns seis xelins por semana. Muitos deles têm sido bastante afortunado para comprar sua alforria, mas tornaram-se na maior parte, indolentes e dissipados. Pouco tempo antes de nossa chegada, um escravo achou um pedaço de ouro puro, de mais de dez onças de peso, mais do que suficiente para conseguir-lhe a liberdade (GARDNER, 1975 [1846], p. 163).

A sociedade arraiana do século XIX, construída sobre as relações em torno da agropecuária, mostrava um quadro humano em que a maioria da população da Vila de Nossa Senhora dos Remédios de Arraias, era negra ou mestiça. A mestiçagem seria um traço comum de boa parte das localidades da Capitania de Goiás. Os negros eram uma população considerável, mas a mestiçagem começava a tomar forças.

Em uma sociedade de minoria feminina branca, homens uniam-se às mulheres negras ou indígenas pelo concubinato ou pela violência. E muitas eram “pegas no laço”, o que consolidou essa expressão popular (que ecoa, inclusive, nas narrativas da geopoesia). Isso demarca a violência contra a mulher, mas que assustou o viajante pela questão do pecado em volta dessa atitude: “O concubinato era generalizado, o que chocou *Saint-Hilaire*, ao percorrer a Capitania” (CHAUL, 2002, p. 37).

A questão do negro – filho das relações de concubinato no século XIX – passava por uma situação indefinida: ou garantiam a liberdade desses indivíduos, ou os inseriam na escravidão. Assim, mediante a demanda da sociedade escravocrata os filhos das relações de proprietários com negras e mestiças assumiam destinos diferentes.

Outro atenuante à escravidão foi o aumento no número de pretos livres, desde o começo do XIX. Essa condição foi real e junto a miscigenação e fez surgir uma condição – negros e mulatos²⁹ – ocupando postos de trabalho, anteriormente de controle de brancos:

Depois de algum tempo, havia mulatos em todos níveis da sociedade: no exército, no sacerdócio, entre os grandes proprietários. Mas, nem o negro livre, nem o mulato eram socialmente bem aceitos: a escravatura ainda tão próxima, impedindo [sic]. A primeira distinção fundamental na sociedade era a da cor (PALACIN; MORAES, 2008, p. 59).

Na sociedade goiana, o negro e o mulato, ainda carregariam o estigma do atraso e decadência do estado. Os que viram o século XIX, como a nossa “Idade Média”, teorizavam a questão racial como explicação do mito decadente, que por muito tempo perdurou na construção da história goiana durante a consolidação da agropecuária no estado.

Negros e mulatos eram vistos como ociosos, ou desprovidos de quaisquer ideias progressistas associado ao desenvolvimento capitalista, na visão dos viajantes estrangeiros. Esses viajantes reforçaram esses estigmas ao longo dos séculos. E com o isolamento da

²⁹ O termo é utilizado em consonância com as citações dos autores Palacin e Moraes (2008), que o usam para referir à população descendentes de negros e brancos daquela época.

capitania, projetaram uma sociedade decadente. Chaul (2002) ilustrou essa condição da seguinte forma:

À questão racial somava-se outras representações para explicar as razões da decadência de Goiás. “Nesse, como em outros casos, a mestiçagem existente no Brasil não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma inviabilidade de nação.” Goiás possui à época dos viajantes cerca de 4% de brancos no Norte e 14% no Sul – o restante da população composta por mestiços (CHAUL, 2002, p. 59).

No caso arraiano, os quilombolas não entravam na contagem dos censos oficiais, por isso a versão de uma sociedade mestiça e hegemônica na composição étnica de Arraiais destoa dos dados que apresentavam principalmente a população urbana³⁰. Ao longo do século XX, com aprimoramento do censo brasileiro, essa condição foi se alterando, a contagem da população rural mostrou um quadro diferente, apresentando uma região de densidade negra ligada às localidades de remanesência de ex-escravo e negro libertos.

O século XX em Arraiais foi marcado por uma característica geral do Norte de Goiás, o isolamento frente ao centralismo político do Sul do estado. Sobre isso Arrais (2002) explica que o Norte goiano era sempre concebido como seco e pobre, espaço exótico, despovoado em comparado ao sudeste.

Já de acordo com Almeida (2005, p. 106):

O Norte apresenta algumas particularidades paisagísticas e sócio-espaciais que o diferenciam das demais regiões do território goiano. O predomínio das formas serranas, o relevo formado por vales e chapadas, com vales de rios extremamente encaixados e as rupturas de declives favoreceram o aparecimento de inúmeras quedas d’água e cachoeiras. Em direção ao Nordeste Goiano, a existência de relevo cárstico com inúmeras cavernas e grutas, formaram terras que não constituíram um atrativo para a implantação de grandes fazendas destinadas a agropecuária, embora algumas delas tenham obtido sucessos. Prevaleceu, porém, uma área bastante antropizada devido ao cultivo de pastagens e tratos agrícolas, com pastos, capoeirões, entremeados com pequenas e esparsas manchas remanescentes de vegetação natural - matas ciliares, mata de galeria, cerradão -, principalmente nos terrenos de declives e encostas e naqueles de difícil acesso pelas cotas altimétricas mais elevadas.

Com relação à economia e ao modo de vida da população, essa região era e continua praticamente rurícola. As práticas culturais e cotidianas são estabelecidas pela relação dos sujeitos com a natureza, firmada pela condição de moradores do sertão, que plantam para o

³⁰ Segundo dados do primeiro censo de 1804, a população de Arraiais era de 705 pessoas pardas, 338 negros, e uma minoria de 149 brancos (PALACIN; MORAES, 2008, p. 58).

próprio consumo. Tem pequenas criações de gado, porco e galinha, produz farinha, queijo, leite, rapadura, óleo de coco. E nos quintais plantam árvores frutíferas e plantas medicinais.

No que se refere à povoação antiga, nordeste goiano consolidou uma frágil articulação com o centro e a capital desse estado. A região apresentou grande carência de infraestrutura, baixos Índices de Desenvolvimento Humano - IDH, quando comparados com a média do estado (ALMEIDA, 2005, p. 106).

Mesquita (2019) explica que ao longo da sua formação histórica, essa região esteve mais ligada ao Norte do estado e ao Nordeste Brasileiro do que às demais regiões goianas. Parte de sua população é proveniente do Nordeste do país, principalmente da Bahia, a qual migrou para Goiás em busca de áreas de pastagens para a criação de gado. Migração esta, que segundo a autora, contribuiu significativamente para o povoamento da região, que ocorreu em função da mineração e da pecuária extensiva.

O período republicano do começo do século XX, orientado pelo coronelismo, na política goiana instalou um poder molecular. Este, baseado nas relações assistencialistas entre o coronel e seu curral eleitoral (CHAUL, 2002).

Nas primeiras décadas desse século, a política goiana passava pelo crivo da integração nacional, uma perspectiva de abastecer os mercados internos com produtos goianos por meio das malhas ferroviárias³¹. Isso apareceu como uma ‘luz no fim do túnel’, atrelando o Sul do estado ao mercado mais dinâmico do país, o da região Sudeste.

O desenvolvimento econômico do Sul contrastava com o “atraso” do Norte. As políticas coronelistas realizavam alianças entre líderes locais e o governo estadual, que por sua vez mantinha “boas relações com o governo federal.” Toda essa teia de relações foi fundamental para o desequilíbrio de forças entre o Sul e o Norte do estado (CHAUL, 2002; ARRAIS, 2002). Essas políticas propiciaram apoio financeiro em certas localidades de Goiás, exceto no Norte.

A construção de Goiânia na década de 1930 concretizou esse impasse histórico entre o Norte e o Sul do estado, numa clara ascensão de novos políticos goianos ligados ao movimento iniciado por Getúlio Vargas. Com a implantação do Estado Novo, Pedro Ludovico Teixeira – representante das oligarquias do sudoeste goiano – como interventor, consolida o Sul do estado como principal eixo econômico e político. E Goiânia, como cidade

³¹ Sobre a implantação das ferrovias em Goiás consultar: BORGES, Barsanulfo Gomides. *O despertar dos dormentes*. Goiânia: EdUFG, 1990.

representante de uma nova modernidade (CHAUL, 2002). Renovavam-se as políticas integracionistas. Começava um debate importante na política goiana: o fim das práticas coronelistas. Mas, como reafirmou Costa (2008, p. 82) ao retomar Chaul (2002), o efeito, entretanto foi regional. E Goiânia “mais que uma capital para Goiás, era uma capital para o Sul e Sudoeste”.

Os anos do *ludovismo* em Goiás não trouxeram mudanças instantâneas na política do estado, o modelo tradicional tinha raízes profundas em algumas localidades. Em Arraias a engrenagem eleitoral, mesmo que modernizada por dispositivos como votos secretos, ainda esbarrava nos velhos métodos. Segundo Costa (2008, p. 77-78):

Este mecanismo de intermediações, influências e interferências dos chefes políticos locais perdurou, praticamente inalterado, até a década de 1970. Difícil é afirmar se deixou de existir na dinâmica política, ou se perdura até hoje, ainda que com novas roupagens.

O impasse que se afirmava no século XX, para o Norte do Estado, era o separatismo. A divisão era uma questão que se mostrava histórica, e não foi amenizada pela construção da nova capital federal e nem pelos projetos de integração nacional dos militares. A Igreja Católica e os estudantes por meio do CENOG³² eram os grupos da sociedade civil que mais propagavam a criação de um novo estado, no caso o futuro Tocantins (COSTA, 2008).

Possivelmente as pressões de políticos goianos do Sul e Sudeste que atuavam nas instâncias políticas federais, imobilizaram os ímpetos dos separatistas do Norte, realizando nas décadas de ditadura controle sobre a região. Isso fez com que o movimento separatista não entrasse na pauta dos militares e nos seus projetos de integrar o Norte do país.

A divisão do estado de Goiás, como afirmado anteriormente, ocorreu em 1989. Um ano após a Constituinte que afirmava valores democráticos. De acordo com Costa (2008), as discussões em torno de uma constituição que atendesse os anseios do cidadão, parecia um discurso alinhado com o novo estado da nação, o Tocantins. O isolamento e o atraso pareciam páginas viradas, a região garantia autonomia para comandar suas finanças. E nisso, a vontade de políticos nortistas outrora ligados aos comandos do Sul goiano, assumia a administração de um novo estado.

³² Durante a década de 1950, grupos da cidade de Porto Nacional junto ao CENOG - Casa dos Estudantes do Norte Goiano, lançaram um documento fundamental na luta pela emancipação do Tocantins: o Manifesto a Nação. “Proferido em 13 de maio de 1956, na Assembleia Legislativa, o documento teve grande repercussão, evocando discursos do resto da bancada regional, que somente na década de 80 acabou aderindo às suas ideias” (COSTA, 2008, p. 89).

Arraias viveria com uma memória goiana fortemente enraizada nas suas práticas. O Norte goiano que criou o seu próprio mundo não podia negar essa condição, dois séculos como território goiano, deixaram suas marcas. Para os arraianos, sobretudo os da comunidade Mimoso, as relações construídas com os municípios próximos, divididos pela nova fronteira política e administrativa, não alteraram o seu cotidiano, após a criação do novo estado. Algo que já evidenciamos anteriormente, quando tratamos das relações identitárias entre os Kalunga de Goiás e de Tocantins. Sobre o fato, Costa (2008, p. 70) complementa:

Ainda antes da regularização das terras, entrevistei um dos líderes do povoado do Mimoso, uma comunidade do sertão, e perguntei de onde ele era. A resposta, acanhada, veio: “Oh eu sou do sertão, quer dizer, eu nasci na fazenda, sou da zona rural”. Sua postura e palavras revelaram que não se considerava “arraiano”, termo que para ele, designava quem nascia na cidade. Sua identidade era outra: a do sertanejo. Não pertencia àquela comunidade nem se sentia inserido no todo do município.

Com essa afirmativa, ratificamos que para os Kalunga tocantinenses, nos municípios limítrofes do sudeste do estado com o território goiano, com a separação do Norte goiano houve um retrocesso nas políticas que demarcavam e legislavam suas terras. Por isso, compreender as identidades desses grupos descendentes de negros escravizados parece partir de um *imbróglia* histórico: quilombolas, anteriormente goianos – arraianos, indivíduos lá dos sertões. Homens esquecidos, como seus concidadãos do antigo Norte de Goiás, são clamados a buscarem o seu “lugar ao sol,”³³ e compreenderem sua representatividade.

1.3 Quilombo Kalunga do Mimoso

A produção territorial não está vinculada apenas à delimitação política, mas também ao que concerne o pertencimento e a vivência dos sujeitos que projetam seu trabalho, suas práticas sociais e culturais em um determinado espaço. Por conseguinte, entende-se que os territórios formados pelas comunidades remanescentes de quilombos, similarmente, são produzidos pelos referenciais de vida. Esses territórios são constituídos por aspectos simbólicos, valores, saberes e ações de sociabilidade e solidariedade, além daqueles que conformam questões de delimitação política e ideológica.

³³ Essa expressão remete-se à ideia de que o sol brilhará para todos, simbolizada no girassol, planta símbolo do estado de Tocantins. A flor amarelada aberta indica que a luz solar nasce para todos os tocantinenses.

Cabe aqui o pensamento de Costa (2016), de que cada sujeito ou grupo, carrega em sua essência a capacidade de ressignificar sua existência: resistindo e existindo, embora esse processo nem sempre acontece de forma consciente³⁴. Com base nessa breve reflexão geográfica é que adentramos ao território escolhido para a discussão em nossa Tese: a Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso.

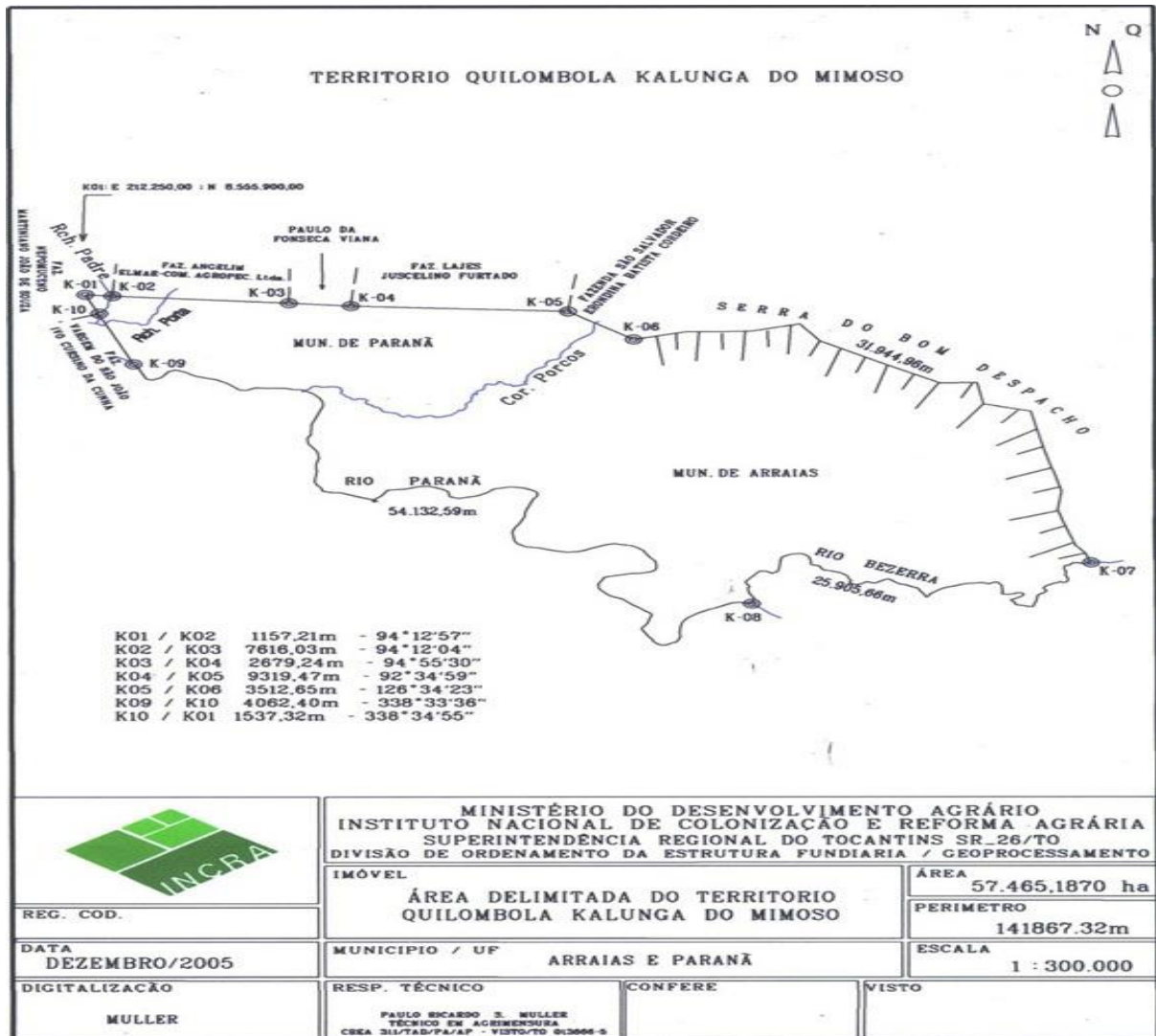
Essa comunidade fica a 120 km de distância de Arraias. E assim como a Comunidade Kalunga de Goiás, situada entre serras e vãos, ela está localizada no “Vão da Serra do Bom Despacho a margem esquerda dos rios Bezerra e Paranã fazendo foz com o Prata e o Corrente ao norte subindo até a fazenda Santa Maria que cruza de norte ao sul nesta margem do rio Paranã” (Ata da fundação da Associação Kalunga do Mimoso de Tocantins, 2005). Seus limites são: a Serra do Bom Despacho, o rio Bezerra, o rio Paranã, as fazendas Vargem do São João, Nepomuceno, Angelim, Lajes e São Salvador, conforme a Figura 10.

“Seu” João Sobrinho dos Santos Souza (relato oral, Mimoso – TO, 2017), um dos moradores, revela que o território ganhou o nome de Mimoso devido a uma grota³⁵ existente dentro da comunidade. Essa grota fica na sede da comunidade, no caminho onde passa a estrada principal. Ela seca durante a seca e enche no período chuvoso, por isso tem uma pequena ponte sobre ela.

³⁴ COSTA, Everaldo Batista da. Notas sobre a disciplina Espaço e Existências Geográficas: Questões e Método, ministrada no curso de Pós-graduação em Geografia - IESA/UFG. jun. 2016.

³⁵ Abertura que as águas da enchente fazem na ribanceira de um rio; cavidade provocada pelas águas das chuvas numa encosta, morro, serra, montanha. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/grota/>> Acesso em: 18/12/2019.

Figura 10 - Território Quilombola Kalunga – TO.



Fonte: INCRA, 2005.

O território identificado e decretado pertencente a essa comunidade é de 57.465 hab. Conquanto, apenas 4.051 hab. estão na posse dos Kalunga de Mimoso, já que o restante da área está ocupada por grileiros e fazendeiros da região. A retirada desses invasores já foi iniciada por meio de processos de desintrusão³⁶. Alguns casos destes invasores aguardam a indenização do INCRA, pelas terras e benfeitorias – uma média de 15% deles.

A comunidade é formada por 9 núcleos, divididos em 4 povoados: Mimoso – sede da comunidade, Matas, conhecida como “zona das matas”, Aparecida, no município de Arraias; e Albino, no município de Paranã – TO. Tem uma média de 250 famílias, distribuídas em todo o território Kalunga tocantinense. No Mapa 4 é possível identificar os limites territoriais da comunidade:

³⁶ Porém, falta-nos a informação de data exata.

Na *lida da roça*, trabalho com a terra, tanto o homem quanto a mulher desempenham papel importante. Os dois plantam, vigiam e colhem a produção. A produção de farinha é feita por toda a família que se divide nas atividades de descascar e ralar a mandioca, secar a massa no tapiti para depois cessar e torrar no forno.

Nos quintais também são plantadas espécies de frutas, de verduras e plantas medicinais, além de alguns casos com o cultivo de hortaliças. Atividades estas que dividem o espaço com as criações de galinhas, gatos e cachorros.

O manejo e o cuidado com a plantação do quintal, assim como dos animais domésticos são feitos em sua maioria pelas mulheres. Elas também assumem a limpeza da casa, do quintal, e de fazer a comida, juntamente com as meninas. Por isso, ficam mais na cozinha e no quintal. Os meninos ajudam na lida do gado e nos afazeres da roça. É válido elucidar que pouquíssimas famílias praticam conjuntamente a pecuária.

O excedente produzido é comercializado na cidade de Arraias, em pequenos supermercados, feiras locais, ou mesmo de porta em porta. No mês de agosto, em ocasião do aniversário da cidade, acontece a feira do pequeno agricultor, e muitos Kalunga de Mimoso participam vendendo seus produtos. Geralmente quem assume essa função de comercializar os produtos é o homem.

Na comunidade as casas ficam longínquas umas das outras. A maioria delas são pequenas, simples e rústicas, seguindo um estilo tradicional de construção utilizado por seus antepassados, que usavam nas primeiras habitações a madeira, as palhas de palmeira e o barro – extraídos na própria região para casas de adobes e de pau a pique (Figuras 11 e 12).

Figura 11 - Casa de um dos moradores da comunidade Kalunga em Mimoso.



Autoria: ALVES, 2017.

Figura 12 - Casa de um dos moradores da comunidade Kalunga em Mimoso.



Autoria: ALVES, 2017.

As paredes das casas são de pau a pique, o teto de palhas, o piso de chão batido e são poucos os cômodos. Em sua maioria são divididas em duas partes: a da frente com a sala e os quartos, e a de trás com a cozinha e a despensa. O fato de o fogão à lenha fazer muita fumaça contribui para a divisão da casa nesse formato.

A parte de trás da casa agrega uma territorialidade feminina, pois é nesse espaço que a mulher mais permanece durante o dia, seja cozinhando, organizando, ou mesmo recebendo visitas de outras mulheres. Quando um vizinho visita o outro, os homens ficam na sala ou numa espécie de “área aberta” na área externa e as mulheres na cozinha conversando.

No decorrer das festas religiosas as mulheres se reúnem nas cozinhas das casas, onde acontecem os pousos de folia, para fazerem a comida. Durante o ritual se aproximam da sala para participarem. Em seguida retornam à cozinha para servir a comida para os homens, que ficam na sala, e só depois se alimentam no mesmo espaço. Essa situação evidencia que a ‘sala’ é um espaço masculino e a cozinha o feminino.

De acordo com Mesquita (2019) há uma divisão ‘dicotômica’ dos espaços e das atividades, nas comunidades rurais, o que de certo modo confirma o que observamos em Mimoso. Pois, o trabalho no espaço doméstico e nos quintais acaba sendo de responsabilidade das mulheres, enquanto os homens ficam por conta das atividades relacionadas aos animais: bovinos e equinos, e cultivo e cuidado agrícola no roçado. Essa divisão sexual do trabalho e dos papéis sociais entre os homens e as mulheres é vista como natural na comunidade.

O relato feito por Seu João Sobrinho dos Santos Souza a respeito da construção de sua casa, aclara como é o processo de construção das casas da comunidade:

As madeiras mais grossas são pereira e as outras são cagaita e aroeira. O barro foi retirado das veredas, para fazer o reboco e os tijolos³⁷. As portas e janelas foram feitas por um senhor³⁸ da comunidade, que já faleceu. O telhado é coberto com palha de pindoba³⁹. A cobertura já foi trocada duas vezes, porque com o tempo vai estragando (SOUZA, J. S. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, junho de 2017).

Seu João trocaria sua moradia por outra, se ganhasse uma casa de alvenaria do Governo. De acordo com ele, por causa da segurança, “não teria perigo de roubo, de molhar com a chuva e nem de pegar fogo”. E esse é o pensamento da maioria das pessoas que moram

³⁷ Confeccionados artesanalmente. Fez-se as formas de madeira, para molda-los, um a um.

³⁸ Responsável pela construção da casa, pela confecção artesanal dos materiais usados, bem como as portas e as janelas de madeira, retirados do cerrado presente na comunidade.

³⁹ Coquinho típico do cerrado, e da região.

na comunidade.

Não existem banheiros nas residências e as necessidades fisiológicas são feitas na mata, próximo aos rios e córregos. Como não há sistema de encanamento de água⁴⁰, ou de esgoto, utilizam diretamente as águas dos rios e córregos, que nem sempre são apropriadas para o consumo.

Também não há energia elétrica. Apesar de terem sido contemplados com um projeto de energias limpas e pelo Programa “Luz para Todos”, ainda não há previsão para as instalações na comunidade.

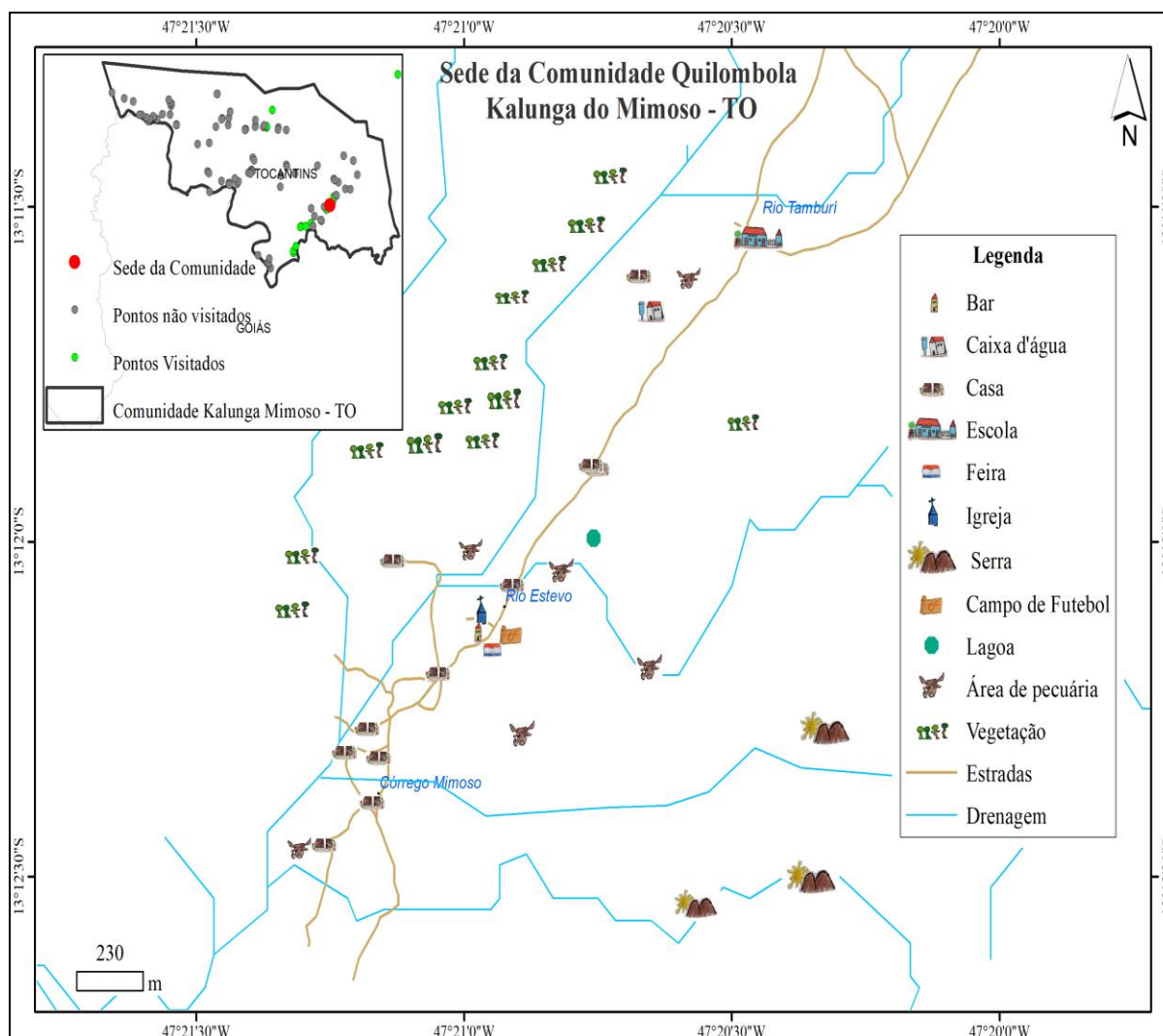
Além das casas, a estrutura física do anucleamento estudado/percorrido por nós conta com uma feira coberta que funciona como ponto de encontro dos moradores para realização de eventos comunitários, feiras de produtores rurais locais, reuniões da associação, festas religiosas e outros. Um campo de futebol; um mercadinho – secos e molhados, que também funciona como bar. Há duas igrejas católicas⁴¹, uma de Santos Reis e outra de Santo Antônio e uma instituição educacional: “Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição”, todas essas construções são de alvenaria.

Na Figura 13 tem-se uma visão geral dessa parte mais habitada da comunidade, o Mimoso:

⁴⁰ Exceto algumas torneiras que foram colocadas em algumas residências na parte central da comunidade. A água vem de uma caixa d'água, que deveria atender toda a comunidade. Idealizada pela FUNASA, e mantida em parceria com a prefeitura de Arraias, não se sabe, se essa água, é tratada para o consumo. Há muita reclamação por partes daqueles que tem acesso a essa distribuição. Eles alegam que sempre falta água, e por isso, acabam recorrendo aos rios e córregos, assim como os outros moradores. Os moradores desconhecem os motivos da falta de fornecimento. No que se refere ao programa do Governo Federal, de distribuição de caixas d'água de 10 mil litros, para a captação da água das chuvas, poucos foram contemplados. E na maioria dos casos não é utilizada, pois falta a instalação.

⁴¹ Os moradores relataram que há alguns anos (não se sabe ao certo), houve uma tentativa de inserção de uma igreja evangélica na comunidade. Porém, o fato de não angariar fiéis, fez com que os proponentes desistissem da implantação do templo.

Figura 13 - Croqui da sede Mimoso.



Org.: ALVES; SANTOS, 2018.

Em outro povoado da comunidade – Aparecida, também há uma escola municipal: Eveny de Paula. De acordo com nossa observação participante e com depoimentos de alguns dos professores⁴² foi possível detectar a situação precária da educação na comunidade. Constatamos o descaso e a falta de cumprimentos das leis específicas para as comunidades quilombolas rurais, a educação, direito básico, não é oferecida de maneira plena. E assim, muitos jovens migram da comunidade rural para estudar na cidade, onde não têm condições de sobrevivência. Esses jovens ficam à mercê de famílias ricas, de subempregos. O retrato do campo brasileiro incide nos retratos do campo quilombola do Tocantins. Em troca de moradia

⁴² Em roda de conversa sobre “Educação, economia, cultura, e turismo em Mimoso, coordenada pela professora Dra. Magda Suely Costa – UFT, organizadora da *Expedição pedagógica*, realizada entre o dia 09 e 10/06 de 2017, em Mimoso. Com a participação de alunos do curso de Pedagogia – UFT/ Arraias, professores da comunidade, e da equipe (formada pela Professora Dra. Maria Geralda de Almeida e de suas orientandas: Elizeth da Costa Alves, Juliana Andrade Lee e Marília Iaçanã) da Universidade Federal de Goiás - IESA/Laboter.

e comida, essa juventude se responsabiliza por todo trabalho doméstico e cuidado das crianças, numa espécie de agregado super-explorado - lembrando, ainda, a relação típica da casa-grande e senzala coloniais.

Nas escolas funcionam o ensino fundamental, do maternal ao 9º ano, ofertado pela secretaria municipal de educação de Arraias. No prédio da Escola Municipal Eveny de Paula iniciou recentemente a oferta de uma turma de 1º ano do Ensino Médio Básico, em parceria com o Governo do Estado de Tocantins.

No que se refere às instalações da Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição, localizada na sede Mimoso (Figura 14), conta com 02 salas de aula, 01 sala que se utiliza como biblioteca, 01 cozinha e 02 privadas fora do prédio. Apresenta rachaduras nas paredes de adobe, ausência de forro no teto, e muito mofo nas paredes no período de chuva.

Figura 14 - Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição, na sede do Mimoso.



Autoria: ALVES, 2017.

Assim como a Escola Municipal Eveny de Paula, essa não dispõe de energia elétrica e nem de equipamentos para a conservação da merenda escolar, como geladeira ou *freezer*.

Para o transporte dos alunos, há um ônibus escolar, que infelizmente, devido às péssimas condições das estradas, estraga com frequência. Por causa disso, ele não trafega na

maior parte do período letivo.

O único transporte disponível para o trajeto Arraias – Mimoso – Arraias, é um ônibus particular em péssimas condições, com a tarifa de R\$ 50,00 (cinquenta reais), para cada viagem, acrescido de mais uma taxa pela bagagem. Nessas circunstâncias, a maioria dos moradores só vai à cidade para tratamento de saúde, pois também não dispõe de unidade de saúde, e/ou para comprar alimentos.

De tão onerosa, a viagem só é feita nesses casos de necessidade, e por apenas uma pessoa da família. Assim, muitos Kalunga desconhecem a cidade / “rua” ou mesmo só a visitam em épocas esporádicas, como no festejo da padroeira do município – Nossa Senhora dos Remédios, ou em circunstância da obrigatoriedade eleitoral, de dois em dois anos.

No entanto, essas dificuldades deixam a comunidade mais envolvida e mais atenta a toda e qualquer atividade social e cultural, que a fortaleça enquanto grupo. E as manifestações tradicionais não estão imunes a isso.

A vivência, por ser Kalunga, e as observações participantes realizadas na comunidade, possibilitaram reflexões acerca das identidades territoriais dos sujeitos de Mimoso. Com base nessa experiência afirmamos que, a divisão dos dois estados, marca a dinâmica da apropriação do território e as práticas socioculturais dos quilombolas. E, apesar de separados – norte de Goiás e sudeste do Tocantins –, esses grupos sociais, não sofreram uma ruptura radical com os aspectos simbólicos e hábitos.

Podemos afirmar isso com base no cotidiano comum, nas relações de solidariedade, de compadrio, nas festas, na religiosidade, no cultivo das roças, nas relações que são estabelecidas entre os Kalunga de Goiás e os tocantinenses, sobretudo os da comunidade de Monte Alegre – Água Doce. No cotidiano e nas festas, pois o limite entre as comunidades são apenas os rios: Paranã e o Bezerra. Esse último é possível atravessar a pé. Nas festas em Mimoso os Kalunga de Goiás participam, inclusive como foliões. Ou quando os sujeitos de Mimoso atravessam o rio Paranã e participam das festas nos Vãos de Almas e do Moleque.

Concluimos então, que Mimoso assim como as outras comunidades do território Kalunga carregam em suas práticas socioespaciais o reconhecimento e o sentimento de pertencimento ao espaço construído por eles. Assim como as atividades rurais, sociais e culturais, que além de lhe garantirem a sobrevivência permitem os laços com a terra e com a sociedade.

CAPÍTULO 2 - DIREITOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

Este capítulo historiciza a condição do negro, a formação das comunidades quilombolas no Brasil e no estado de Tocantins, além das leis e dos direitos relacionados a essas comunidades, enquanto remanescentes de quilombos. Além de dados e informações fornecidas por órgãos federais e estaduais, responsáveis por gerir as políticas públicas destinadas a essas comunidades ele é constituído por discussões referentes ao processo de formação histórica e geográfica do estado do Tocantins, bem como de suas comunidades quilombolas, em especial a Kalunga do Mimoso.

Apresenta ainda dados do IBGE e contextualização histórica, como a divisão do estado de Goiás com a criação e emancipação do estado de Tocantins. Também, informações sobre a população, a área territorial, as atividades econômicas, o clima, o relevo e a vegetação, do Tocantins.

2.1 Comunidades Quilombolas Brasileiras

A chegada do colonizador trouxe consigo a principal mão de obra a ser utilizada no Brasil Colônia, a de origem africana. A produção do período colonial baseada na escravidão cumpriu suas funções: fornecer produtos tropicais, metais preciosos e consumir produtos da metrópole. Para isso, esses africanos escravizados foram levados para várias capitanias da colônia portuguesa na América, com o intuito de trabalharem inicialmente na produção de açúcar derivado de cana, e no trabalho doméstico (HALUM, 2008).

As expedições marítimas portuguesas desde o século XV encontraram no continente africano uma mão de obra que historicamente detinha experiência com plantio de cana – cultivada sistematicamente na ilha da Madeira, território português localizado no Atlântico Norte e transplantada para o Brasil como base forte da monocultura. Isso foi fundamental para a Coroa portuguesa, pois a apropriação e troca de aprendizados com negros escravizados conduziu o processo de ocupação e exploração do território colonial. Na perspectiva de

Moraes (2005, p. 68), a colonização é primeiramente uma relação sociedade-espço, que se estabelece numa comunidade que se expande.

Após a abolição da escravidão no Brasil (1888), muitas pessoas não desfrutavam de inclusão social e econômica, principalmente os negros, ainda sob vestígios da recém-abolida escravidão. A sobrevivência em um país de economia agrária, como o Brasil no final do século XIX, passava pela obtenção de terras, o acesso a propriedade era de exclusividade de uma minoria por meio da compra. Nesse período o aparato jurídico fundiário no Brasil piorava as condições de acessibilidade às terras, aprofundando a marginalização dos ex-cativos.

Analizando em específico a situação dos negros, como teriam condições de comprar terras, se eram recém libertos? Consequentemente ficaram à margem da sociedade, pois não conseguiram adquirir as terras e nem tinham condições de sustento. A questão fundiária no Brasil desde a Lei de Terras (1850)⁴³ determinou quem teria ou não acesso sobre as terras.

Diante dessas situações, os negros que tinham pequenos ofícios, cartas de alforrias e eram livres encontraram algumas maneiras de negar esse sistema escravocrata, com fugas e revoltas. A revolta como resposta ao sistema vigente e a procura por locais isolados e de difícil acesso para abrigo e proteção, tornaram-se manifestações de indignação e resistência, formando os primeiros quilombos.

Esse termo de acordo com Apolinário (2000, p. 104) tem origem no idioma africano Quimbundo. Etimologicamente:

quilombo é um termo banto que significa acampamento guerreiro na floresta. Os habitantes dos quilombos eram chamados “quilombolas” ou “calhambolas”, palavras angolanas derivadas de ngolo - “força; nbula “golpe”; calhambola seria o destino.

Moura (1987, p. 11) indica que uma das primeiras concepções desse termo foi atribuída por um rei de Portugal: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” Isso foi uma resposta à consulta do Conselho Ultramarino, em 2 de dezembro de 1740.

Gusmão (1992) afirma que as terras em que são constituídas as comunidades negras rurais hoje, muitas delas foram doadas por antigos senhores a escravos fiéis ou então doadas

⁴³ Lei no 601, de 18 de setembro de 1850. Consultar: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm> Acesso em 16/11/2019.

aos santos de devoção. Já outras, que foram tidas como terras devolutas, foram ocupadas por famílias negras após a abolição ou levantes.

Por isso, surgiu o conceito que considera remanescentes de quilombos aqueles povoados descendentes de africanos que foram escravizados no Brasil e que ocupam tradicionalmente suas terras mantendo práticas de resistência, para manutenção e reprodução de seus modos de vida específicos. Nesse caso, o termo era entendido apenas como espaço físico e delimitado em meio rural.

As mudanças dessas interpretações chegam a partir do texto do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que explicita: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Quilombo, então, assume novo significado, não mais atrelado ao conceito de grupos formados por escravos fugidos. Passa a ser entendido como:

segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil, fazendo referência a terras que resultaram da compra por negros libertos; da posse pacífica por ex-escravizados; de terras abandonadas pelos proprietários em épocas de crise econômica; da ocupação e administração das terras doadas aos santos padroeiros ou de terras entregues ou adquiridas por antigos escravizados organizados em quilombos (SOUZA, 2018, s/p.).

Esse novo significado tem maior rigor sociológico e desmistifica teses como do isolamento e de uma história linear. Significado este que evidencia os instrumentos de resistência adotados por quilombolas em seu processo histórico foram variáveis. Os antigos quilombos contribuíram para a constituição do que hoje é chamado de “terras de uso comum”.

No entanto, somente em 2003, por meio do Decreto Federal Nº 4.887⁴⁴ foi regulamentado o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos. O art. 2º desse decreto reconhece remanescentes dessas comunidades, os grupos étnico-raciais a partir de “critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, e com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica”. A caracterização deve ser por meio de critérios de autoatribuição e atestada pela comunidade.

Nessa pesquisa dialogamos com o conceito de quilombo abordado por Almeida (2010) que, por sua vez, dialoga com as leis mencionadas. Seu entendimento é baseado em

⁴⁴ Consultar: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm> Acesso em 21/03/2018.

Guimarães (1983) que considera quilombo como a negação do sistema escravista, pautada na busca da liberdade e na renúncia do sistema opressivo. Nessa perspectiva, esse conceito constitui-se como um ato de resistência das classes oprimidas.

Outra interpretação para definir o termo, está atrelada à questão arqueológica. Como descrito na Revista IstoÉ, citado por Arruti (2003):

[...] quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais. (Revista Isto É, 20/06/1990, p. 34 apud ARRUTI, 2003, p. 14).

Essa é uma acepção do termo que Almeida (2010) refuta, uma vez que o conceito não abarca a dimensão social, cultural, ou política desses territórios. Não se pode pensar o quilombo como uma categoria histórica acrítica, semelhante àquela do passado.

Almeida (2002) também discorda que o termo seja compreendido a partir de:

[...] elementos marcantes presentes nas definições arqueológicas: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico em locais de difícil acesso e mais próximos de uma natureza selvagem do que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo ‘rancho’; 5) consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz (ALMEIDA, 2002, p. 53).

Os autores citados contestam o emprego dessas características às comunidades quilombolas. Eles defendem que o termo deve ser compreendido e respeitado pelo que é no presente, na atualidade, com a autonomia que foi sendo construída ao longo da história.

Almeida (2010) entende ainda que quilombo, nessa nova visão, é uma comunidade e, por isso, passa a ser uma unidade viva, de produção material e simbólica. E ele instaura-se como um sistema político e econômico.

Souza (2018) traz uma explicação do que é comunidade remanescente nesse novo olhar:

A chamada comunidade remanescente de quilombo é uma categoria social relativamente recente, representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, sul e sudeste do país) e terras de preto (mais ao norte e nordeste), que também começa a penetrar ao (sic) meio urbano, dando nova tradução a um leque variado de situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno dos terreiros de candomblé (SOUZA, 2018).

Indo além da perspectiva não mais aceita, de que quilombo se configura apenas como uma área delimitada e habitada por descendentes de escravos, tem-se o documento da ABA⁴⁵. A Associação dos Antropólogos Brasileiros sugere pensar o quilombo por intermédio das vivências e das práticas de resistências que constroem uma trajetória comum, sem a obrigatoriedade da construção de um espaço demarcado. O documento ressalta:

Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (ABA, 1994, p. 1).

Nesse contexto e diante da importância do estudo científico sobre o tema, faz-se necessário abordar também os trabalhos de Nascimento (1985), uma das primeiras pesquisadoras negras que se debruçou no estudo de quilombos brasileiros: “Por quase vinte anos, entre 1976 e 1994, ela esteve às voltas como essa temática” (RATTS, 2007, p. 53). Para Nascimento, o quilombo assume um conceito mais amplo, o da resistência negra em vários espaços, não apenas o físico.

Ao defini-lo, Nascimento (1985) faz a seguinte argumentação:

as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p. 41).

Diante da realidade dos quilombos rurais e urbanos, entendemos que os conceitos construídos por Nascimento (1985), Almeida (2002; 2010), Souza (2018) e o definido pela

⁴⁵ ABA - Associação Brasileira de Antropologia.

ABA (1994) correspondem às constituições, organizações, práticas e trajetórias dos quilombos brasileiros. Nesse ínterim, afirmamos que os quilombos não podem ser tratados apenas como algo do passado ou ser entendido somente no espaço ou no tempo. Ou seja, concordamos que não é possível restringir o conceito às definições históricas, às ideias de isolamento, de fuga, e tão pouco a uma unicidade entre os quilombos.

Por isso, acrescentamos que essas comunidades se diferenciam umas das outras a partir de suas constituições e de suas histórias. Diegues (1996, p. 87), complementa que as:

comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas, produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato.

Amparados, também, na afirmativa desse autor, inferimos que cada grupo traça suas relações comunitárias entre seus membros e com o lugar de vivência, construindo assim, suas identidades territoriais. Desta forma, eles devem ser respeitados em suas peculiaridades, cada um com suas características: “É preciso considerar a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo e, ao mesmo tempo, o papel político desempenhado pelos grupos que reivindicam o reconhecimento como remanescente de quilombo” (CARVALHO, 2006, p. 1).

Com base nessa discussão, entendemos quilombo como um espaço de vida e de representação material e simbólica. Frente a tantas dificuldades e ao processo de modernização, esses povos tradicionais conseguiram ao longo do tempo manter suas práticas culturais, religiosas, seus saberes e seus fazeres.

Com vistas a assegurar os direitos dessas populações foram criadas algumas leis. As principais estão descritas na Figura 15, organizado por Gonçalves (2012):

Figura 15 –Leis dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, no Brasil.

LEIS	OBJETIVOS
I - art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal.	Reconhecer o direito de propriedade das comunidades quilombolas aos seus territórios.
II - arts. 215 e 216 da Constituição Federal.	Garantir os direitos culturais sobre os bens materiais e imateriais.
III - Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.	Regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

IV - Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, aprovada pelo Congresso Nacional mediante o Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002 e promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.	Reconhecer o direito à auto identificação e às terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades quilombolas.
V - Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.	Instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
Decreto Nº 6.261, de 20 de novembro De 2007.	Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola do Programa Brasil Quilombola ⁴⁶ , e dá outras providências.
Portaria FCP 98, de 26 de novembro de 2007.	Detalha os procedimentos para a certificação de comunidades autodefinidas remanescentes de quilombo.
VI - Instrução Normativa nº 57 do INCRA, de 20 de outubro de 2009.	Regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.
Instrução normativa da FCP nº 01, de 25 de março de 2015.	Informa os procedimentos a serem observados para o acompanhamento pela Fundação de licenciamentos de empreendimentos, cuja área de influência direta possa abarcar e impactar comunidades remanescentes de quilombo.

Org.: GONÇALVES, 2012. **Adaptação:** ALVES, 2018.

Entretanto, esses direitos postos em lei não são respeitados pelo poder público, pois não são efetivados na prática. Diante do interesse dos latifundiários nas terras ocupadas por essas populações, seus representantes políticos questionam a legislação vigente, que assegura esses direitos.

Para exemplificar, tem-se a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) sobre o Decreto 4.887/2003, impetrada em 2004, pelo Partido da Frente Liberal – PFL, atual Partido Democratas (DEM).

Essa Ação interpela os seguintes critérios: aplicação do procedimento de desapropriação sobre terras reivindicadas por comunidades quilombolas pertencentes a particulares; o critério de auto atribuição- autodefinição da própria comunidade; a definição dos territórios com base em informações fornecidas pelas próprias comunidades interessadas;

⁴⁶ Programa Brasil Quilombola foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Com o seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas, conforme segue: Eixo 1: Acesso a Terra; Eixo 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida; Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; Eixo 4: Direitos e Cidadania. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/artigos-igualdade-racial/programa-brasil-quilombola>> Acesso em 20/01/2020.

e o ato de emissão do decreto em si. Há a alegação de que a Constituição não deve ser regulamentada por decreto, e sim por lei.

A PEC 215 (2000) também é um bom exemplo para o caso. Teve como proposta retirar a autonomia e competência da União na demarcação de terras indígenas, e no reconhecimento de áreas remanescentes de quilombolas. Ela atribui essas demandas ao Congresso Nacional, que deve autorizar todas essas ações anteriormente.

De acordo com as informações prestadas⁴⁷ por um representante da Fundação Cultural Palmares, a instituição dispõe de regulamentação específica para as comunidades quilombolas no Brasil, a Portaria FCP 98, de 26 de novembro de 2007. Esta detalha os procedimentos para a certificação de comunidades autodefinidas remanescentes.

É importante salientar que a emissão da certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) segue os procedimentos definidos na portaria FCP n. 98 de 2007, que incluem a apresentação da ata da Assembleia onde a comunidade aprova o seu reconhecimento como quilombola e relato da trajetória comum ao grupo - história da comunidade. A declaração de autodefinição de que são quilombolas, base territorial, dados da sua origem, número de famílias, jornais, certidões. A área certificada é submetida a um criterioso laudo antropológico, que dá origem ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Esse procedimento vale tanto para os quilombos rurais quanto para os urbanos⁴⁸.

Outra instrução normativa é a FCP nº 01, de 25 de março de 2015. Neste texto, encontra-se informações sobre os procedimentos a serem observados para o acompanhamento pela Fundação de licenciamentos de empreendimentos, cuja área de influência direta possa abarcar e impactar comunidades remanescentes de quilombo. Vale destacar que a assistência e o acompanhamento dessas comunidades em suas regulamentações é feito pela FCP.

Conforme consta do Decreto 4.887/2003 compete ao INCRA e aos institutos de terra a regularização fundiária quilombola. E à FCP conforme seu art. 5º:

assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

⁴⁷ No mês de abril/ 2018 solicitamos à Fundação Cultural Palmares, mais informações sobre as comunidades quilombolas no Brasil e no Tocantins, além de dados, regulamentações, e informações atualizadas que não constam do *site*. As respostas obtidas constam ao longo do capítulo 2.

⁴⁸ Dados da Fundação Cultural Palmares. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>> Acesso em 21/09/2016.

Quando há sobreposição de interesses do Estado, como, por exemplo, com Unidades de Conservação, a FCP auxilia o INCRA a tomar as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado. Também dá assistência técnica e jurídica às comunidades em casos de conflitos fundiários. E intervém junto à SEPPPIR, articuladora do Programa Brasil Quilombola (PBQ), para garantir a aplicação de políticas públicas nessas comunidades, fortalecendo-as.

Outras políticas articuladas pela FCP é a Ação de Distribuição de Alimentos – cestas básicas, para famílias em situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional. E a Bolsa Permanência, para alunos que estão matriculados no ensino superior em instituições públicas federais.

Para atender as expectativas dessas comunidades em relação à autodefinição, a FCP avalia o envio da documentação exigida pela Portaria 98/2007. Em casos excepcionais, realiza-se visita técnica para esclarecer dúvidas. Estando tudo conforme o exigido, publica-se portaria que reconhece a autodefinição e emite-se certidão, encaminhada à comunidade solicitante.

Sobre as possibilidades de políticas públicas para as duas partes da Comunidade Kalunga, situada em Goiás e em Tocantins, a FCP esclareceu que: “Toda comunidade quilombola certificada deve ser atendida pelas políticas do Programa Brasil Quilombola. Esse atendimento, muitas vezes, depende de demanda direta da comunidade por acesso, como no caso do Luz Para Todos, cadastro, como no CADÚNICO, ou participação em editais.”

No que se refere à situação de ‘fronteira’ entre os dois estados, com relação à comunidade como um todo, a FCP diz não conhecer relatos de problemas com a comunidade decorrente dos limites entre os estados de Goiás e Tocantins. Mas reconhece que pode ocorrer que um governo tente repassar para o outro a responsabilidade pela garantia de acesso às políticas pela comunidade.

O representante da Fundação informou que não dispõe de dados atualizados das áreas, população, registros, datas de certificação, e políticas nos territórios Kalunga de Goiás e de Tocantins. Disse que existe apenas uma publicação da SEPPPIR (2006), o Plano de Ação Kalunga, que registra um total de 850 famílias. No entanto, esse dado se refere apenas à porção da comunidade situada em Goiás. Enquanto no *site* oficial da FCP (2020) o quantitativo de famílias dessa comunidade é de 600. A Fundação também não reconhece os

vínculos estabelecidos entre os dois territórios da comunidade, posto isso, entende que são distintos e não partes de um todo.

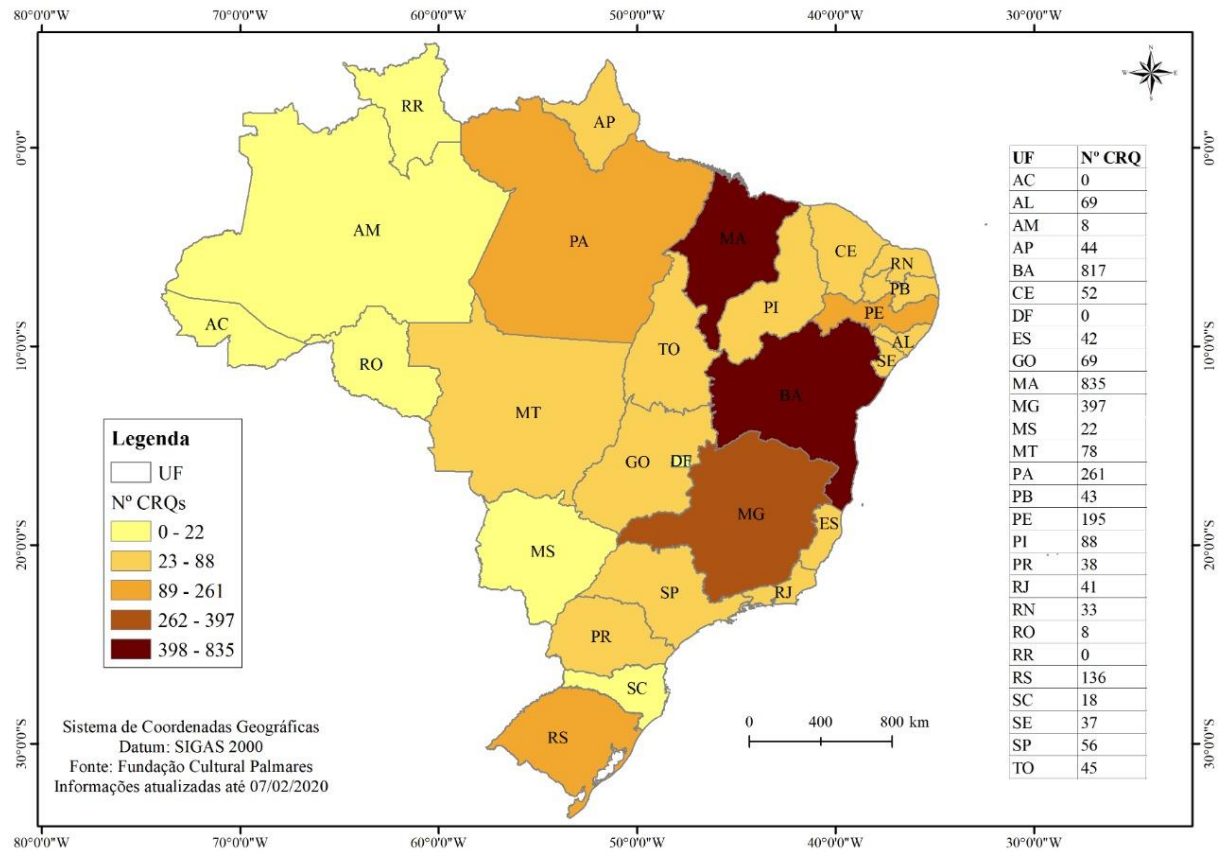
Com relação à quantidade de comunidades quilombolas no país, até o momento não se sabe ao certo. A FCP disponibiliza os dados em seu *site* e aponta a existência de 3.432 comunidades quilombolas no Brasil, sendo 2.777 certificadas até fevereiro de 2020, pela portaria n. 36/2020 publicada no DOU de 21/02/2020. Em alguns casos, as associações que constituem essas comunidades são responsáveis por mais de uma delas. Tanto que no estado do Tocantins são 38 associações para 45 comunidades certificadas.

De acordo com as informações do *site* do Incra (2020) há mais de três mil comunidades quilombolas no Brasil. Dessa média 1.715 delas estão com processos abertos de regularização de seus territórios junto à esta instituição. Dessas comunidades, 977 são da região Nordeste, 142 da região Norte, 118 do Centro-Oeste, 327 do Sudeste e 151 do Sul. E outras 284 estão com processo em andamento em etapas como: ‘titulação parcial’ – caso do Kalunga de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás; ‘RTID’; ‘Portaria no DOU’; ‘Decreto no DOU’; ‘CDRU⁴⁹’; e ‘Titulado’.

Devido a atualidade dos dados apresentamos um mapeamento das comunidades quilombolas certificadas no Brasil, com base nos dados da FCP, relacionando-as por estado (Mapa 5).

Mapa 5 - Comunidades remanescentes de quilombolas no Brasil, com certificação na Fundação Cultural Palmares até fevereiro de 2020.

⁴⁹ Concessão de direito real de uso.



Fonte: FCP, 2020. **Org:** ALVES; SANTOS, 2020.

O movimento nacional quilombola, que é coordenado pela CONAQ afirma que há a necessidade urgente de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas,

que buscam resistir e transpor a invisibilidade que lhes é imposta. Essa invisibilidade é estratégica do ponto de vista do Estado, para não ter que lidar com as mais de 6.300 comunidades quilombolas presentes em 24 Estados da federação e efetivar políticas públicas e os direitos assegurados na Constituição Federal de 1988 (PENHA; SILVA; MACHADO, p. 9, 2020).

Pelo número mostrado pelo movimento quilombola – 6.300 comunidades - e pelos números evidenciados pelas instituições oficiais, percebe-se uma grande discrepância. Ou seja, muitas comunidades ainda vivem à margem do Estado, sem certificação ou reconhecimento algum.

É válido lembrar que essa certificação é o que possibilita o acesso às políticas públicas como: saneamento, saúde, educação, energia elétrica, água encanada, e outros benefícios, enquanto comunidade remanescente de quilombos. E apesar das certificações e das garantias

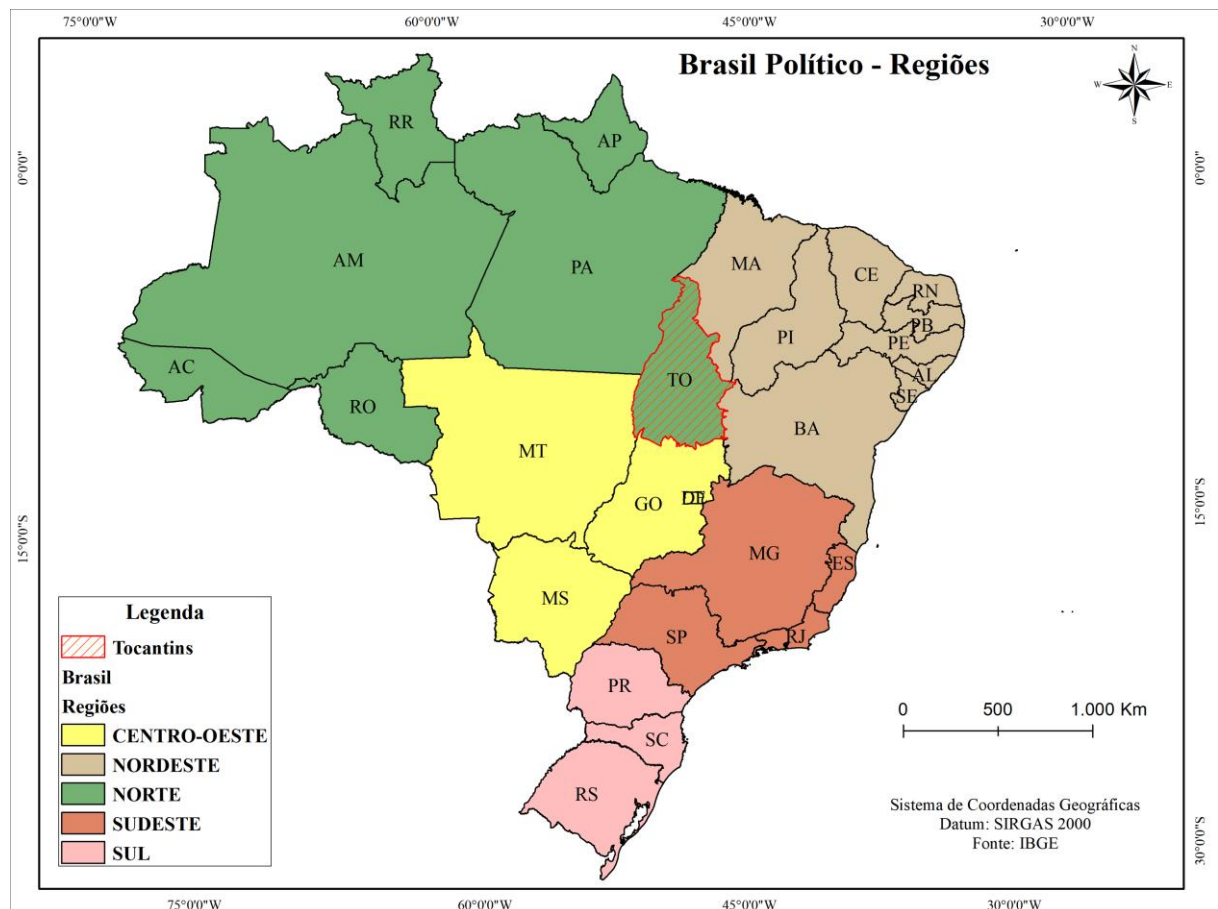
postas em leis, os direitos dessas comunidades não são assegurados. Por isso, há muitas dificuldades como: conflito territorial e falta de políticas públicas.

2.2 Os Quilombolas em Tocantins

Como já mencionamos no capítulo 2, com a divisão dos estados de Goiás e Tocantins, os sujeitos de Mimoso não só deixam de ser Kalunga e goianos, como deixam de integrar a região Centro-Oeste. E, embora, as implicações geográficas e culturais disso sejam discutidas ao longo do texto é necessário considerar o fato dessa mudança ser muito recente e seus impactos ainda vem se delineando ao longo das últimas três décadas.

O Tocantins (Mapa 6), desde então, localiza-se na Amazônia, região Norte do Brasil e faz divisa com os estados de Goiás (Sul), Mato Grosso (Sudoeste), Pará (Oeste), Maranhão (Leste e Nordeste), Piauí (Leste) e Bahia (Sudeste).

Mapa 6 - Regiões brasileiras – IBGE.



Fonte: IBGE, 2000. **Org.:** ALVES; SANTOS; 2018.

Segundo as informações contidas no site do IBGE (2018), esse estado tem uma área territorial de 277.720,412 km², menor que o estado de Goiás, que tem uma área de 340.111,78 km². Tocantins representa 4,0% do território nacional e é o sétimo estado do país em extensão territorial.

De acordo com o último censo, de 2010, a população tocaninense era de 1.383.445 pessoas e a densidade demográfica atingia 4,98 hab./km². Em 2019 (IBGE) a população aumentou para uma estimativa de 1.572.866 pessoas.

Comparando com Goiás, esse estado teve no mesmo Censo uma população de 6.003.788 pessoas e a densidade demográfica de 17,65 hab./km². Em 2019, quando foi feita a última estimativa pelo IBGE, a população do estado era de 7.018.354.

O Tocantins é formado por 139 municípios e tem como capital a cidade de Palmas. Esse estado tem a vegetação composta pelo Cerrado⁵⁰. E sua economia está baseada na agropecuária. Segundo Ribeiro e Walter (apud SANO, 1998) “a vegetação do Cerrado é condicionada pelo clima, características físico-químicas do solo, fogo, profundidade do lençol freático e mais recentemente, por atividades antrópicas como criação de gado, desmatamento e agricultura.”

No que se refere à formação e consolidação da população tocaninense, Gonçalves (2012) garante com base nos dados do IBGE (2010), que cerca de 72% desse percentual da população tocaninense é de pretos e pardos. E a população que vive na zona rural chega a 21% de negros.

Depreendemos com base nesses dados que o Tocantins é essencialmente negro. A maior concentração de negros no estado está nos municípios onde existem comunidades quilombolas, tendo Arraias com o maior percentual (88,52%), seguida de Natividade com 84,36%, de acordo com o quadro da Figura 16. Este apresenta números referentes à composição da população de alguns municípios tocaninenses com percentual elevado de negros e pardos:

⁵⁰ Abrange uma área de aproximadamente dois milhões de km², com a maior parte de sua área localizada no Planalto Central do Brasil. A região dos Cerrados se estende de forma contínua pelos estados de Goiás e Tocantins, o Distrito Federal, parte dos estados da Bahia, Ceará, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Piauí, Rondônia e São Paulo e, ainda, em áreas disjuntas nos estados do Amapá, Amazonas, Pará e Roraima, e ao sul, no Paraná (RIBEIRO; WALTER, 1998). Mosaico de fitofisionomias do cerrado. A noção de ‘Cerrado’ tem sido usada tanto para designar tipos fitofisionômicos (tipos de vegetação) quanto para definir formação ou categorias fitofisionômicas (formas de vegetação). Também pode estar associada às características estruturais ou florísticas particulares, encontradas em regiões específicas. Fonte: <<http://www.icmbio.gov.br>> Acesso em 10/11/2017.

Figura 16 – Composição da população de municípios tocantinenses com comunidades quilombolas -2010.

UF / TO	MUNICÍPIO	PRETA E PARDA %	BRANCA %	TOTAL
Estado	-----	72,25	27,75	1.383.445
01	Arraias	88,52	11,48	10.645
02	Natividade	84,36	15,64	9.000
03	Chapada da Natividade	85,47	14,53	3.277
04	Conceição do Tocantins	84,74	15,26	4.182
05	Almas	84,74	15,66	7.586
06	Monte do Carmo	85,85	14,15	6.716
07	Porto Nacional	74,78	25,22	49.146
08	Tocantinópolis	71,40	28,60	22.619
09	Araguatins	77,26	22,74	31.329
10	Esperantina	86,41	13,59	9.476

Fonte: CENSO IBGE, 2010. **Org.:** ALVES, 2018.

Gonçalves (2012) lamenta que apesar da grande concentração de comunidades quilombolas na zona rural do Estado, apenas 21% se autoidentificaram. E desse percentual, apenas 10.000 pessoas se autoidentificam como remanescentes de quilombo.

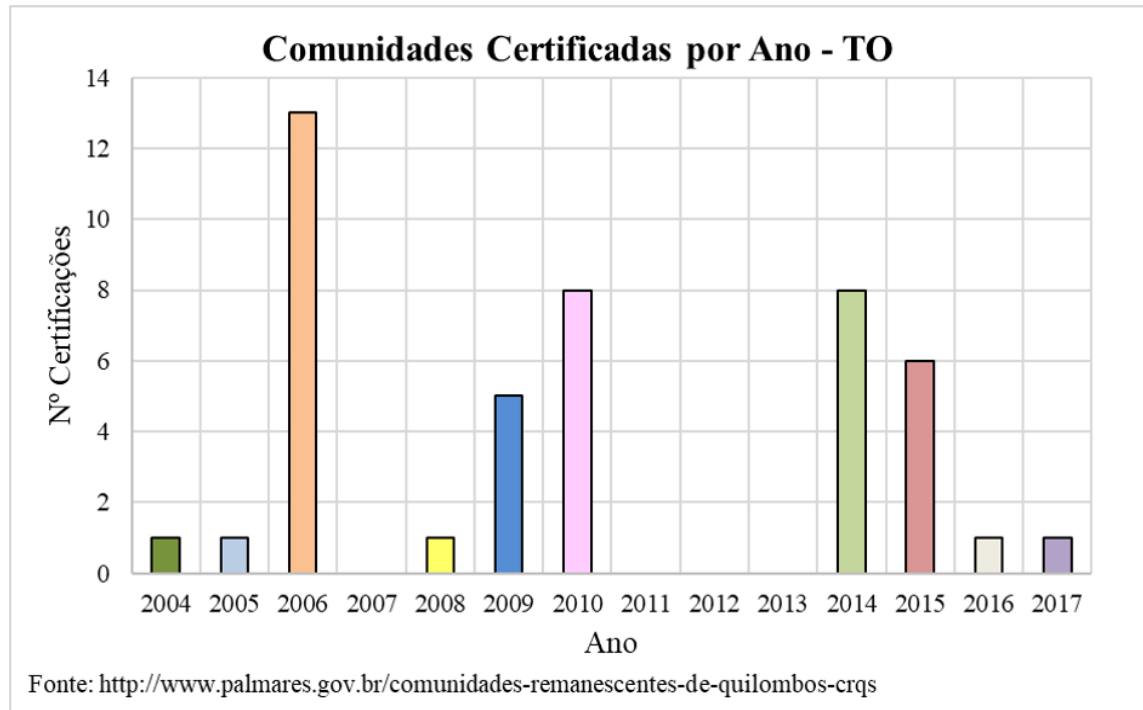
Em meio a essa situação, a CONAQ (2019) em seu *site*, destaca o Movimento Quilombola Nacional, que vem se organizando e lutando pelos seus direitos. No ano de 2010 criou o ‘Fórum Permanente de Acompanhamento da Questão Quilombola no estado do Tocantins’. Esse tem sido um espaço de negociação entre as comunidades e o Governo. Sua principal demanda é a regularização desses territórios no estado.

Uma iniciativa importante que foi desenvolvida pela CONAQ em parceria com a Ecam (2017 e 2018), e que contemplou a comunidade de Mimoso – TO, foi o programa⁵¹ “Novas Tecnologias e Povos Tradicionais” e “Compartilhando Mundos”. O mesmo apoiou comunidades nos usos de tecnologias, coleta e análise de dados, combinando o conhecimento local e tecnologia, para que pudessem pensar em ações estratégicas para os seus territórios e para acesso às políticas públicas.

⁵¹ As comunidades contempladas pelos programas foram indicadas pela CONAQ, envolvendo seis estados da Amazônia Legal: Maranhão, Mato Grosso, Tocantins, Amapá, Rondônia e Pará, pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, na Calha Norte (Pará). Ao todo, foram indicadas 30 comunidades, mas, com o desenvolver do programa, outras comunidades manifestaram interesse e o número passou para 142 (PENHA; SILVA; MACHADO, p. 17, 2020).

No gráfico da Figura 17 é possível visualizar as certificações por ano, dessas comunidades no Tocantins. Esse estado possui uma média de 56 comunidades. Desse total, 45 são reconhecidas pela FCP, conforme a portaria n. 36/2020 publicada no DOU de 21/02/2020 e tem processo formalizado junto ao INCRA, conforme atualização até a portaria Nº 45/2018, publicada no D.O.U de 05/03/2018, da FCP. Elas são representadas por 38 associações no estado, ou seja, há casos em que uma associação representa mais de uma comunidade.

Figura 17 – Gráfico de certificações por ano, das comunidades quilombolas tocaninenses.



Fonte: Fundação Palmares, 2017. **Org.:** ALVES, 2020.

No quadro da Figura 18 constam dados referentes às comunidades certificadas no estado de 2004 até 2017:

Figura 18 – Comunidades Remanescentes de Quilombos do Tocantins com certidões expedidas de 2004 a 2017.

UF / TO	MUNICÍPIO	Nº PROCESSO NA FCP	NOME DA COMUNIDADE	DATA DA PORTARIA NO D.O.U / CERTIFICAÇÃO
01	Almas	01420.003654/2010-97	Baião	04/11/2010
02	Almas	01420.008700/2017-11	Poço Dantas	02/10/2017
03	Aragominas	01420.002361/2005-25	Projeto da Baviera	20/01/2006
04	Aragominas	01420.005756/2010-47	Pé do Morro	27/12/2010
05	Araguatins	01420.006334/2010-99	Ilha de São Vicente	27/12/2010

06	Arraias	01420.000389/2004-47	Lagoa da Pedra	10/12/2004
07	Arraias	01420.000745/2014-02	Fazenda Lagoa dos Patos	03/07/2014
08	Arraias	01420.000745/2014-02	Fazenda Káagados	03/07/2014
09	Arraias e Paranã	01420.001226/2005-62	Kalunga do Mimoso	12/12/2005
10	Brejinho de Nazaré	01420.002358/2005-10	Córrego Fundo	20/01/2006
11	Brejinho de Nazaré	01420.002370/2005-16	Malhadinha	20/01/2006
12	Brejinho de Nazaré	01420.002267/2009-08	Curralinho do Pontal	24/03/2010
13	Brejinho de Nazaré	01420.003616/2008-10	Manoel João	06/07/2010
14	Chapada da Natividade	01420.002367/2005-01	São José	20/01/2006
15	Chapada da Natividade	01420.002369/2005-91	Chapada da Natividade	20/01/2006
16	Conceição do Tocantins	01420.016741/2014-38	Água Branca	03/12/2015
17	Conceição do Tocantins	01420.016740/2014-93	Matões	03/12/2015
18	Dianópolis	01420.002681/2008-28	Lageado	28/04/2010
19	Dois Irmãos do Tocantins	01420.003617/2008-64	Santa Maria das Mangueiras	19/11/2009
20	Esperantina	01420.015960/2014-08	Carrapiché	03/12/2015
21	Esperantina	01420.015959/2014-75	Ciríaco	03/12/2015
22	Esperantina	01420.015961/2014-44	Prachata	03/12/2015
23	Filadélfia	01420.003053/2008-60	Grotão	09/12/2008
24	Jaú do Tocantins	01420.002461/2009-85	Rio das Almas	24/03/2010
25	Lagoa do Tocantins / Novo Acordo / Santa Tereza do Tocantins	01420.003180/2005-16	Barra da Aroeira	20/01/2006
26	Mateiros	01420.002366/2005-58	Mumbuca	20/01/2006
27	Mateiros	01420.001779/2009-49	Ambrósio	19/11/2009
28	Mateiros	01420.001779/2009-49	Carrapato	19/11/2009
29	Mateiros	01420.001779/2009-49	Formiga	19/11/2009
30	Mateiros	01420.004622/2014-32	Margens do Rio Novo	31/07/2014
31	Mateiros	01420.004622/2014-32	Riachão	31/07/2014
32	Mateiros	01420.004622/2014-32	Rio Preto	31/07/2014
33	Mateiros	01420.007008/2014-22	Boa Esperança	02/02/2015
34	Monte do Carmo	01420.003618/2008-17	Mata Grande	05/05/2009
35	Muricilândia	01420.002412/2009-42	Dona Juscelina	24/03/2009
36	Natividade	01420.002365/2005-11	Redenção	20/01/2006

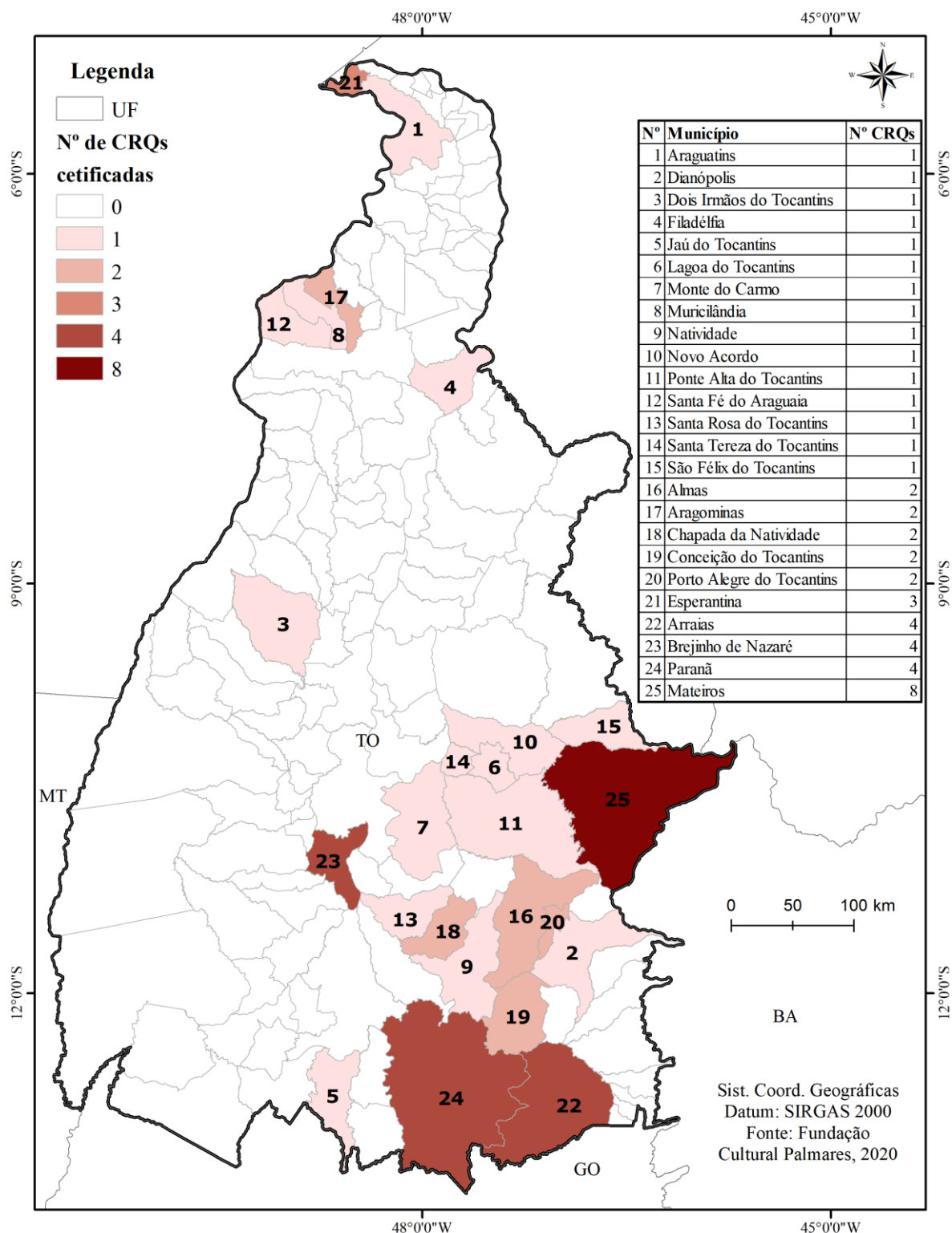
37	Paranã	01420.014185/2013-84	Claro	18/03/2014
38	Paranã	01420.014185/2013-84	Ouro Fino	18/03/2014
39	Paranã	01420.014185/2013-84	Prata	18/03/2014
40	Ponte Alta do Tocantins	01420.002405/2016-70	Lagoa Azul	20/05/2016
41	Porto Alegre do Tocantins	01420.002371/2005-61	São Joaquim	20/01/2006
42	Porto Alegre do Tocantins	01420.002384/2005-30	Laginha	20/01/2006
43	Santa Fé do Araguaia	01420.002364/2005-69	Cocalinho	20/01/2006
44	Santa Rosa do Tocantins	01420.002368/2005-47	Morro de São João	20/01/2006
45	São Félix do Tocantins	01420.002385/2005-84	Povoado do Prata	20/01/2006

Org.: ALVES, 2020. **Fonte:** <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>> Acesso em: 21/06/2020.

Em análise dos dados verifica-se que o município com a maior quantidade de certificações é Mateiros, com 08 comunidades, seguido de Brejinho de Nazaré com 04. Arraias e Paranã aparecem logo depois com 04 certificações, sendo uma delas comum aos dois municípios, a comunidade Kalunga do Mimoso. A comunidade Barra do Aroeira também está localizada em 3 municípios, são eles: Lagoa do Tocantins, Novo Acordo e Santa Tereza do Tocantins. Esses dois fatos podem causar a impressão de ter mais de 45 comunidades no estado, ao analisarmos o Mapa 7.

O maior número de certificações aconteceu em 2006, com 11. Ano em que o governo federal apresentou propostas e políticas públicas que beneficiavam a classe trabalhadora e os mais pobres. Seguido de 2014 (08), 2010 (07) e 2015 (06), período em que continuou ações similares ao governo anterior. Sabe-se que esses processos são morosos e que levam tempo para serem concluídos, dependendo muitas vezes do interesse e postura dos governantes. Para melhor entendimento essas comunidades estão distribuídas por município no Mapa 7.

Mapa 7 - Comunidades remanescentes de quilombo em Tocantins (CRQs) com certidões expedidas pela FCP, por municípios.



Fonte: FCP, 2020. Org.: ALVES; SANTOS, 2020.

No quadro da Figura 19 constam as 09 comunidades quilombolas em Tocantins que ainda não possuem certificação pela FCP e nem processo formalizado no INCRA. Os dados⁵² estão atualizados de acordo com o DOU de 17/05/2018, do *site* da FCP.

Figura 19 - Comunidades quilombolas tocaninenses, sem certificação da Fundação Palmares.

UF / TO	MUNICÍPIO	NOME DA COMUNIDADE
01	Santa Rosa	Manganos
02	Porto alegre	Maria Serra
03	Peixe	Miradouro
04	Axixá	Quilombo do Pombo
05	Arraias	Rio das Pedras
06	Palmeirópolis	São Salvador
07	Santa Rosa	Socavão
08	Paranã	Mocambo
09	Paranã	Ventura

Org.: ALVES, 2018. **Fonte:** <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>> Acesso em 21/05/2018.

A comunidade de Riachão – em Chapada da Natividade, abriu do processo em 22-05-2017, e a de Monte do Carmo – no município de Taquari em 20-12-2010. Desde então, elas estão com processo de certificação em andamento na Fundação Cultural Palmares em análise técnica, aguardando complementação de documentação, como ata e/ou histórico⁵³.

Como mencionamos anteriormente, a certificação é o que possibilita o acesso às políticas públicas, enquanto comunidade remanescente de quilombos. Não tê-la implica no fato de não ser reconhecida como tal. E por isso, não ter direito ou expectativa de usufruir das políticas públicas governamentais, destinadas a essas comunidades tradicionais.

⁵² Em consulta no dia 11/07/2020 às 22:18h, verificamos que esses dados não estão mais disponíveis no *site* oficial da FCP.

⁵³ Em consulta no dia 11/07/2020 às 22:30h, verificamos que esses dados não estão mais disponíveis no *site* oficial da FCP.

CAPÍTULO 3 - GEOPOESIA NO TERRITÓRIO MIMOSO: UM DIÁLOGO ENTRE GEOGRAFIA E LITERATURA

*a sabedoria do suor derramado firme
no correr dos anos, os negros que sabem
contar da vida, os velhos que são o sal
de uma terra que é muda lá no rincão dos Calungas,
mas guarda para o mundo a saga da amizade e do suor*
(GARCIA, 1999, p. 34).

Damos início a este capítulo com a discussão acerca da escolha do tema e suas implicações. Apresentamos os conceitos norteadores, a exemplo da cultura, do território, das territorialidades e das identidades territoriais.

Com o objetivo de entender as identidades territoriais, há de se aproximar a arena da Geografia e da literatura popular, dessa ciência da voz e da terra – que é geopoesia. Trazemos os pressupostos teóricos e os percursos epistemológicos da Geografia cultural e da geopoesia, o literário popular, de modo a evidenciar as aproximações existentes entre essas vertentes e como elas se consolidam nas narrativas e seus narradores.

3.1 Narrativas orais, festas populares e identidades Kalunga: a propósito do tema

A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante (CANDIDO, 1995, p. 249).

Neste capítulo, como já referendado, relacionaremos geografia cultural e a geopoesia – que nos seus âmagos tratam da humanidade, sempre abertos para o semelhante e para a alteridade. No que diz respeito à complexidade da ação do indivíduo e à contribuição da geografia cultural, Cosgrove elucida que:

[...] toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. Esta apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida [...] distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos. A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender esta dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço (1983, p. 1).

Devido a essa “tarefa” essencial de aprender e compreender tal interação é que partimos da discussão geográfica, como uma de nossas bases para elucidar as relações

identitárias estabelecidas pelos indivíduos com o seu território. Acreditamos que a tessitura de tais relações é influenciada pelas manifestações culturais e sociais em Mimoso. Nessa gama, é que selecionamos para discussão em nossa Tese as festas tradicionais populares e as narrativas orais da geopoésia, pois elas colaboram para a construção das identidades territoriais Kalunga da comunidade em questão.

Por meio da criatividade potencializada pela natureza poético-vocal, o literário ressignifica o mundo, dando-lhes novos sentidos, o que impulsiona as culturas diversas no interior da própria cultura. Dessa maneira, ao produzir significados, contribui para nossa própria formação e de nossa identidade, afinal, como coloca Cosgrove do humano colhemos o material e a produção, o elemento simbólico e a comunicação (COSGROVE, 2000). Consideramos as narrativas orais contadas na comunidade e as festas tradicionais populares como alguns dos elementos-chave nesse processo. Elas desvelam aspectos essenciais para compreendermos as relações dos Kalunga com o espaço social produzido.

Para abordar a questão da identidade territorial, apoiamo-nos na geografia cultural, pois ela possibilita o mundo, o humano, por meio do “estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar” (TUAN, 1982, p. 143).

Essa relação entre o ser humano e a natureza também foram salientadas por Cosgrove (1983) e citadas anteriores. Esse autor (2003, p. 129) defende que “o homem faz a si mesmo e à sua consciência através de sua atividade prática com o mundo.”

Com tais afirmações, compreendemos que o homem se autoconstrói por meio da interação sujeito-mundo. Essa relação identitária que o sujeito estabelece se constitui por meio das práticas que ele mantém no território em que vive, como por exemplo, as festividades, o trabalho na terra, os saberes e os fazeres transmitidos de geração em geração.

O literário da geopoésia se justifica nesse contexto, quando consideramos a reflexão de Antonio Candido ao falar dos bens incompressíveis ao ser humano. De acordo com Candido, bens compressíveis são aqueles que podem ser “comprimidos”, isto é, que são dispensáveis, não satisfazem realmente as necessidades essenciais do ser humano. Os bens incompressíveis, ao contrário, representam as necessidades básicas (1995). Ou seja, aqueles indispensáveis à vida humana: “são incompressíveis certamente a alimentação, a moradia, o vestuário, a instrução, a saúde, a liberdade individual, o amparo da justiça pública, a resistência à opressão etc.; e também o direito à crença, à opinião, ao lazer *e, por que não, à*

arte e à literatura” (1995, p. 242, grifo nosso. Dessa maneira entendemos que são bens necessários ao homem os que garantem a sobrevivência física e os que asseguram a integridade espiritual.

Ainda a respeito de tais bens indispensáveis, Candido (1995) acrescenta que a literatura, para nós, o literário, a geopoesia é uma atividade inerente à alma humana. Assim, ela aparece como “manifestação universal de todos os homens em todos os tempos e que não há povo e não há homem que possa viver sem ela, ou seja, sem possibilidade de entrar em contato com alguma espécie de fabulação” (CANDIDO, 1995, p. 242).

Partilhamos da visão do etnógrafo e crítico literário, pois devido ao seu caráter multidisciplinar e abrangente, o literário, que é a geopoesia cria oportunidades únicas de encontro do ser consigo mesmo e com os outros. Ao utilizar o imaginário, as emoções, e o prazer a geopoesia humaniza e prepara para a vida, promovendo a integridade espiritual humana. Todos esses alcances favorecem o entendimento das identidades territoriais dos sujeitos e, nesse contexto as narrativas orais realçam um certo “querer dizer” (ZUMTHOR, 2010, p. 39). Elas marcam uma dinâmica em que uma história leva a outra, ora diferente, ora semelhante, mas com variações e às vezes uma em contraposição à outra. Cada um tem sua subjetividade e isso se evidencia no contar e no tecer das histórias. Enquanto saber popular, elas geram uma ideia mostrada por Lima (2005):

Circulante como o anel que passa de mão em mão, o conto (*a narrativa*) possui portadores. Não há quem o administre, senão o próprio público que o tenha cultivado. É matéria de tempo livre, e é cadência no espaço lúdico da ocupação. Próximo do sonho, é sentinela da vigília. Fantasia e imagem, é também veículo do real (LIMA, 2005, p. 55, grifo nosso).

Tomemos como exemplo, uma coleta de narrativas “imprescindível” para a história da humanidade: a obra dos irmãos Grimm⁵⁴. Essa coleta realizada pelos dois folcloristas, ainda hoje, serve de paradigma para aqueles que coletam narrativas orais. Walter Ong (1998), define a obra dos autores alemães como a que melhor define as concepções e valorizações das produções populares. Eles se preocupavam em encontrar um tipo de expressão que estava em vias de desaparecimento, devido à ação da urbanização e do processo civilizatório – modernização, que de certa maneira favorecia o artificial em relação ao natural – tradição.

⁵⁴ São alemães que entraram para a história como folcloristas e também por suas coletâneas de contos infantis. (VOLOBUEF, Karin Volobuef. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/carta-fundamental-arquivo/contos-de-fadas-dos-irmaos-grimm>> Acesso em 13/05/2018.

Com essa mesma preocupação, esta Tese, na Geografia, retoma e amplia o trabalho dos irmãos Grimm. Tendo em vista que parte do levantamento de narrativas orais de uma comunidade tradicional, com o objetivo de valorizá-las. Uma vez que essas narrativas configuram as identidades territoriais desse território e, portanto, não podem se perder.

Os Irmãos Grimm entendiam a tradição como ‘idealização da Idade Média’ e centraram-se no passado. Tinham como objetivo buscar explicações para as situações vividas no presente. Isso porque naquele momento histórico, a Alemanha era submissa aos moldes culturais da França (ALBERTI, 2006). Resistentes à ocupação estrangeira, os Irmãos Grimm buscaram recuperar a identidade nacional a partir da conservação de suas raízes.

Para tanto, esses Irmãos “pesquisadores” coletaram histórias transmitidas oralmente, passadas de geração para geração. Assim, tornaram-se os precursores do Folclore, reconhecendo a importância das culturas e das tradições populares.

A preocupação que assolava os irmãos Grimm há séculos é, de certa forma, a mesma que nos inquieta na atualidade. Entendendo, obviamente, que a coleta deles tinha o caráter e os elementos historicistas dos séculos XVIII-XIX e que nossa visão abarca mudanças consideráveis – por ser uma coleta em Comunidade Quilombola e com as ferramentas relativizadoras que a geografia cultural e a geopoética facultam nessa Tese.

A comunidade do Mimoso, assim como outras, exemplifica isso por viver um processo de transformação causado pela modernização, que de certa forma provocou impactos na prática da arte narrativa e, por conseguinte, em alguns momentos da história, sua desvalorização. Um exemplo disso é o pequeno número de pessoas que contam histórias na comunidade. Constituída em sua maioria por adultos e idosos, os contadores afirmam que os mais jovens não se interessam em ouvi-las, pois preferem ocupar o tempo com outras atividades que descaracterizam a tradição. Eles lamentam esse fato e lembram que quando crianças gostavam muito de ouvir histórias, causos, piadas, e adivinhas dos pais, tios, avós, vizinhos e amigos da família. De acordo com eles, as noites de contação eram momentos muito prazerosos.

Essa preocupação também tem sido apresentada em falas de mulheres das outras comunidades Kalunga, em eventos promovidos pelas universidades da região. Incluímos nesta lista Dona Procópio dos Santos Rosa, Dona Natalina dos Santos Rosa (Daínda), Bia Kalunga, Maria Helena (Tuya Kalunga), da comunidade Kalunga de Goiás.

A tradição funciona como instrumento de orientação para o passado, e com influência no presente e no futuro. Sobre isso Giddens (2012, p. 99-100, grifos do autor) declara em uma de suas obras:

a tradição está ligada à memória, especificamente aquilo que Maurice Halbwachs denomina “memória coletiva”, envolve ritual; está ligada ao que vamos chamar de *noção formular de verdade*, possui “guardiões; e, ao contrário do costume, tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional.

Isto posto, Giddens (2012, p. 98) garante que a tradição colabora para o processo de formação das individualidades e coletividades. Ela estabelece a ‘manutenção’ e ‘conexão’ entre as ‘identidade pessoal e as sociais’, primando pela ‘segurança ontológica’, ou seja, pela ordem e continuidade a respeito das experiências do sujeito. Além de estar intimamente ligada ao ritual, ela tem suas relações com a solidariedade social e não se restringe apenas à mecânica contínua de preceitos, quase sempre aceitos de modo inquestionável

Na continuidade das experiências humanas, Giddens afirma ainda que a tradição corre o risco de desaparecer com a modernização. Isso porque ela modifica e enfraquece as relações sociais e culturais estabelecidas entre os sujeitos e a comunidade Kalunga. “Isso significa risco em um mundo que, em grande parte, permanece como ‘dado’ (artificial), inclusive a natureza externa e aquelas formas de vida social coordenadas pela tradição (GIDDENS, 2012, p. 92-93).

Ortencio (2004, p. 19) também comunga desse pensamento quando afirma que o progresso desordenado e a tecnologia são os maiores inimigos da tradição, pois colaboram expressivamente para o seu desaparecimento.

O entendimento desses autores justifica nossas inquietações e de alguns membros das comunidades Kalunga. Diante desse quadro e da importância da conservação da memória, da cultura e das identidades, manifestadas nas folias e nas narrativas orais de Mimoso é que utilizaremos o conceito de tradição.

Cosgrove (2000) e Claval (2004), em seus estudos, partilham do entendimento de que as manifestações culturais relacionam-se ao território e contribuem para a formação das identidades daqueles/as que delas participam.

No que tange às festas populares, elas são essenciais à experiência humana. Acaba por ser um retrato das relações sociais, culturais e históricas, que exprimem um modo de ver e

sentir o mundo, de cada comunidade. “A festa é capaz de criar e recriar os campos de sentido individual e coletivo, tornando-se uma organização social capaz de influenciar as relações cotidianas” (MOTA, 2016, p. 431).

As folias de Santos Reis e de Santo Antônio, em Mimoso, são espaços simbólicos da ocorrência mítica, locus da intimidade daqueles/as, que partilham dos sentidos da prática religiosa. Cabe destacar que esse exercício religioso na comunidade não se fundamenta em conhecimentos sistematizados e ditados pela Igreja. Mas sim, “em um conjunto de práticas do sagrado que se constitui no saber oral, num repertório de crenças e rituais recriados na memória coletiva da comunidade (MOTA, 2016, p. 431).

As narrativas e as festas podem ser entendidas ainda por meio da *performance*. O termo *performance* foi definido por Zumthor em 1993 e pertence à geopoiesia. Esse autor esclarece que:

a performance é virtualmente um ato teatral, em que se integram todos os elementos visuais, auditivos e táteis que constituem a presença de um corpo e as circunstâncias sob as quais ele existe, assim buscar na fala das personagens os traços culturais da oralidade, ou seja, diante de suas falas, perscrutar a manifestação de características típicas de uma classe social, seus valores e perspectivas (ZUMTHOR, 2005, p. 69).

Nesses termos a *performance* se torna um jogo que se realiza poeticamente por meio da voz: ‘voz poética que tende ao canto, como o gesto poético tende a dança’. E por poesia, entende como um conjunto de textos ditos poéticos ou a atividade que os produziu: “a voz, o gesto” (ZUMTHOR, 1993; VILAS, 2005). Portanto, a poesia é elemento presentificado nas narrativas, nos rituais, nos cantos, e nas danças das folias.

Silva Junior (2011, p. 8) concebe a *performance*, nesse diálogo com a geopoiesia, como “uma espécie de fronteira que permite vislumbrar as mais diversas representações e linguagens. As marcas do sujeito e de seu outro estão impressas no espaço público, palco de possibilidades e de novas formas de pensar a literatura e a história cultural.”

Amparados nos teóricos supracitados e em Victor Turner (1974) entendemos a *performance* com uma mistura de códigos e diversidade linguística, em um processo que engloba a transmissão e a recepção. A *performance*, uma vez que sempre envolve o outro, dialoga com o ouvinte/espectador/participante pela maneira como é contada: com as mãos, o olhar, o riso, o grito, o silêncio, os movimentos da cabeça, face, tronco e membros.

Na mesma perspectiva, Dozena (2016, p. 373) acredita que essa expressão do corpo/corporeidade empregada no ato performático é fundamental para a distinção e fixação da sociabilidade, “enunciando territórios simbólicos precisos e modelos de indivíduos singulares [...] o corpo também traz as marcas da cultura em que está inserido, apontando caminhos para a compreensão de uma “performatividade”. Assim, o corpo gera um vínculo com o território – que se manifesta fisicamente a partir de suas construções culturais e de elementos do contexto socioespacial.

A arena da geografia permite aproximações com outros gêneros e campos da arte, conforme enfatiza Chaveiro (2014). E, neste caminho, possibilita a supracitada “leitura do corpo-corporeidade ligada ao sujeito psicológico da ação social” (2014, p. 252).

Finalizamos essa discussão, então, destacando que a relação estabelecida entre geografia e *performance* – no diálogo com a geopoesia - é fundamental para entendermos as festas populares, seus ritos, suas danças, e as narrativas orais manifestadas no território Kalunga do Mimoso. Com este diálogo, visamos compreender a formação das identidades dos sujeitos dessa comunidade.

3.2 Geografia cultural e geopoesia: literatura popular, letra e voz

A vertente escolhida da geografia cultural para esta Tese advém da ‘Escola Francesa’, e tem como base os estudos de Paul Claval e, no Brasil, de Maria Geralda de Almeida. Essa vertente permite o diálogo com temas e perspectivas até então não abordados em estudos geográficos e possibilita a análise de formas que relacionam a identidade a uma base territorial (ALMEIDA, 2008). Na literatura a geopoesia escolhida é base nos estudos de Augusto Silva Junior, para amparar nossas discussões teóricas e empíricas.

Em meados do século XX, a geografia francesa agrega novas possibilidades de se fazer Geografia. Ela acolhe “os estudos tropicais baseados nos contrastes e diversidades culturais”. Inclui-se ainda “sistemas e técnicas de organização social no campo da análise cultural” (ALMEIDA, 2008, p. 42). Os teóricos que mais se destacaram nessa questão foram Armand Frémont e Paul Claval. “A valorização da experiência humana dos lugares, das paisagens e dos espaços” (ALMEIDA, 2008, p. 43) passou a ser o cerne nessa área do conhecimento. Ao questionarem o espaço vivido e o espaço percebido, esses teóricos

dedicaram atenção especial às redes de valores e de significações materiais e afetivas. Eles delinearam as principais contribuições metodológicas da geografia cultural nesse período.

Na atualidade, essa vertente tem sido um dos mais estimulantes conhecimentos proporcionados pela geografia. Com suas várias possibilidades e pluralidade de elementos ela contempla todas as questões relacionadas ao homem, suas ações, e o meio em que vive. Nesse contexto, o indivíduo é considerado em sua completude, e os aspectos antropológicos e coletivos são significativos para entender todas as atividades humanas. A Geografia cultural pode ser entendida como uma “disciplina centrada no estudo da ação e da imaginação humanas e na análise objetiva e subjetiva de seus produtos” (HOLZER, 1997, p. 8).

De acordo com o pensamento de Tuan (1982), ela não surge como um novo campo do conhecimento geográfico, mas sim como uma abordagem capaz de fornecer aos geógrafos, e àqueles que por ela se interessarem, instrumentos que possibilitem o alargamento do conceito de “indivíduo humano”. Por meio de linguagens que privilegiam a percepção do mundo da experiência e da imaginação, para esse autor, a geografia cultural consiste naquela voltada para as pessoas, que são sujeitos dotados de sentimentos, línguas e ideias (TUAN, 1998).

Assim, mesmo que geógrafos tenham divergências teóricas, metodológicas e do material perceptível, compartilham de um objetivo comum: “descrever e entender as relações entre a vida humana coletiva e o mundo natural, as transformações produzidas por nossa existência no mundo da natureza e sobretudo, os significados que a cultura atribui à sua existência e às suas relações com o mundo natural” (COSGROVE, 2000, p. 105-106).

Para demonstrar que todos esses elementos geográficos, relacionados ao homem, também estão presentes na literatura, além das narrativas que serão apresentadas no capítulo 4, temos o exemplo da obra *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha (1866-1909). A obra regionalista narra a Guerra de Canudos, liderada por Antônio Conselheiro (1830-1897), no interior da Bahia, entre 1896 e 1897. Por ser um marco na Literatura e na história do Brasil, a obra é analisada por outras áreas como a História, a Antropologia, a Sociologia, e a Geografia. Para Silva Junior ela é um dos maiores exemplos de geopoiesia e Literatura de campo (SILVA JUNIOR, 2013) pela sua capacidade de tornar um discurso cientificista e *preconceituoso* em obra de arte – pungente e transformadora.

Os Sertões divide-se em 3 partes: “A Terra”, “O homem” e “A luta”. Sua primeira parte trata-se de um estudo geográfico com as marcas do pensamento de um indivíduo formado no século XIX. Essa obra contém uma rica descrição do ambiente, apontando

aspectos da paisagem – local, clima árido que atinge a região, relevo, fauna, flora e vegetação. A segunda parte descreve a vida e os costumes do homem do sertão. Por isso, se caracteriza como um estudo antropológico e sociológico, em que o indivíduo é determinado⁵⁵ pelo meio, pela raça e pela história – descreve a vida e os costumes do sertanejo. A terceira e última parte apresenta uma análise historiográfica ao descrever a Guerra de Canudos⁵⁶. Desse deslocamento do jornalista, para cobrir um conflito, surge um verdadeiro romance. Nesse deslocar para o “campo”, escrever e descrever, e voltar para contar reside a geopoética (SILVA JUNIOR, 2013).

Diante de tudo isso, enxergamos de forma positiva a interlocução entre Geografia e literatura, pois esta *humaniza* a geografia, que, por sua vez, dá sentido o literário. Vale destacar que assim como os geógrafos, os escritores em deslocamento, têm estabelecido relação em suas obras entre essas duas vertentes. Como exemplo temos: Anchieta, Vieira, Euclides da Cunha, Inglês de Sousa, Hugo de Carvalho Ramos, Mário de Andrade, José Godoy Garcia, Guimarães Rosa, Augusto Niemar, dentre outros.

Os geógrafos culturais interessados nas relações entre a vida humana e o mundo natural, e em seus significados, tem se embrenhado na linguagem, sobretudo em seu papel simbólico:

Os símbolos poéticos revelam a imaginação humana em seu nível mais criativo, resgatando os significados gerados nos símbolos cósmicos e oníricos, mas descobrindo e criando novos sentidos, por meio do poder metafórico da linguagem. Os símbolos constituem a forma de imaginação mais cultural, e penetra no mundo intersubjetivo do discurso por intermédio das imagens e metáforas de representação (COSGROVE, 2000, p. 109).

Um dos primeiros representantes da geografia a fazer uso dos símbolos poéticos foi Dardel, no livro *L’homme et la Terre* (1952). Essa obra constrói e marca uma singularidade sobre a geografia cultural, pois apresenta os lugares como sítios de experiência humana, individual ou coletiva, destacando o valor poético da linguagem. Dessa maneira, Dardel acaba por fazer literatura, já que ela é a própria linguagem. Ele recorre ao literário porque ele representa a escritura da Terra. Almeida afirma que “a literatura é uma geografia muito

⁵⁵ Segundo a teoria determinista do historiador francês Hippolyte Taine (1828-1893).

⁵⁶ Chamada também de revolução de Canudos ou insurreição de Canudos, foi o confronto entre um movimento popular de fundo sócio-religioso e o Exército da República, que durou de 1896 a 1897, na então comunidade de Canudos, no interior do estado da Bahia, no Brasil. <<https://www.sohistoria.com.br/ef2/canudos/>> consulta em 10/03/2020.

humana que a obra de Dardel testemunha”. Dessa maneira, a “linguagem do geógrafo se torna sem nenhum esforço a linguagem do poeta” (2014, p. 17).

O diálogo entre Geografia e Literatura tem se firmado bastante nessa última década. Isso se justifica por uma maior preocupação em se identificar o mundo sensível, uma vez que a Literatura aborda e compreende o mundo de forma plural, assim como a Geografia cultural. Maria Geralda de Almeida, Lúcia Helena Gratão, Eguimar Chaveiro, Solange Terezinha de Lima Guimares, Júlio César Suzuki, Eduardo Marandola Junior e Lívia de Oliveira são exemplos desses geógrafos da atualidade que, em muitos de seus trabalhos publicados, relacionam essas duas áreas de conhecimento.

A vertente literária escolhida para nossas discussões teóricas e empíricas, como já dito, é a de cunho popular e na Literatura de campo – bases da geopoética. Ela se apresenta em diferentes gêneros e nas formas oral ou escrita, que direta ou indiretamente, representam a produção cultural de um povo, segundo a afirmação de Silva Junior (2006).

Para Cascudo (1984 [1898]) o termo ‘literatura oral’ ou ‘literatura popular’ surgiu em 1881, com Paul Sébillot com sua obra *Littérature Orale de la Haute-Bretagne*. Muito depois esse autor a conceitua como: “*La littérature orale comprend ce qui, pour le peuple qui ne lit pas, remplace les productions littéraires*”⁵⁷ (SÉBILLOT, Paul, 1913 apud CASCUDO, 1984, p. 23).

Com base na citação de Sébillot, na esteira dos Irmãos Grimm, depreendemos que a literatura oral teve seu sentido inicial restrito às produções literárias das pessoas que não liam e eram transmitidas por processos não gráficos, ou seja, era considerada como expressão de pessoas incultas. Atualmente o termo ganhou maior abrangência, relacionando-se a toda manifestação literária advinda do povo, tanto oral quanto escrita (em sua minoria). O que a caracteriza é o anonimato, o teor oral, tradicional, popular, e coletivo (CASCUDO, 1984; ORTENCIO, 2004; SILVA JUNIOR, 2014).

De acordo com esses autores, o anonimato da literatura oral é pelo fato de não ter exatamente um “dono”. A autoria é sempre coletiva, naquela coletividade do corpo vivo da multidão, como coloca Mikhail Bakhtin em seus estudos sobre François Rabelais (2003). A oralidade se consolida nesse caso, pela transmissão que se faz de “boca em boca”. O tradicional por se expandir de geração para geração, uma vez que a cultura é viva e dinâmica

⁵⁷ Tradução livre: A literatura oral inclui o quê, para quem não lê, substitui as produções literárias.

apresenta uma função vital. E por último, é coletivo por ter aceitação do povo, que aprende, inventa e aumenta, e depois transmite com as inserções territoriais e sociais da *vocalidade*.

As pesquisas em torno da literatura oral brasileira iniciaram com Sílvia Romero (1851-1914)⁵⁸. Ele recolhia contos orais, diretamente do povo, sem incluir ou modificar o que era dito. Assim, ele se destacou nesse ofício por contribuir significativamente com a disseminação dessa voz em livro. Para ele “o folclore era o chão da terra, multiplicador de energia” (CASCUDO, 1984, p. 17-18).

De sua extensa produção intelectual, resultou uma vasta bibliografia, com destaque para as obras: *Cantos Populares do Brasil* (1883) e *Contos Populares do Brasil* (1885), e estudos sobre *Poesia Popular no Brasil*, nas páginas da Revista Brasileira, entre 1879 e 1880.

Os autores João Ribeiro e Lindolfo Gomes também versaram sobre temas populares, em uma análise mais erudita. Pereira Costa, Gustavo Barroso, Leonardo Mota, Artur Ramos, Basílio de Magalhães, Silva Campos, foram outros que se dedicaram ao estudo da literatura popular brasileira, confirma Cascudo. Nas palavras desse autor, temos uma percepção do que a literatura oral ou popular abrange:

canto e autos populares, conservados pelo povo oralmente, embora conheçamos fontes impressas. Um baile popular, participando da etnografia é literatura oral pelo canto e pela mesma coreografia, que é ensinada por quem sabe e, em percentagem altíssima, jamais foi marcada em letra de fôrma ou sinalização convencional. (CASCUDO 1984, p. 515).

Esse tipo de literatura engaja uma grande diversidade. Destacam-se na poesia: Cancioneiro, Cantoria de Repente, Poesia Matuta, Cordel, Romanceiro, Trovadores Gaúchos, a poesia improvisada do Cururu etc.; na prosa: contos orais, causos, narrativas orais pantaneiras e amazônicas. E no teatro tem-se: Maracatu, Mamulengo, Barca, Fandango, Cavalo-Marinho, etc. (VILAS, 2005). E atualmente se destaca no campo da geopoética os estudos das *performances* culturais. Tudo isso confirma que as manifestações artísticas e literárias dessa vertente – popular – estão inseridas no contexto social e individual. Nesse sentido, a geopoética evoca aquilo que, para aqueles que não sabem exatamente ler, uma memória das vozes coletivas enformadas em produções literárias – para aqueles que sabem ler.

⁵⁸ Sílvia Romero nasceu em Sergipe, na outrora vila, hoje cidade de Lagarto, no ano de 1851, e faleceu no Rio de Janeiro, em 1914. Nessa última fizera os estudos preparatórios no Atheneu Fluminense e o curso superior na Faculdade de Direito do Recife. Foi historiador literário, filósofo, ensaísta e membro da Academia Brasileira de Letras. Fonte: <http://clientes.infonet.com.br/serigysite/ler.asp?id=193&titulo=Prosa_Poesia> Acesso em 20/10/2019.

Alfredo Bosi (1987, p. 43) ratifica que a “literatura popular traz marcas das relações sociais (comportamentos, crenças, valores) daqueles que produzem, ou seja, são documentos que deixam transparecer a visão de mundo de um povo cujos valores culturais ainda se mantêm vivos, valores da cultura popular.” Uma amostra que dialoga com essa afirmação de Bosi são os rituais das folias que acontecem todos os anos, e o contar histórias que permanece na comunidade Mimoso, mesmo que com poucos representantes.

Trazer esse aspecto popular para a Literatura é uma maneira de afirmar a diversidade de nossa memória, de nossas vivências, dos imaginários sociais, da oralidade poética, enfim, da identidade cultural (ZUMTHOR, 2010). Sendo a geopoesia essa visão prática e teórica da Literatura popular, acreditamos ser ela a mais indicada para nossa discussão na Tese. Vale ressaltar que escritores como Hugo de Carvalho Ramos, autor de *Tropas e Boiadas* e José Godoy Garcia, autor de *Araguaia Mansidão* (1972) e acadêmicos da alçada de Antonio Candido, autor de “Os parceiros do Rio Bonito (1964)” e Custódia Selma Sena, autora da Tese *Os dois Brasis: um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil* (2000) ilustram exatamente essa visão prática (no literário) e essa visão teórica (acadêmico-ensaística).

Criada pelo poeta, escritor e crítico literário Augusto da Silva Junior, a geopoesia parte do conúbio entre *geo*, ligada à “Gaia, a Terra” e o termo poesia, ligado à “escrita que reconfigura significados opacos em deslocamento reveladores” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 234). O conceito de geopoesia foi concebido para abarcar a Literatura de campo, os deslocamentos dos pensadores letrados entre pensadores não letrados e a coleta dessas narrativas estilizadas em livros. As obras que não estão inseridas no cânone literário brasileiro – produzida nas regiões centro-oeste e norte do Brasil. Nesse sentido, Silva Junior (2015, p. 233) afirma que ela:

reinventa a cultura e a literatura numa região sem-mar que em presença demigra. Uma região, formada por sertão e cerrado, uma área específica enreda-se pelos Estados de Minas Gerais, Bahia, Goiás e Tocantins (um Brasil Central, brasis sem-mar). Percorrendo rizomas culturais e raízes poéticas desta localidade inventada é possível delinear processos inovadores.

Também denominada de niemar, essa região sem-mar – nosso Cerrado, foi inventada e delineada por processos inovadores, para ser percorrida em seus rizomas poéticos. A ideia é basicamente ressaltar a produção poética e intelectual a partir de centro do Brasil – não hegemônico e pouco conhecido até mesmo pelos pensadores do Centro-Oeste. Os processos que configuram a geopoesia estão amparados na *performance*, na oralidade, na vocalidade e

na cultura popular. Por esse motivo, também foi chamada – por aqueles que tentam desvalorizar esse tipo de manifestação e que insistem na perpetuação de um pensamento importador de ideias - de “Literatura de Pobre, de portadora de temas menores, de coisa fácil e outros epítetos preconceituosos e mal fundamentados” (SILVA JUNIOR, 2014, p. 8).

Neste cenário, fez-se necessário que a crítica literária brasileira se renovasse com o objetivo de engendrar uma nova concepção do que se entende por ‘literário’, de modo a abarcar essas manifestações populares. Assim, compreendemos junto com Silva Junior (2014, p. 8) a geopoesia como essa resposta, como “um paradoxo para a releitura do cânone e de novas percepções da literatura em vários momentos e diferentes modos de expressão.” De maneira que a literatura brasileira se apresenta em uma contínua formação a literatura de campo em sua realização em geopoesia objetiva fomentar “os modos de representação das culturas populares e popularizadas, bem como os modos menos canonizados da expressão cultural.” (SILVA JUNIOR, 2014, p. 9). Ou seja, reconhecer que tanto as manifestações escritas quanto as orais, independentemente da região em que foram produzidas, se em comunidades urbanas ou rurais, se por sujeitos ágrafos, semi-ágrafos ou letrados, tenham a mesma importância.

Nesse contexto plural, valoriza-se tanto o que é produzido por autores de obras escritas e publicadas, quanto de *portadores individuais da tradição* (BURKE, 2010), com obras anônimas e performáticas, incluindo os contadores de histórias de Mimoso.

Desse modo, aliados à leitura de Silva Junior (2014, p. 9), concluímos que a geopoesia se mostra como uma abordagem que amplia e estimula o respeito pelos povos tradicionais e pela presença do tradicional como um vasto campo de ação. Ao conceber o literário como aspecto irrefutável da cultura popular, da oralidade e da *performance* cultural e artística, a geopoesia reconhece a figura do escritor e daquele que foi ouvido por ele. Ambos ganham prestígio, até então negado a este último, entendendo, por sua vez, as camadas de autoria.

Interessa-nos, como exemplo, a análise da obra do poeta goiano José Godoy Garcia (1999), feita por Silva Junior e Marques. Os estudiosos da geopoesia reconhecem que o autor expressa “o inefável e a fluência do comportamento humano matéria de sua poesia e transforma os fatos cotidianos, a natureza – que é sempre humanizada – e os corpos inseridos neste universo e ligado a ele” (2015, p. 233-234).

Ao abordar essa temática de forma poética, Godoy Garcia faz a interlocução entre Geografia e Literatura. Nesse contexto da geopoesia, afirmamos que o poeta centroestino

Godoy Garcia e os contadores de histórias de Mimoso comungam em suas “geo-graphias” palavras e espaços, construindo assim, uma “poesia do mundo”. Poesia esta que “move objetos e símbolos que se renovam e que se despertam” (SILVA JUNIOR; MARQUES, 2015, p. 234).

Na geografia utiliza-se o conceito de geopoética. Esse conceito foi criado em 1990 por White e considera que o ser humano e as “coisas do mundo” compõem um único universo integrado e significativo. Proporcionando criatividade e significados, uma vez que “toda criação da mente é, fundamentalmente, poética” (WHITE, 1998).

Nessa mesma perspectiva, Almeida (1998, p. 34) afirma que por meio da geopoética é possível enxegar o mundo com mais sensibilidade, buscando no poético, definido como igual o que se produz, que se cria, enquanto paisagem e identidade.

Kozel (2012, p. 66) corrobora desse pensamento quando assegura que pensar “o mundo pela geopoética propõe o resgate da sua inteireza por meio de linguagens, expressas de formas diferenciadas e sensíveis como as artes visuais, a música, odores, expressão oral e escrita em combinação e sintonia.”

Essas autoras garantem que a geopoética sintetiza as forças do corpo e do espírito com o intuito de compreender o mundo, tendo como base a cultura. Logo, tanto a geopética quanto a geopoesia colaboram para o entendimento das identidades territoriais Kalunga.

Adensando a discussão sobre a geopoesia, a noção de geopoética, surge como aporte comparativista. Se a geopoesia tem suas raízes na etnografia e no literário, e apareceu, assim consolidada, pela primeira vez em 2015, em artigo científico no qual Silva Junior e Marques abordam a poesia *centroestina* e suas ramificações na cultura popular. O que aproxima as teorias é o protagonismo do espaço e as construções socioculturais responsáveis por sua caracterização, bem como suas formas de representação identificadas tanto no popular como na Literatura publicada em livro.

Nesse sentido, o aparato que a geopoética nos fornece é de grande valia, sobretudo com os estudos de Almeida e Kozel. É partindo da compreensão desses fatores que estabelecemos os vínculos com a geografia cultural – um divisor de águas para a geopoesia. Pois, nas palavras de Almeida (2010), há literaturas geográficas que são resultantes do trabalho de geógrafos, como a obra de Eric Dardel - *L’homme et la Terre* (1952), e outras literaturas que apenas interessam a esse campo do saber. Tratam-se de produções criativas “nas quais o geográfico aflora de modo indireto, como parte de uma ficção, do imaginário, de

uma sensibilidade do autor para ler a paisagem, o lugar e o mundo” (ALMEIDA, 2010, p. 141).

Nesse cenário geográfico, a linguagem literária ganha outras roupagens, outros significados. Ela apresenta a particularidade de comunicar aspectos da realidade ou fatos e tempos da experiência humana, e atua constantemente nas fronteiras das versões narrativas que são mundo e fazem parte do mundo, como diz Antonio Candido em *O discurso e a cidade* (2010).

Sendo assim, torna-se necessário diferenciar a Geografia literária e a Geografia da Literatura. Acerca disso, vejamos a concepção de Almeida que se baseia em Brosseau (2002):

a geografia da literatura se interessa pelo contexto da produção da obra, melhor dizendo, o que se encontra *hors-texte*, tanto a montante (condições de produção da escrita) como o jusante (divulgação, repercussão no meio acadêmico e do mercado, comercialização, prêmios). Já a geografia literária tenta, preferencialmente, fornecer uma interpretação do texto literário, baseando-se em categorias, conceitos e análises geográficas, nos quais até o aspecto social é incorporado (ALMEIDA, 2010, p. 142).

Nessa conjuntura, o que interessa aos geógrafos que fazem a geografia literária é justamente a representação da realidade geográfica por meio da exteriorização de imaginários de lugares ou de outras maneiras poéticas de habitar o espaço (ALMEIDA, 2010, p. 141).

É esse enfoque da geografia que nos interessa, pois a geografia literária, assim como a geopoesia, valorizam o cotidiano e o imaginário das camadas populares, que até então esteve à margem da Literatura oficial ou foi sempre estilizada na pena de romancistas que colheram na voz popular suas formas de escrever e estilizar. Desta forma, promove-se a democratização dos saberes, ampliando a relevância de manifestações artísticas e culturais até então silenciadas e transformadas pela Literatura de campo – pelos pesquisadores que se deslocam e que depois transformam a observação, a audição, a experiência corporal em escrita.

Em nosso próximo tópico, discutiremos as identidades territoriais em Mimoso pautadas nas reflexões expostas sobre geografia cultural/literária, geopoética, Literatura popular/geopoesia e suas possíveis interlocuções. A proposição de que “a imagem poética diminui o espaço que separa o homem do mundo, pois a palavra articulada compõe-se de matéria verbal e de matéria significada” (SILVA JUNIOR; MEDEIROS, 2014b, p. 66) norteará nossas reflexões a partir da próxima seção.

3.3 Conceitos norteadores: cultura, território, territorialidades e identidades territoriais

Para continuar a discussão da temática, primeiramente, abordaremos algumas reflexões do que é entendido como cultura, termo de grande relevância em nossa Tese. Em sua acepção mais geral, esse termo é tratado por Michel de Certeau (2008) como uma prática social que tem significado para os sujeitos. Para esse autor, a cultura não está baseada apenas em receber algo, mas em fazer aquilo que recebeu/aprendeu de/com outros, para viver e pensar. Dado isso, a cultura requer uma atividade, uma ação, “uma troca” estabelecida em um grupo social.

Para ampliarmos nossas referências, Claval (1999b) aparece como importante estudioso, pois também parte da perspectiva relacional para a análise da cultura. Para ele, o indivíduo constrói suas representações, saberes e fazeres nas disposições espaciais da proximidade e no conjunto das redes de contatos em seu cotidiano. Ela é “a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte” (CLAVAl, 2001, p. 63). É uma construção que possibilita a mediação entre os homens e a natureza (2007). Pensamento que corrobora com a visão acima, colocada por Michel de Certeau, em que a cultura precisa de uma troca, de relações estabelecidas, seja entre os sujeitos ou destes com a natureza.

Para Almeida e Rocha (2005), há o entendimento de que a geografia reconhece o conceito de cultura enquanto tudo aquilo que se constitui por meio do mundo cotidiano vivido. Para elas, esse processo, em diálogo com o cotidiano vivido, torna-se o resultado da capacidade que os seres humanos têm de se comunicar entre si por meio de símbolos:

[...] representações de suas crenças, superstições, usos, costumes, língua, religião, que faz com que as pessoas de determinado grupo entabulem conversas, criem modos de vida, construam suas casas, seus jardins, suas estradas, suas lavouras, suas cidades, suas indústrias, seu cotidiano. A cultura é o resultado natural da interação entre o homem e a natureza e do homem com seus semelhantes, podendo ser compreendida como um processo de produção da própria existência humana. A cultura é o resultado de seu mundo de acordo como o vivem, o percebem e o concebem (ALMEIDA; ROCHA, 2005, p. 52).

Depreendemos que a cultura acontece num dado território e a definição das identidades dos sujeitos, se dá pelas diferenças que ela apresenta. Sendo assim, é possível e

conveniente adotarmos uma abordagem pluralista de cultura, como proposto por De Certeau (2008). Visto que esta pode abarcar todas as manifestações sociais, que liberta e acolhe a ‘multidão anônima.’ Temos então, a cultura popular permeando a Geografia e a Literatura que, em diálogo, transformam-se em uma forma de resistência.

De acordo com Canclini, “o caráter *construído* do popular é ainda mais claro quando recorremos às estratégias conceituais com que foi sendo formado e a suas relações com as diversas etapas na instauração da hegemonia” (2013, p. 207, grifos do autor). Logo, para situar as argumentações, convém analisar o próprio aspecto “popular” de uma cultura, que é uma demonstração da resistência de que trataremos nesse sentido. Para esse autor “o popular não se define por uma essência *a priori*, mas pelas estratégias instáveis, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições” (CANCLINI, 2013, p. 23, grifos do autor).

Sendo assim, torna-se importante o acordo que “a cultura é apresentada como um conjunto de atitudes e costumes que dão ao grupo social a sua unidade. Essa concepção tem um papel importante na construção das identidades coletivas” (CLAVAL, 2013, p. 95). Para as comunidades tradicionais, confia-se então, que o elemento sociocultural é uma de suas formas de resistência. O que pode ser observado com algumas indagações sobre a relação de valor de uso e de troca que os seus integrantes têm com a terra.

No caso da população quilombola em Mimoso identificamos o modo como ela organiza suas áreas, praticam diferentes cultivos agrícolas e se relacionam com a terra. Vimos também a maneira como os Kalunga exercem a criação dos animais. Na maioria das vezes, eles deixam de utilizar os equipamentos modernos, para ter presente o costume de usar ferramentas de trabalho tradicionais.

Da mesma forma, tornou-se oportuno apreender sobre a função simbólica das rezas, da presença de elementos da religiosidade e artefatos sagrados nas moradias dessa população. E ainda questionar qual o vínculo que suas festas religiosas populares e suas narrativas orais tem com a agricultura e com as datas e momentos em que são praticadas.

Tal investigação é de grande relevância à medida que um dos nossos objetivos com esta pesquisa é compreender a dinâmica das folias de Santos Reis e de Santo Antônio no território Kalunga Mimoso, porque elas colaboram para a formatação das identidades territoriais Kalunga. Nós buscamos entender ainda, como ocorre a apropriação do espaço por

essas práticas, principalmente em relação ao cruzamento da geopoesia com as instâncias da geografia cultural, que englobam elementos do ritual, da memória e das identidades.

Cabe referendar o que faz com que geralmente o labor cotidiano deixe em alguns momentos de ser realizado na lavoura e seja executado numa folia, tornando-se uma espécie de atividade de lazer de sua organização coletiva. Ou, conforme verificou Brandão (2009), que o trabalho em uma plantação pode ser inclusive o motivador de uma festa, de uma prática de mutirão, traição ou ‘treição’. Momentos que tem ainda o sentido, a importância da coletividade e de consciência da realidade de um vizinho ou amigo, por exemplo.

Candido (2010, p. 85) considera esses momentos como elemento “de definição da sociabilidade vicinal”, pois são atividades que transcendem o âmbito familiar e encontram na comunidade a sua unidade básica de manifestação social.

Observamos igualmente a própria organização do lar quilombola e sua estrutura física. A realização de ritos, rituais e suas especificidades. Instrumentos musicais e danças tradicionais, tão vividas em um mundo rural que ainda persiste com a mediação do cotidiano, das tradições e das memórias que lhes são peculiares.

Essas são apenas algumas das diversas formas e possibilidades de perceber como a cultura popular (acrescentamos aqui, por meio da geografia e da geopoesia) integra a resistência, de acordo com Chauí (1986) e Canclini (2013). São formas de resistência, abordadas pelos autores, que podem ser atribuídas ao contexto das comunidades tradicionais ao observamos suas práticas e experiências cotidianas.

Conforme Giddens, as experiências “dizem respeito a algumas questões bastante fundamentais ligadas ao eu e à identidade, mas também envolvem uma multiplicidade de mudanças e adaptações na vida cotidiana” (2012, p. 95). Para complementar esse pensamento, apontamos Heller (2016), que faz a seguinte consideração:

A vida cotidiana é a vida de todo homem. Todos a vivem sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais insubstancial que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente (HELLER, 2016 p. 35, grifos da autora).

Mais amplamente, a vida cotidiana dos sujeitos do campo é permeada por relações contraditórias vivenciadas na condição de uma sociedade capitalista e que, por essa via, é

moderna. À vista disso, suas formas de trabalho são resultantes de afirmações que ainda se relacionam com as formas tradicionais de cultivar e viver no espaço agrário. Frequentemente esses sujeitos são submetidos a expropriações de seus territórios, retornando por vezes à condição de lutar por novas terras.

No entanto, é preciso não se ater à determinação de que a vida no campo é apenas uma vida de labuta, pois em um dado território não se vive somente a dimensão da cotidianidade, relacionada à ocupação laboral, como principal aspecto de um modo de vida específico. Morar no campo também une, de certo modo, a ação de “desligar-se” dessa dimensão contraditória e vivenciar sua cultura, que também expressa elementos do cotidiano, a exemplo das festas e práticas coletivas de trabalhos estudados por Brandão (2009).

Ainda nessa perspectiva, citamos Woortman (1990), que analisou em uma de suas obras as relações morais e culturais, características do homem do campo com a terra. Nesse caso a terra é compreendida em seus sentidos material e imaterial. Sua concepção abarca desde a necessidade para a reprodução material da vida, até as questões simbólicas, em que a memória é muito relevante.

Na memória Kalunga e nos hábitos cotidianos cruzam esse habitar o campo, a exploração escravista e colonial – geradora da transformação e atual sistema capitalista – e a luta por liberdade e reconhecimento étnico, extensivo à apropriação e direito à terra.

O “cotidiano” o qual Brandão (2009) e Heller (2016) especificam estabelece relação com o que Giddens (2012, p. 98) chamou de “tradição”, mantida pela memória. Sobre esses aspectos, Barbosa e Silva (2012) elucidam que a força das classes dominantes é inquestionável. No entanto,

os trabalhadores organizados provaram, historicamente, que detém forças congruentes às da elite. Elaborar suas memórias como resistência é fundamental para a subtração de parte considerável dos engessamentos e inoperatividades em que vivem, cotidianamente, os trabalhadores (BARBOSA; SILVA, 2012, p. 143).

Entende-se que a memória é sempre produzida e dá continuidade, dá sentido à nossa experiência. Para o quilombola, é no espaço agrário que está suas experiências, suas vivências, sua história. É nesse território que a vida se reproduz e ultrapassa as práticas cotidianas, como “continuidade mecânica”. E o sujeito quilombola chega a tecer o cotidiano

na própria cultura – tradição, pois precisa do tempo da “memória como resistência”, que também necessita de contatos e de diálogos com o outro.

Associada a essas questões, a memória surge como elemento importante para reforçar o sentimento de pertencimento ao território. Como fatos que rememoram questões relativas à produção do espaço: narrativas sobre as origens quilombolas, o trabalho rural, os elementos do bioma Cerrado e as dinâmicas de sociabilidade e solidariedade entre os moradores.

Nesse contexto, a memória é um elemento muito importante, pois é permeada por transmissões de valores sociais, costumes e tradições. Ela torna possível ao indivíduo praticar reflexões sobre sua relação com o outro, podendo transformar-se em “cultura que se estabelece, com frequência por sua mediação com a memória” (BARBOSA; SILVA, 2012). Dessa maneira ambas se relacionam como uma composição.

Muitos estudiosos, a exemplo da pesquisadora Ecléa Bosi, têm tentado decifrar a memória. Ela afirma que “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança. A sua forma pura seria a imagem presente nos sonhos e nos devaneios” (BOSI, 1994, p. 52). Contar histórias torna-se parte intrínseca da essência do homem, que, ao recordar, se faz memória. Para essa autora, o trabalho da memória é como um re-pensar do passado com as ideias que se tem no presente. Essa afirmação pode ser constatada na tradição de contar histórias em Mimoso, que permanece viva, e na seguinte citação:

[...] lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição no conjunto de representações que povoam a nossa consciência (BOSI, 1994, p. 55).

A partir disso, essa ação de lembrar parte do reconhecimento e da conservação do passado, constituindo um discurso da memória, que, por sua vez, pressupõe uma ação de reconstruir o presente, por meio de narrativas. Nesse processo de entender como as expressões culturais se constituem na comunidade Mimoso, abordaremos: o território, territorialidades e identidades territoriais. Para estes, empregamos conceito e categoria, mantendo o termo usado pelos autores e autoras analisados.

O território tem sido muito discutido ao longo das últimas décadas. De acordo com Silva (2016, p. 42), muitos sentidos e significados lhe são conferidos. Isso por conta da

variedade de estudos e pesquisas em torno do mesmo, tanto como categoria de análise, quanto como conceito. Daí surge essa “pluralidade de concepções acerca do que é território.”

Ele é apreendido primeiramente na geografia, pelo alemão Friederich Ratzel, contemporâneo de Euclides da Cunha, nas obras *Antropogeografia* (1882) e *Geografia Política* (1897). Ratzel relaciona esta categoria ao conceito de solo, e desta maneira “coisificando-o”. Este autor, na concepção de Souza (2013, p. 93), defendia que “exclusivamente ‘o solo dá coerência material a um Estado’, sendo o solo ‘tanto o fundamento coerente do Estado quanto o único testemunho palpável e indestrutível de sua unidade.’”

Igualmente, o termo era compreendido como expressão legal e moral do Estado, refletido na conjunção do solo e do povo, e estabelecido nas relações de poder. Por volta da década de 1970, surgiram as novas concepções de território na geografia principalmente devido às transformações sociais que aconteceram no mundo e que mudaram a dinâmica socioespacial. Cavalcanti (2011, p. 198) certifica que a partir de então, a categoria território passa a ser compreendida “em sua multidimensionalidade (ou seja, nas suas dimensões política, econômica, cultural, funcional, simbólica), expressando os fluxos e redes materiais e imateriais das relações sociais.”

Representando essa nova fase, tem-se Raffestin (1993), com a obra *Por uma Geografia do Poder* (1993). De acordo com ele, o território é produzido a partir do espaço e das relações de poder que o envolve. Esse autor considera que falar dessa categoria “é fazer uma referência implícita a noção de limite que, mesmo não sendo traçado [...] exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço” (1993, p. 153). Do Estado ao indivíduo encontram-se atores que produzem com relações, o território.

Haesbaert (2010) analisa o território de maneira que os aspectos imateriais são valorizados. Para este autor, essa categoria pode ser interpretada também pelo viés cultural, quando ela é estudada em uma perspectiva subjetiva, realizada pela apropriação de um grupo social em relação ao espaço vivido, suas práticas sociais e culturais.

Cavalcanti explica que esse conceito em uma abordagem humanista refere-se aos seus “dispositivos simbólicos do poder que regem as relações sociais e configuram os territórios”; e na abordagem histórico crítica como “produto social, numa complexa combinação das horizontalidades e verticalidades, das práticas objetivas e subjetivas” (CAVALCANTI, 2011, p. 419).

Diante do exposto averiguamos que Ratzel, Souza e Raffestin comungam da ideia de que o território é produzido do espaço e das relações de poder que o envolve. Haesbaert e Cavalcanti o interpretam numa visão mais subjetiva, que abarca a relação com o espaço vivido, as práticas sociais, culturais e simbólicas. E é desse ponto de vista, da geografia cultural, que nossa Tese se consolida.

Concordamos com Almeida e Rocha (2005, p. 12) quando afirmam que o território não é categoria enquanto elemento de apropriação. Distinguindo-se do território entendido por Ratzel como área delimitada. É então compreendido como “o lugar do vivido a partir do percebido e do concebido, ou seja, do mundo-vivido”. As autoras, quando põem em confronto as ideias de cultura, mundo-vivido e território, chegam a uma ideia de conjunto, pois um não existe sem o outro. Só assim a cultura de um povo pode ser definida.

Saquet (2013, p. 118) corrobora com esse pensamento ao atestar que território é “lugar de relações sociais; de conexões e redes; de vida, para além da produção econômica, como natureza [...] identidade e patrimônio cultural; como produção socioespacial e condição para o habitar, viver e produzir.”

Tendo em vista as características de produção do território, que transcendem os sentidos políticos e administrativos, as dimensões simbólicas e culturais são perspectivas para se pensar a valorização e apropriação do espaço por um grupo social. Por conseguinte, compreende-se essa categoria por esses vieses.

A territorialidade deriva do conceito de território. Na concepção de Raffestin (1993), ela é formada pelas relações sociais que se estabelecem no interior dos locais, e se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais. Para esse autor (1993), à medida que se apropria de um espaço de maneira concreta ou abstrata, o ator o territorializa.

Em conformidade com essa ideia, entendemos que a territorialidade não provém do simples fato de viver num lugar. Isso porque a carga simbólica vinda de determinada localidade desempenha função importante na formação de memórias e de representações sociais. De acordo com Almeida (2008, p. 319), “a territorialidade considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território”.

Isto posto, concordamos com o posicionamento desta autora e inferimos a partir de Gómez (2001) que a relação de pertencimento não diz respeito exclusivamente a vínculos de propriedade, como também aqueles laços subjetivos de identidade e afeto tecidos entre o

sujeito e seu território. Assim, a comunidade, para a construção de suas territorialidades, valoriza sua ancestralidade - por meio de símbolos e representações -, suas práticas socioespaciais estabelecidas em seu território.

Então, por meio das discussões desses conceitos ora apresentados, demonstramos como são constituídas as identidades territoriais em Mimoso. Haja vista que elas se formam a partir de elementos simbólicos que se manifestam por relações de afetividade e de pertencimento.

A identidade é um conceito amplo que tem sido abordado pelos estudos da geografia cultural, como o de Claval (2007). Por sua vez, Berdoulay e Entrikin (2012) abordam o assunto e ressaltam os laços entre o sujeito e o seu mundo. Asseguram que o fenômeno da identidade espacial ou territorial pode ser composta de vários elementos sociais. Pode ainda variar entre identidade *relativamente fraca*, ou a um *sentimento intenso de pertencimento*, que estabelece um vínculo entre o espaço e o grupo. Por conseguinte, os autores afirmam,

o desejo de pertencimento do indivíduo ao grupo e do grupo ao meio pode ser compreendido como um processo essencialmente subjetivo, que está ligado à questão da identidade; quem sou eu? Essa subjetividade não chega, entretanto, a retirar de uma problemática social a questão da identidade, no sentido de que sua resposta implica o sentimento de pertencer a uma comunidade de memória. Smith define a identidade cultural coletiva como “esses sentimentos e valores” ligados a um sentido da continuidade, da memória e da comunidade de destino, no seio de um grupo que compartilhou experiências comuns e possui características culturais comuns (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2012, p. 107).

Assim, a formação dessas individualidades, e mesmo das coletividades que as configuram, sempre é um processo contínuo e sofre influências, seja do meio social, cultural, da historicidade, ou até de questões espaciais e de tempo. Há uma apropriação simbólico-afetiva nesse processo. Na perspectiva de Cruz (2007, p. 16, grifos do autor), “os vínculos de pertencimento e de identificação que caracterizam a identidade, são constituídos pelas *tradições* (*raízes*, heranças, passado, memórias etc.) e pelas *traduções* (estratégias para o futuro, *rotas*, *rumos*, projetos, etc.)”.

De acordo com Haesbaert (1999, p. 180), a identidade territorial “recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência condense a memória do grupo”. Logo, os Kalunga comungam dos mesmos hábitos, valores e costumes, historicamente construídos, e que somam-se aos aspectos que caracterizam o território simbólico e concreto, apropriado e produzido por eles.

Nesse mesmo sentido, Giddens afirma que a tradição colabora para o processo de formação da identidade individual ou coletiva. Ela garante a manutenção e conexão entre identidades pessoal e sociais, primando pela segurança ontológica, ou seja, pela ordem e continuidade a respeito das experiências do indivíduo. Nas palavras do autor:

[...] a tradição é um meio de identidade. Seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação constante e reinteração observado anteriormente. A identidade é a criação da constância através do tempo, da verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica (GIDDENS, 2012, p. 125).

Tendo em vista que a memória coletiva e as tradições, presentes nas narrativas e nas folias, colaboram para a formatação das identidades territoriais Kalunga, a escolha da temática configura motivos e formas que os narradores da geopoética foram constituindo suas narrativas.

Assim, os Kalunga de Mimoso “criam o sentimento de pertencimento à terra em que vivem, [...] aprendem e ensinam sobre o trabalho, sobre o cuidado com as plantas e os animais, cultivam seus sonhos, sua cultura e delineiam suas territorialidades” (MESQUITA, 2019, p. 142). Os relatos deslindam melhor esse percurso identitário em diálogo com as subjetividades:

Gosto daqui demais da conta! Aqui a gente é mais livre! Faz o que quer. Na cidade fica parada. Lá é bom pra quem tem estudo. O dia que não vou na roça estou doente. (Clementina Dias, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

Acho a vida no campo agradável, com mais liberdade. (Carlos Reis da Silva Francisco, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

Aqui é muito bom, tranquilo, sossegado! (Valmir Pereira da Silva, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

A vida aqui é a melhor que tem! A gente dorme de porta aberta, sem preocupação. Toma banho no rio com a patroa né... rsrs (Silvio Fernandes dos Santos, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

Gosto de ficar junto da natureza, ficar sossegado, sem preocupação! Aqui não tem violência! (André dos Santos Rosa, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

Gosto muito de morar aqui! Só mudaria daqui se entrasse em enfermidade e não pudesse continuar a viver aqui, mas quero ser enterrado aqui. Não gosto da cidade! (Emílio dos Santos Rosa, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, 2018).

Pelos depoimentos dos sujeitos Kalunga é notável os vínculos de pertencimento construídos entre eles e o território que habitam. Isso principalmente pela tranquilidade, pelo sossego, pela segurança, pelo contato com a natureza, pela liberdade e agradabilidade que a vida no campo proporciona.

Ainda sobre as referências que promovem construção das identidades territoriais, Cruz (2007, p. 25-26) alerta para os elementos fundamentais para que isso ocorra: “o espaço de referência identitária; e a consciência de pertença e do auto reconhecimento”. Isso porque, de acordo com esse autor, ao relacionar os aspectos simbólicos e culturais de um território às dinâmicas socioespaciais, permite a construção da identidade vinculada a ele.

Consoante a essas afirmações, temos dois relatos sobre duas das crenças Kalunga, que se tornaram aspectos simbólicos e identitários. Ambas relacionam-se à origem do nome da comunidade. Uma atrelada a um córrego e a outra, a uma planta medicinal, típica da região:

Aqui é o seguinte, esse rio por exemplo, a mão corta dum tipo e o outro de outro. Então deu esse nome de Kalunga quando eu cheguei por aqui, ele não é Kalunga, então, tem um corgo⁵⁹ lá em cima no Riachão, que chama Kalunga. Aí, como lá chama Kalunga, ajeitou essa área, é uma área do Kalunga. E por Kalunga ficou. Assim que eu vejo eles contando. Tem o corgo, pra cá de Procopa⁶⁰, tem o corgo por nome Kalunga. Aí dividiu, diz assim, vai ser Kalunga, então ficou geral, aí então é Kalunga tudo, mas Kalunga é o corgo lá. Nascido lá, e encavado no Paranã (SOARES, R. F., relato oral, Kalunga do Mimoso –TO, fevereiro de 2017).

O mesmo sujeito também nos narra sobre a planta Kalunga:

Então eu vou começar por aqui, então essa folha é um remédio antigo que o povo conhece ele, pá fazer o remédio. Pode o Kalunga, colocar ele numa água, por num copo, numa vasilha no sereno, no outro dia, pode dissolver mais, que ele tá amargando demais. E tomar, pra qualquer, assim, um negócio no estômago, ele é bom pra amargura. Num faz mal, né?! E pode também pegar a raiz dele e botar numa água morna e tomar banho pé e cabeça, que é muito bão isso aí (SOARES, R. F., relato oral, Kalunga do Mimoso – TO janeiro de 2017).

⁵⁹ É importante ressaltar que mantivemos as falas originais em todas as narrativas que compõem o *corpus* dessa Tese.

⁶⁰ Matriarca da Comunidade Quilombola Kalunga de Monte Alegre - Sítio Histórico do Kalunga de Goiás.

Na primeira narração tem-se a afirmação de que o nome surgiu devido a um córrego que tem na comunidade, no município de Monte Alegre. Na segunda, o nome está associado a uma planta (Figura 20) que tem benefícios medicinais. “Seu Regino”, como é conhecido na comunidade, ensina duas maneiras de preparar um remédio, que serve para dores no estômago, “merma” (diarréia), diabetes e febre. Para esta última é recomendado o banho com a mistura da raiz com água morna.

Figura 20 - Planta medicinal relacionada à origem do nome Kalunga, Mimoso - TO.



Autoria: ALVES, 2017.

Tanto a relação do rio e da planta, com o nome da comunidade, quanto o uso dessa planta, para fins medicinais, evidenciam e confirmam a existência de identidades vinculadas ao território.

Desta maneira, elas estão ligadas à memória social do grupo e sua construção histórica de relação de pertencimento com um dado território. O seu auto reconhecimento, em todo o processo de construção de suas singularidades, pelos sujeitos, permite a compreensão do fenômeno das identidades territoriais (LA BLACHE, 1985). O território, portanto, é resultado também de um processo da relação que se instaura entre os sujeitos e o espaço do qual se apropria ou produz um mecanismo para reprodução da vida, do trabalho e sua cultura.

Assim, a identidade e o território estão imbricados, pois a dimensão espacial os envolve; e a identidade necessita de elementos como a cultura, o espaço, o tempo, a crença, sem os quais não poderia ter uma definição. Conforme Claval (1999a, p. 16): “O sentimento identitário permite que se sinta plenamente membro de um grupo, dotá-lo de uma base espacial ancorada na realidade.”

Sendo assim, as identidades territoriais são construídas de modo relacional e histórico, já que estão associadas com o imaginário social dos sujeitos, que se apropriam simbolicamente e materialmente de um determinado espaço (HAESBAERT, 1999; CRUZ, 2007). A apreensão e a ressignificação dos conhecimentos se dá por meio das vivências e das relações simbólicas e materiais estabelecidas com o território. Então, o trabalho nas *roças*, o cultivo dos quintais, o cuidado com os animais, com a casa, as manifestações religiosas e os hábitos culturais, os fazeres e saberes, constituem as identidades territoriais dos quilombolas em Mimoso.

CAPÍTULO 4 - GEOPOESIA KALUNGA: O DESVELAR DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E TERRITORIAIS EM MIMOSO

A geopoesia nasce do encontro de topografias. Tropos e grafias que podem ser reconhecidas em vozes e corpos, mapas e viagens. Sua fonte brota, também, das palavras colhidas entre magmas e niemares – paragens sem mar. Escrituras de um mundo próprio, narradas em outro linguajar. Vocalidades que se desdobram literalmente no símbolo do infinito, num ponto imaginário que liga Goiás, Tocantins, Minas Gerais e Bahia. Nesse encontro de terras e linhas, reside o marco zero do Cerrado (SILVA JUNIOR, 2018, p. 55).

No capítulo anterior abordamos a concepção de geopoesia. Nesse, dedicamos à geopoesia Kalunga e à importância dela para a comunidade quilombola do Mimoso. As discussões ligadas à geopoesia abarcam temáticas como a vocalidade e suas múltiplas linguagens, essenciais à sociabilidade na comunidade. Evidenciamos o contar, o cantar, e o dançar – que envolvem a *performance*, o imaginário e as vivências na comunidade como elementos fulcrais para estabelecer relações entre a Geografia e a geopoesia. Por fim, como as folias e as narrativas, os temas que tratam de manifestações culturais contribuem para a configuração das identidades territoriais da comunidade.

4.1 Oralidade, festas e *performances* culturais

Em todo o mundo, entre todas as inúmeras culturas do passado e de agora, sempre a vida das pessoas e das comunidades esteve e está dividida entre trabalho e convivência, entre dever e prazer, entre rotina e festa. A festa. (BRANDÃO, 2015, p. 4)

Entende-se como geopoesia, em sua relação com as *performances culturais* e a Geografia, as produções relacionadas à oralidade, corporalidade, coletividade, vocalidade e, também, a relação que os sujeitos estabelecem com o território em que vivem constituindo suas identidades territoriais. – como demonstramos nos capítulos anteriores. Na geopoesia a memória, o processo identitário e o ritual têm papéis fundamentais.

E é nesse contexto que reconhecemos os corpos negros que constroem a cultura em Mimoso. Manifestam-se metaforicamente, seja por meio do contar, do cantar e do dançar, de modo que produzem conhecimento e paisagens dos acontecimentos, se apropriando do mundo de maneira diferenciada. Esse estado de presença pode ser reconhecido, justamente, nas

narrativas, nas festas populares, e em tudo aquilo que elas revelam, recordam e recriam geopoeticamente.

Para adentrar os espaços ocupados por esses corpos negros, faz-se necessário abrir mão, afastar-se dos olhares e julgamentos colonizadores, que até então imperam nas discussões e reflexões acadêmicas. E se aproximar o mais perto possível dos saberes tradicionais desses corpos pretos que ajudaram e ajudam a construir nosso país. Uma vez que, “reconhecer a contribuição dos negros e negras é uma forma de valorização da cultura e história de resistência de todos os povos. Por isso, fortalecer os meios para que os quilombos possam contar sua própria história é tomar para si ou como seu” (PENHA; SILVA; MACHADO, 2020, p. 11). Somente depois disso, de descolonizar o saber, estaremos aptos a analisar e compreender as experiências e os registros produzidos pelas manifestações culturais desses espaços.

Agregue-se à esse pensamento as ideias de Martins (2003, p. 65) sobre o termo “oralitura”: “numa performance da oralidade, por exemplo, o gesto não é apenas uma representação mimética e instaura a própria performance, ou ainda, o gesto não é simplesmente narrativo ou descritivo mas performativo.” Martins (2001, p. 84) salienta que o termo “oralitura” nos remete não apenas

ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em *performance cultural* indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade.

Seguindo pelo mesmo viés, Zumthor (2010) estabelece essas relações ao concordar que o universo da oralidade e corporalidade trata-se de um sistema complexo, lugar de saber, no qual os sujeitos daí surgidos são tecidos de memórias e recordações nas quais tudo significa e é significado: “não se reduz a ação da voz, mas expansão do corpo, embora não o esgote”. Ela origina de “tudo o que, em nós, se endereça ao outro: seja um gesto mudo, um olhar” (ZUMTHOR, 2010, p. 203).

Isto posto, Costa e Pereira (2017, p. 45), também tratam desses fenômenos associados aos “efeitos da presença, do ambiente e do corpo em ação numa concepção singular de performance.” No entendimento desses autores, essas indicações estão alinhadas com a ideia de inscrições e experiências não registradas, como é o caso de grande parte das manifestações

populares brasileiras. Ou seja, daquilo que é voz, movimento, ação, enfim, experiências múltiplas da corporalidade: “fala construída no corpo e pelo corpo” (SETENTA, 2008, p. 143). Desta relação, percebe-se uma ampliação desse conceito para processos de criação, investigação, *performance*, e conseqüentemente de geopoesia.

A respeito desses encontros, Zumthor (2010) faz interessante associação. Na poesia oral, discutida com o enfoque da geopoesia, a voz assume condição de escrita. O ser e a memória integram-se na expressão de um pensamento expandido e não linear em um evento – ou acontecimento – atualizado no presente da ação performativa, onde corpo é som, é silêncio, é f(r)esta. Dessa “f(r)esta”, Costa e Pereira (2017) asseguram ser possível estabelecer uma relação de “elementos estruturais – danças, sonoridades, movimentos, *hábitos*, rituais, o pensamento mítico, imaginação, símbolos e metáforas, articulando com a criação performática”. Vejamos no excerto:

O pensamento sobre o corpo nesta complexidade associa-se, em metáfora, à festa. De alguma maneira, a festa é uma forma de corporeidades, rituais, o pensamento mítico (imaginação, símbolos e metáforas) articulando com a criação performática. O pensamento sobre o corpo nesta complexidade associa-se, em metáfora, à festa. De alguma maneira, a festa é uma forma de produção de conhecimento, uma forma de apropriação diferenciada do mundo, paisagens da multidimensão, do acontecimento, da contemplação, do estado de presença, dos contágios, contatos e, certamente, de conflitos (COSTA; PEREIRA, 2017, p. 45-46).

Nessa perspectiva é que desdobramos as noções vocais e corpóreas com o elemento festivo. Quando a coletividade está numa outra movimentação, seja narrando ou festejando, revelam-se enquanto modos de habitar a terra e de estar no mundo. Sobre isso, Chaveiro (2014, p. 250) explica:

O corpo é a propriedade pela qual o sujeito pode fundar a sua extrema singularidade, registrar na carne a sua história na linha de contato e de intersecção com a história do mundo e dos lugares, mote para experimentar a si mesmo, peça de sentido para colher a propriedade das coisas e para afetá-las com a percepção e com a ação, recurso de entranhamento no tempo e de realização temporal no encontro com o outro, figura de interferência, de gozo – e de descoberta.

No que tange à festa, ela é entendida como acontecimento, como o aqui e agora das ações, no instante e na experiência, com toda sua expressividade e singularidades (COSTA; PEREIRA, 2017). Essa presentificação é também perceptível nas narrativas organizadoras da

vida – do tempo anual que separa um festejo do anterior – e naquelas que emergem do imaginário.

Na definição de Bakhtin (2003, p. 240), “a festa é a categoria primeira e indestrutível da civilização humana”. Ela se caracteriza como sendo um espaço de expressão, imbricando tradição, símbolos e práticas. Esse entendimento, destacado pelo pensador russo, reforça a ideia de que o ritual abarca muitos elementos do corpo coletivo da multidão e do grande tempo da arte popular.

Nesse sentido, o ritual da festa é composto por “condutas formais e prescritivas para ocasiões não compreendidas na rotina tecnológica, e possuindo referência a crenças e seres ou poderes místicos” (TURNER, 1974, p. 19). Isso pode ser confirmado nos rituais das folias em Mimoso, quando os partícipes ‘quebram’ a rotina diária, para devotarem sua fé nos santos homenageados.

O elemento festivo então, passa a ser entendido como um momento de transmissão de práticas tradicionais e históricas, às novas gerações. Ele torna-se a presentificação das questões mais atuais e “da língua viva” e, principalmente a força daqueles que “de tão longe vem vindo” (BRANDÃO, 2009).

Logo, por caminhos diferentes, todos esses teóricos aproximam-se do nosso pensamento da geopoesia. A geopoesia neste espaço é constituída por símbolos e gestualidades e opera como uma teoria da comunhão festiva pela palavra. Símbolos aparentemente invisibilizados, mas que agregam marcas dos antepassados que migraram na condição de escravizados e, posteriormente, *libertos buscando liberdades*. Gestualidades de grandes conjuntos que lidaram com a situação, em uma nova terra e novas formas de alteridade. Apropriação singular dos sujeitos partícipes, que performativamente – no aqui e agora – recriaram uma história que integra o passado, o presente e o futuro, como observado anteriormente na citação de Chaveiro e agora na de Pessoa (2009, p. 44):

A festa popular é o grande e fecundo momento a nos ensinar que a arte de viver e de compreender a vida que nos envolve está na perfeita integração entre o velho e o novo. Sem o novo, paramos no tempo. Mas sem o velho nos apresentamos ao presente e ao futuro de mãos vazias.

A festividade, aparentemente, opõe-se ao cotidiano, mas vincula-se a ele, transfigurado e transfigurando o espaço numa espetacularização. É justamente nesse ponto que aproximamos a territorialidade da geopoesia. Ao romper com a lógica cotidiana, abrindo

assim caminho para a própria arte, a memória dessa cotidianidade amalgama-se profundamente.

Dessa maneira, nos valem das palavras de Di Méo (2012, p. 27 - 28), naquilo que os rituais contribuem efetivamente para as relações sociais dos sujeitos com os seus territórios:

fora dessas incontornáveis finalidades sociais, a festa constitui, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade de primeira ordem para compreender a natureza do laço territorial. Ela permite orientar os signos espaciais pelos quais os grupos sociais se identifiquem aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade. A festa possui, com efeito, a capacidade de produzir os símbolos territoriais cujo uso social se prolonga muito, além de seu desenvolvimento. Essa simbólica festiva qualifica e casa com os lugares, os sítios e as paisagens, os monumentos ou simples edifícios. Ela os associa em um mesmo esquema de significações identitárias. Dessa combinação geográfica de elementos simbólicos emana um sentido coletivo profundo. Ele se encontra em todos os espaços festivos [...] A festa é antes de tudo incluída no sentido restrito de um evento localizado o qual tentamos explicar o papel no jogo das relações da sociedade em seu espaço.

Nesse contexto, a festa ganha *status* de geopoesia e nessa dimensão, territorializa-se. Em conformidade com esse *status*, modos de fazer, pensar, estar e existir no mundo, como terreno do possível, ampliam-se em cada percurso, ritual, pacto. Seu espaço é múltiplo e composto. Nele, as metáforas provindas do imaginário são potências para pensar as suas estruturas e alargar uma visão setorizada. Essa liberdade, pulsão destacada pela teoria bakhtiniana, transforma-se num fluxo contínuo de reconhecimento identitário e de desejo de futuro:

O corpo, que é festa, festeja, narra saberes, torna-se visível na instabilidade entre sagrado e profano, entre luzes e trevas, entre certo e errado e tantas outras dicotomias. Trata-se de um corpo que é fé e divertimento, é vida e é arte, embevece-se de tragédias e comichidades, ou seja, um corpo em exuberante produção de vida (COSTA; PEREIRA, 2017, p. 48-49).

Essa constituição que abarca as experiências históricas revela o modo de ser e estar de um determinado grupo. Determinada comunidade, por meio dos movimentos e das conexões estabelecidas entre os seres constituintes da cultura, convida a pensá-la nessa perspectiva. Tudo isso nos leva ao entendimento de que o corpo é também um lugar de experiência, ele carrega em si as marcas de suas vivências. E a festa é a própria vida, é criação, é invenção, é acontecimento.

No coletivo festivo manifestam-se crenças e modos de pensar das comunidades. No caso das marginalizadas, como as comunidades quilombolas, fazer essa discussão é projetar também, novas narrativas, uma vez que a história foi (era) sempre contada pelo colonizador.

Nessas comunidades percebe-se a geopoesia na dramaturgia corporal. Ela se dá por meio dos *hábitos* e em vários rituais, no seguir das práticas festivas ou no próprio cotidiano, aliado ao festivo, seja pela sua suspensão ou retomada.

A performatividade da geopoesia se dá no tempo e no espaço, por meio da experiência. E conforme destaca Martins (2003, p. 66):

[...] o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem. Nesse sentido, o que o corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico ou tecnológico, etc.

Sendo assim, o corpo negro é visto nessas comunidades, como o próprio acontecimento da experiência que sempre busca maneiras de adaptar-se. Uma vez que os “saberes corporificados são aqueles que foram constituídos historicamente na relação com a experiência social e que compõem nosso repertório, podendo ser imediatamente utilizados na solução de novos problemas” (TAYLOR, 2013, p. 128).

Assim, denominamos esse fenômeno de obra artística e performática atrelada à geopoesia. Uma obra de (em) arte que presentifica a memória dos antepassados, os gestos e práticas rituais, as técnicas e procedimentos materiais que se inscrevem nesse corpo coletivo e festivo da multidão: O desafio é retirar a *narrativa oral* do seu ambiente natural e colocá-la no papel impresso – onde o corpo e a voz estão ausentes (SILVA JUNIOR, 2010, p. 126. Grifos nossos).

Na manifestação de imagens míticas, a trama subjetiva dos gestos performativos revela o jogo cênico dos folguedos públicos (BAKHTIN, 2003, p. 172). Este demonstra a virtualidade da gestualidade e suas implicações identitárias e suas estilizações na passagem da voz para o papel. Essa passagem, para Bakhtin, está na informação do gênero romance e, para Silva Junior, na poesia e na pesquisa de campo – geopoesia. Na comunicação, a linguagem irrompe como forma e consciência do ato performatizado. A impressão visual e os gestos são abstrações do real e denotam esse corpo individual entendido como coletivo. Embora o termo

esteja profundamente arraigado aos conceitos bakhtinianos de corporalidade e de festividade, nessa Tese, ele agrega-se também ao conceito de territorialidade.

Pensando nas “linguagens da experiência religiosa” Croatto (2001, p. 128) demonstra que a humanidade criou gestos simbólicos e os ritualizou na tentativa de se comunicar com a divindade e com o outro, criando, assim, rituais sagrados: “O rito propicia manter vivos os elementos que explicam a origem divina dos seres re-atualizando a crença no sagrado.”

Ainda de acordo com este autor, no momento do ritual, o indivíduo torna-se parte do sagrado pelos poderes conferidos por uma autoridade constituída. Isso implica entender que, nos rituais religiosos, toda celebração “não é uma simples comemoração, mas representa a re-atualização, isto é, o ato de tornar atual de novo um evento sagrado que teve lugar no passado mítico” (CROATTO, 2001, p. 129).

Em um rito, os códigos gestuais dialogam com o controle e domínio de si, sendo o corpo não apenas um suporte, mas uma força contínua na qual se inscrevem elementos memorialísticos no sentido da vocalidade empregada por Zumthor (1993). Para as inscrições simbólicas e os sinais que tecem a trama de códigos e linguagens muito é decodificado e apreendido nos relatos – que adiante apresentaremos. Os interditos, os dramas, campos e metáforas, como coloca Turner (1974) reverberam nas relações entre os seres – *communitas*⁶¹.

O caráter solene e o caráter festivo transmitem mensagens, e estas se inscrevem na espacialidade de uma configuração social. Tudo isso determinando, dessa forma, as posições de atuação dos participantes. Essas formas narrativas da geopoiesia “(...) elaboradas ao longo dos séculos, servem aqui as finalidades históricas novas da época, estão impregnadas de uma poderosa consciência histórica e ajudam a melhor penetrar a realidade” (BAKHTIN, 2003, p. 180).

Nas festividades religiosas de Mimoso, projetando os elementos da oralidade que são caros a este trabalho, e mantendo o diálogo com Croatto (2001), entendemos que o ato performático do rito sanciona, mediante gestos e arquétipos, os fatos narrados por cada narrador da geopoiesia. Para a geopoiesia, a noção de que toda ritualização, em sua relação com os gestos, possui fundamentos antropológicos e teológicos, nos quais se entende que o ser humano é uma corporeidade animada (*anima*), como alma-mente-espírito reverberam na vocalidade. Essa vocalidade, em consonância com os elementos rituais do narrador, converge

⁶¹ Estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais. As pessoas podem ver-se frente a frente como membros de um mesmo tecido social. É uma organização social duradoura (TURNER, 1974).

para uma geopoesia, dotada de sentido ancestral na qual cada composição tem uma totalidade, uma estrutura, um fato global. A vocalidade demonstra não ser independente – na sua independência criativa – do “portador individual da tradição” tudo conjuga-se: “As fórmulas e motivos podem ser vistos como o vocabulário do portador da tradição, seja cantor, artesão ou tocador” (BURKE, 2010, p. 189).

Nesse sentido, respondendo a Peter Burke podemos afirmar que nessas manifestações como aquelas de Mimoso, é possível descobrir suas gramáticas e suas sintaxes. Nas narrativas da geopoesia certamente existem regras que as regem e uma combinação criativa de motivos circulantes.

A geopoesia busca justamente essa constante nas danças, nas romarias, nos cantos, nas rezas, nas ladainhas, nos versos e nos contos orais. Manifestações com inúmeras possibilidades de dramaticidade, gestos e movimentos simbólicos, sempre à espera da inovação pelo portador individual da tradição.

Em síntese, nas festas, as danças e as narrativas – da geopoesia Kalunga – transformaram-se em representação dramática, ritualizadas e reproduzidas a partir de formas simples e “repetitivas”. Modos de continuidade que são reunidos, transformados e diversificados nos seus contextos e tempos históricos. Somente ao longo de participações nos espaços rituais da festa, construída mediante observações, é que se pode acompanhar e perceber essa contínua recriação da tradição na construção das identidades territoriais.

A festa da geopoesia, assim se inscreve, com o agora e o passado. A vida de cada pessoa no corpo coletivo da multidão territorializa a comunidade. Entre os Kalunga isso se confirma. Para recordar Brandão entre o trabalho e a convivência, entre os deveres e os prazeres, entre os fazeres e os modos de ser e estar reside, justamente, a festa: “E viva todos que tá na função” (SILVA JUNIOR, 1999).

4.2 Cantar, dançar, louvar e agradecer: as folias de Santos Reis e de Santo Antônio

*Que minha estrada me acolhe
para viver minha fé pagã.
Virgens imaculadas e súcias de carnes
que a vida traz sob os céus.
O meu rio é um sonso sábio.
(GARCIA, 1999)*

Considerando as reflexões feitas anteriormente sobre as manifestações culturais, marcadas pela geopoesia, é que abordaremos as *performances* festivas envoltas nos rituais das folias de Santos Reis e de Santo Antônio em Mimoso. Variantes da religiosidade e dos costumes de variados povos, eventos coletivos que rompem com a rotina da vida cotidiana. Brandão (2015, p. 36) comunga com essa afirmativa quando confirma que ela cessa com:

[...] a rotina dos dias comuns, dedicados ao trabalho e a outras atividades do correr do cotidiano, e instauram um devir, alguns ou mesmo vários tipos de celebrações, de festejos, de ritos, de comemorações, enfim, de algo que entre cores, músicas, desfiles, preces, competições, memórias e tantos outros gestos rituais, tornam um tempo e um espaço diferentes de como são “nos outros dias”, mesmo quando vivido entre as mesmas pessoas “de todos os dias” (BRANDÃO, 2015, p. 36).

Os rituais do “catolicismo carnavalizado” (SILVA JUNIOR; MEDEIROS, 2014a) compreende metáforas, celebrações religiosas e eventos não exatamente religiosos, mas também não exatamente *profanos* – uma vez que nas festividades desse catolicismo brasileiro a alegria é marca dos rituais. Eles acontecem concomitante aos ritos específicos da prática religiosa popular: músicas, contação de histórias, versos, brincadeiras, danças e jogos simbólicos, dentre outros. Os quais se transformam em representação dramática, ritualizada, reproduzida a partir de suas formas simples.

Essas atividades religiosas são reunidas e diversificadas no contexto de um determinado grupo de pessoas, sendo sua originalidade o resultado de mecanismos culturais recriados, ou como diz Turner “sistemas de relações sociais e não meros solilóquios” (2008, p. 64).

Aquilo que é celebrado, coloca a rotina dos dias comuns em suspenso – sem perdê-los de vista. De acordo com Brandão (2015 p. 28):

todas as ações que não são vividas, a sós, em grupo ou como seja, visando apenas a realização de uma tarefa através de gestos e atos práticos, envolve – ou se envolve – ou que podemos aqui chamar de um ritual. O que as pessoas vivem, criam e fazem quando não estão realizando apenas ações práticas. Elas são: rito, comemoração, celebração, jogo, brincadeira, solenidade, folguedo, festejo, festividade, festa.

Nesse interim, a festividade, a festa, a folia, agrega valores ainda mais profundos do/no indivíduo. Brandão (2015), em diálogo com Mauss (1978), afirma que a festa é uma persistente recriação da experiência da reciprocidade. Entre os valores e gestos rituais na hora de fazer e partilhar, ela ainda cria e recria, antes, durante e depois, a experiência generosa e

gratuita do encontro. O encontro revela o mais intenso e extrapola as expressões convencionais e obrigatórias. No ritual os valores do grupo acentuam-se, renovam-se, demarcam o desejo de futuro. Para a geopoesia os ritos são a chave para compreender a constituição ancestral da territorialidade.

Assim, os festejos populares permitem que os homens vivam e revivam a experiência do sagrado, que por meio do ritual se faz presente (ELIADE, 2008). Essas ocorrências, que abordamos aqui, tratam-se das folias. Elas foram trazidas para o Brasil pelos portugueses, ainda no século XVII, no início da colonização.

Nas palavras de Cascudo (2012, p. 305) as folias eram “no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe acompanhada de cantos”. E aqui, ganharam do povo, novas roupagens, tendo como base a época e as especificidades de cada lugar e as variáveis do catolicismo carnavalizado. Considerando a atuação da Igreja Católica com suas variantes, as manifestações *do grande barroco*, festejos populares e, principalmente a transformações dessas práticas no encontro com os povos ameríndios e afro-descendentes tudo ganhou novos coloridos e apetrechos, novas vozes e novas finalidades históricas.

As folias passam por várias adaptações com o objetivo de atender as necessidades de cada época ou de cada novo giro. No entanto, as folias quilombolas mantêm seus elementos ritualísticos que dão sentido às práticas, aos aspectos que compõem as identidades, pensando, por exemplo, nas práticas mimosenses. Nos encontros, ao mesmo tempo em que essas práticas permanecem vivas, convidam para a renovação temporal. Assim, as folias são carregadas de simbolismos e constituem acontecimentos de grande importância na comunidade, devido a devoção de seus moradores.

No pensamento de Geertz (1989), os símbolos religiosos presentes na festa são a extensão do mundo social, representam as diferentes maneiras da coletividade posto que expressam suas crenças, com seus saberes empírico e mítico. Saberes indispensáveis para a comunidade que se propõe a comungar no encontro. Nesse processo são articuladas as representações e as imagens mentais e materiais, além do envolvimento com o sensível. Para Geertz (1989, p. 120):

Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que compreendendo-o deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheiristicamente.

Esses símbolos são transmitidos e transformados pelas gerações e integrados nessa garantia cósmica da memória e da identidade. O grupo, no coletivo, enforma as marcas dos rituais. Sabe-se que as tradições evoluem ao longo do tempo e podem ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina pelos sujeitos e pelo corpo coletivo da multidão.

Nesse sentido, Giddens aponta que “a persistência ao longo do tempo não é característica chave que define a tradição, ou seu primo mais difuso, o costume” (GIDDENS apud LOBO; CORREA, 2015, p. 336). Embora esses elementos sejam significativos, esse autor (2005) conclui que as características que distinguem a tradição, é o ritual e a repetição. E ela, a tradição, sempre é propriedade das comunidades, das coletividades e/ou dos grupos.

Com base nas reflexões de Giddens (2007), sobre a flexibilidade da tradição ao longo do tempo, nas diferentes intencionalidades do *festar*, no encontro das gerações sempre há oposição entre a tradição e a inovação. Sendo que ambas resistem e modificam-se mutuamente. Justamente nessa resistência e modificação, que a vocalidade, retomando Zumthor (1993), para o debate, sobrevive e reverbera. Na vocalidade, a memória histórica, a migração, as lutas políticas e as marcas religiosas se fazem presentes. Para esse autor a voz realiza duas oralidades: “uma, fundada na experiência imediata de cada um; a outra, (...) por uma tradição: dupla polarização que permeia a poesia oral” (ZUMTHOR, 2010, p. 33).

Os mimosenses participam anualmente de celebrações e romarias representam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do lazer e da vida cotidiana. Segue calendário festivo (Figura 21) da comunidade, de acordo com relatos dos moradores e dos foliões:

Figura 21 - Calendário festivo, Comunidade Mimoso (TO) – 2020



Org.: ALVES, 2020.

Essas variáveis estão atreladas às referências identitárias, memórias coloniais e disputas de poder na localidade. Nas narrativas da geopoesia encontramos justamente essa experiência imediata – inclusive na *performance* diante dos pesquisadores – e a tradição com essa dupla polarização. Na geopoesia “do Mimoso” a voz é tradição, experiência e mediação.

Segundo os moradores, as festas de maior expressividade na comunidade são as folias de Santos Reis, com ocorrência também no Engenho II, Goiás, e a folia de Santo Antônio, pelo fato da grande devoção, diversão e fluxo, de romaria, nos dias de celebração. O que estimula o deslocamento de várias pessoas das comunidades – Kalunga de Goiás e das cidades próximas, para os locais que acontecem esses eventos é o fato de que essas romarias aproximam pessoas e grupos das comunidades vizinhas e parentes. Principalmente, genealogias, amigos e comerciantes dos municípios de Arraias - TO e de Monte Alegre – GO.

Como já referenciado, de modo semelhante, esses festejos de santos acontecem nas comunidades Kalunga de Goiás. No quadro abaixo (Figura 22), organizado por Almeida et al (2016) é possível verificar qual o festejo, quando e onde ele acontece.

Figura 22 - Calendario Festivo, Comunidade Kalunga de Goiás – 2016.

Mês	Local	Santo	Data da Folia	Data do Santo conforme Calendário Católico
Janeiro	Vão de Almas, Vão do Moleque Riachão, Diadema, Ribeirão e Ema	Reis	01 a 06	25 de dezembro a 06 de janeiro. Período da Epifania 06 de janeiro é dia de Santos Reis
Fevereiro /Março	Limpeza e cuidados com a roça			
Abril	Colheita			
Maio	Diadema e Ribeirão	Senhora Aparecida	06 a 12	12 de outubro
Junho	Vão de Almas Diadema, Ribeirão e Ema	Divino Espírito Santo	Móvel. O fim da colheita marca o início da gira da folia.	(50 dias após a Páscoa), ocorre entre maio e junho.
	Vão de Almas, Vão do Moleque, Sucuriú	São João	Gira oito dias antes ou depois da Festa.	24 de Junho
	Vão de Almas, Vão do Moleque Vão da Contenda, São Pedro Diádema, Ribeirão e Ema	Santo Antônio Senhora de Sant’Anna	04 a 12 20 a 26	13 de junho 26 de julho
	Engenho II	Santo Antônio	12, 13 e 14	13 de junho
Julho	Vão de Almas, Vão do Moleque, Riachão, Diadema, Ribeirão e Ema	São Sebastião	12 a 20	20 de janeiro
Agosto	Vão de Almas	Senhora D’Abadia	5 a 12	15 de agosto
Setembro	Vão do Moleque	Senhora do Livramento	7 a 15	24 de setembro
Outubro	Areias Tinguizal, Diadema, Ribeirão e Ema	São Simão Senhora do Rosário	7 a 15	28 de outubro 07 de outubro
Nov. / Dezembro	Plantio			

Quadro 1. Calendário das folias e do ciclo agrícola no território Kalunga e comparação do mesmo com o Calendário Católico

Fonte: Adaptado de Lima (2014); Mota (2014)

Fonte: ALMEIDA, M. G. et. al., 2016.

Dessas festejos, os que mais se destacam são o de Diadema (Teresina de Goiás), o do Engenho II, o do Vão de Almas e o do Vão do Moleque (Cavalcante). Essas duas últimas comunidades são, relativamente, as mais próximas de Mimoso. O que motiva os mimosenses a participarem dessas folias, inclusive como festeiros. Motivo que torna importante destacar algumas pesquisas geográficas sobre essas festas populares na comunidade Kalunga goiana. Dentre elas temos a dissertação “Paisagens culturais do povo Kalunga do engenho II em Cavalcante, Goiás: cotidiano e festas”, de Moreira (2013). Por meio do estudo das folias de Santos Reis, de Santo Antônio e de Nossa Senhora das Neves, a autora buscou entender as paisagens culturais do lugar Kalunga durante as festividades, atentando-se para as experiências e para as práticas sociais e culturais, relacionada-as ao conhecimento popular, transmitido de forma oral.

Outra pesquisa importante é a de Lima (2014) referente à Romaria de Nossa Senhora Aparecida, que ocorre nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás. Intitulada de “Da Folia ao Giro da Santa: Território-Lugar e Identidade na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida”, essa dissertação destacou como os rituais festivos atuam na produção de um território (ou vários territórios) simbólico(s), no surgimento de territorialidades e na construção de uma identidade territorial para as comunidades Kalunga nas quais ela ocorre. A autora entendeu que a festa fornece uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado, assim como o território confere à romaria um sentido de ser. E essa inter-relação é essencial para a formação da identidade territorial das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão.

Com objetivos próximos aos que temos nesta Tese, essas pesquisas, assim como a nossa, são importantes e fundamentais, pois contribuem com a inserção de temas populares no debate acadêmico e científico; e faz com que a sociedade conheça a cultura e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas Kalunga, visibilizando-as.

Sobre a temática das folias, é relevante a contribuição de Lobo e Curado (2015) que estudaram as folias do Divino em Pirinópolis e que explicam as funções de cada um de seus membros:

Os alferes são responsáveis diretos pelo planejamento dos rituais, os regentes auxiliam os alferes e os músicos preparam/coordenam os cânticos de chegada e saída da folia, além de junto à mesa, promoverem os agradecimentos da comida. [...] A hierarquia é respeitada pelos demais foliões que entendem que esses encargos são imprescindíveis para a efetivação dos rituais que estruturam os momentos da folia (LÔBO; CURADO, 2015, p. 84).

Especificamente a função do Alferes (2014, p. 86) explica que ele

assume a direção da folia, se posicionando sempre à frente dos demais foliões. Ele é o responsável por toda folia e a quem os foliões devem obediência. Ele decide a hora em que a folia deve reunir, a hora de rezar os “Benditos de Mesa”, a hora de fazer o canto, a brincadeira e a hora de partir. Leva e se responsabiliza pela bandeira e pela “venda”.

Essa organização própria das folias, que giram nos territórios tradicionais mobiliza muitas pessoas, pois compõem uma rede de envolvimento e comunhão que faz com que essas festividades sejam reconhecidas como um patrimônio representativo da cultura local. Os participantes apresentam seus traços em comum independentemente do lugar, mas são

sujeitos como portadores individuais da tradição. Com suas práticas específicas, singularidades e criatividade, renovam as marcas dessas *performances* da geopoesia.

Os foliões que giram nas folias em Mimoso, em sua maioria, são oriundos de outras comunidades próximas. O Alferes e os músicos, por exemplo, que participaram da folia de Santo Antônio em 2018 eram muitos da Comunidade Kalunga de Goiás, dos nucleamentos Água Doce, Fazenda São Pedro – Kalunga IV – município de Monte Alegre e Vão do Moleque, no município de Cavalcante.

Figura 23 - Foliões no giro da folia de Santo Antônio, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Como pode ser observado na Figura 23, em sua maioria, eles são bem jovens. Alguns deles crianças ainda, que acompanham os pais ou avôs foliões, para pagarem suas promessas. Por meio de uma participação efetiva é que eles aprendem os saberes tradicionais, para que assim, possam continuar com a tradição, quando os mais velhos encerrarem suas atividades, principalmente por necessidades físicas da idade avançada.

Eles mantêm contato entre si, durante todo o ano, reunindo-se para girar outras folias. Esses interlocutores entre o mundo dos homens e o mundo de Deus estão dispostos obedecendo a uma hierarquia cuja centralidade é ocupada pelos santos maiores da devoção, neste caso, Santos Reis e Santo Antônio.

No que se refere às folias de Reis e ao seu ritual, sabe-se que são manifestações performativas associadas ao catolicismo carnavalizado brasileiro e que se alicerçam na atualização do mito de nascimento do Menino Jesus. Mota e Almeida (2012, p. 93) afirmam que “as Folias de Reis tiveram seu início nas encenações das peças teatrais das Igrejas Católicas na Europa em meados do século XVI. Estas encenações relatavam passagens bíblicas e temáticas do ciclo natalino, incluindo a Epifania.”

Para essas autoras (2012) a ‘teatralização’ da visita dos Reis Magos ao Menino Jesus contribuiu para a difusão do catolicismo tanto nos países europeus quanto nos colonizados por Portugal, como é o caso do Brasil. Nesse sentido, os devotos procuram rememorar suas narrativas fundantes e atualizá-las por meio da diversidade de seus símbolos, ritos, cantos, versos, ritmos, gestos, cores, sabores. O sentido narrativo e mítico de cada um desses elementos, na ocasião da festa, está sempre calcado nessa representação festiva do sagrado.

A Folia de Reis é umas das mais importantes expressões de religiosidade popular católica. Brandão (1983) a define como expressão ritual de grupos rogatórios de devotos. Os foliões percorrem áreas urbanas ou rurais fazendo visitas às casas, com o intuito de anunciar os festejos, renovar promessas, receber dádivas e levar esperança ao povo. E nos primeiros dias do ano presentifica-se a passagem bíblica que remete à visita a Belém pelos Reis Magos.

Em Mimoso, o evento de Santos Reis inicia-se com a “saída da folia”, na noite do dia 1º de janeiro, e termina na noite do dia (06/01) do mesmo mês, com a celebração de encerramento – a recolhida/arremate e o forró. Nesse mesmo dia acontece também a levantada do mastro, feita pelos festeiros. No outro dia pela manhã (07/01) o mastro é derrubado pelos sujeitos encarregados pelo ritual do ano seguinte. A partir de então, já começam os preparativos da mesma. Esse ciclo é justamente aquilo que Brandão chama de memória daqueles que “de tão longe vem vindo” e que reverbera justamente no pilar da geopoiesia: a certeza e o desejo do próximo encontro se dá justamente no instante em que a festa começa a acabar.

No caso da folia de Santo Antônio, os foliões se reúnem no dia 03/06 e no noutro dia 04/06, saem girando de casa em casa, pousando durante 09 noites, até chegar o dia do arremate (13/06). Este, acontece na “mini-comunidade” erguida em volta da igreja do santo.

Usamos a demonimação de “mini-comunidade” porque as pessoas deixam suas casas e se alojam em barracas de palha, construídas em volta da igreja do santo. Ali permanecem para participarem dos momentos finais do festejo – o arremate e a levantada / derrubada do

mastro, formando assim, uma pequena comunidade. Todos “moram” (pousam) ali por alguns dias.

No dia do arremate, depois da finalização do ritual, acontece a levantada do mastro, pelos festeiros do ano, com o cortejo feito pelos partícipes, com velas/candeias de cera. O cortejo é iluminado tradicionalmente por essas candeias, porque “antigamente não tinha energia elétrica e nem vela comum, na comunidade para iluminar a reza” (MOREIRA, E. A., relato oral, 2018). No dia (14/06) pela manhã os festeiros do próximo ano derrubam o mastro, assim como no festejo de Santo Antônio.

Brandão (2004, p. 351) esclarece que segundo a tradição, deve-se:

[...] caminhar durante a noite, em silêncio, pelas estradas, sem cantar nada e sem sequer levar velas ou lanternas acesas; bater à porta das casas do giro, e pedir entrada; cantar baixo e respeitosamente pedindo esmolas; agradecer e retirar-se, seguindo com o giro até de manhã, quando a folia pousava até o começo da noite seguinte.

Como bem explica o autor, elas seguem um ritual, e em Mimoso isso não é diferente. Elas saem da casa do “encarregado” – pessoa responsável por soltar e arrematar a folia. Giram seis noites e pousam durante o dia – na de Santos Reis e nove noites – na de Santo Antônio. Ambas seguem a mesma circularidade, um mesmo trajeto que é feito há muito tempo: sai sempre pela direita e chega também pela direita. Não pode haver o cruzamento do percurso da Bandeira. Ela não pode passar pelo mesmo lugar, para que não haja encruzamento/encruzilhada. Isso traz mal agouro para a folia, segundo “Seu” Edí Alves Moreira.

Nos chamou atenção na Comunidade Kalunga de Goiás, especificamente no Engenho II é que esse trajeto varia devido a presença de moradores evangélicos, pois o protestantismo já se faz presente nessa comunidade⁶², o que não foi identificado em Mimoso. Para confirmar segue um trecho de Moreira (2013, p. 109): “Um dos fatos que conferem semelhança em todas as folias do Engenho II é que as casas e a ordem de visita é a mesma nessas três manifestações. O círculo só é rompido quando se chega a uma casa de moradores evangélicos, que não recebem a Bandeira.”

⁶² Conferir MOTA, Rosiane Dias. *O Protestantismo nas Territorialidades e na Identidade Territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás*, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/6324>> Acesso em 11/07/2017.

Os giros em Mimoso, seguem os rituais de uma folia: chegam nas casas, entoam o canto de chegada: Agasalho, e agradecem ao pouseiro – pessoa que oferece o pouso – pelo acolhimento.

Encaminhemos essa discussão com um panorama festivo lembrando a importância das práticas e o que elas exprimem. Cada passagem portadora de significados individuais e coletivos ganham contornos. Ampliemos a análise, com registros e associações daquilo que vimos teorizando. Segue trecho do Canto do Agasalho de Santos Reis:

E Santo Reis em sua morada trouxe uma estrela na guia,
e trouxe uma estrela na guia.
Ele escolheu a santa hora para vir lhe dá bom dia,
para vir lhe dá bom dia.
Estão girando com Santos Reis, no sistema de Belém,
no sistema de Belém.
Lá em Belém giraram os Reis, pra nós aqui girar também,
pra nós aqui girar também.
Três Reis santos aqui chegou, molhadinho de sereno,
molhadinho de sereno.
Apareceu a estrela Dalva, quando o dia evem manhecendo,
quando o dia evem manhecendo.
Três reis santo aqui chegou, procurando seu romance,
procurando seu romance.
Dirigiu pra sua casa, que ele quer fazer um descanso,
que ele quer fazer um descanso.
Ele quer fazer um descanso, trouxe grande bazarria,
trouxe grande bazarria.
Ele quer se agasalhar, com seu terno de folia,
com seu terno de folia.
Senhor, o dono da casa, bem alegre deva está,
bem alegre deva está.
Os três santos do Oriente, em sua casa veio posar,
em sua casa veio posar
(Canto do Agasalho de Santos Reis, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO,
janeiro de 2017).

O ritual, dedicado na história do cristianismo aos três santos reis apresenta suas variantes no Cerrado brasileiro. O verbo girar, conjugado, demarca o giro da folia. O resto apresenta o procedimento e o diálogo com os Evangelhos. Isso fica evidente no trecho “Estão girando com Santos Reis no mesmo sistema de Belém”, que reforça uma tradição que não só “tão longe vem vindo”, mas de outros continentes e que foram ganhando novas cores no catolicismo carnavalizado brasileiro.

Esses santos que trazem consigo boa postura, elegância e beleza, chegam à casa do pouseiro, molhados de sereno. Pois, giraram a noite toda, para chegar pela manhã, na casa em que estaria Jesus. Esta, representada pelos lares daqueles que cederam suas moradas, para

receber a folia e a alegria, pois (todos) “bem alegre deva está”. E assim, agasalhar os santos e aqueles que os carregam. Nesse percurso – giro –, a folia é acompanhada pela estrela Dalva, a estrela guia dos Reis Magos. Na Figura 24, temos a chegada da folia de Santos Reis, na casa de Seu Emílio e de Dona Maria.

Figura 24 - Chegada da folia de Santos Reis, na residência de Seu Emílio e de Dona Maria, em Mimoso – TO, 2017.



Autoria: ALVES, 2017.

O agasalho da folia de Santo Antônio, inicia-se com a solicitação de um comportamento contido, por parte daqueles que estão à espera da hora ‘sagrada’ – a chegada de Jesus:

Continência hora sagrada, na chegada de Jesus,
 continência hora sagrada, na chegada de Jesus.
 Santo Antônio chegou dizem que abre a porta e ascende a luz,
 Santo Antônio chegou dizem que abre a porta e ascende a luz.
 Porta aberta e luz acesa, todas elas encarreadas,
 porta aberta e luz acesa, todas elas encarreadas.
 Na chegada de Santo Antônio, todas elas deu sinal,
 na chegada de Santo Antônio, todas elas deu sinal.
 Santo Antônio aqui chegou, troxe grande bisarria,
 Santo Antônio aqui chegou, troxe grande bisarria.
 Ele quer se agasalhar com seu terno de folia,
 ele quer se agasalhar com seu terno de folia.

Senhor, o dono da casa, bem alegre deva está,
 bem alegre deva está.
 Meu senhor, o Santo Antônio em sua casa vei posar,
 meu senhor, o Santo Antônio em sua casa vei posar.
 Quando der seu agasalho, dera de bom coração,
 quando der seu agasalho, dera de bom coração.
 Para o Alferes da Bandeira, com todos os seus foliões,
 para o Alferes da Bandeira, com todos os seus foliões.
 Santo Antônio, vós aqui chegou, trazendo os raio da auroras,
 Santo Antônio, vós aqui chegou, trazendo os raio da auroras.
 Trazendo vida e saúde, pra senhores e senhoras,
 trazendo vida e saúde, pra senhores e senhoras
 (Canto do Agasalho de Santo Antônio, relato oral, Kalunga do Mimoso -
 TO, junho de 2017).

Quem chega acompanhando Jesus, é Santo Antônio, que pede para abrir a porta e acender as luzes. Assim como no canto de Santos Reis, ele traz consigo muita beleza e elegância, para a casa que irá lhe agasalhar. Além de desejos de vida e saúde para todos os partícipes da folia e agradecer ao pouseiro que cedeu seu lar de ‘bom coração’. O Santo, um dos mais importantes para os lusitanos colonizadores também apresenta novas formas de conduzir os sentimentos festivos a partir das *performances* individuais dos portadores individuais da tradição.

Importante destacar que alguns foliões cantam e outros respondem o canto, por isso há a repetição de quase todos os versos. Quando termina o agasalho, o morador abre a porta e permite a entrada da Bandeira, levada pelo Alferes. Moreira (2013, p. 118-119) exemplifica bem como isso acontece nas folias do Engenho II e que se assemelha as folias de Mimoso:

O Alferes é quem segura à bandeira, ao chegar ele gira a bandeira da direita para a esquerda e entrega para o dono da casa que faz o mesmo movimento, após se curvar com sua família diante dela.
 Em algumas casas, os moradores beijam a bandeira, faz o sinal da cruz (Nome do Pai, do Filho, Espírito Santo, Amém), ajoelham e fazem oração a Santo Antônio. Após esses gestos, o dono da casa gira a bandeira, a relanceia pelos cômodos da casa e a guarda, geralmente no quarto do casal por ser o cômodo “sagrado” ou mais importante do lar. Os foliões, os moradores e os demais participantes do giro continuam com os rituais na sala.
 Ao terminarem as toadas que sempre fazem referência ao Santo Antonio, à Virgem Maria, ao Jesus Cristo, os moradores que acolhem a folia, começam as orações. Eles ajoelham em frente à bandeira enquanto todos oram juntos. Os foliões terminam as toadas e orações e agradecem as “esmolas” que são doações feitas.

Esse girar a Bandeira da direita para a esquerda, descrito por Moreira é chamado de

“venda” ou “vena”. É o primeiro ritual realizado ao chegar em cada casa. Ela ocorre também no Bendito de mesa e no arremate das folias em Mimoso. Lima (2014, p. 86) explica o que é e descreve como acontece, de modo semelhante a Mimoso, a “vena” no Império de Nossa Senhora Aparecida, nas comunidades Kalunga de Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás:

Trata-se de movimentos circulares feitos com a bandeira (no Império há pequenos intervalos em que o alferes flexiona os joelhos em sinal de reverência à representação do rei e da rainha). É um ritual carregado de simbolismo, uma vez que os devotos entendem que a bandeira é portadora de poderes sobrenaturais. Após a “venda”, todos os moradores da casa se ajoelham e beijam a bandeira.

Em Mimoso, esse ritual acontece pela manhã, na Folia de Reis, e a noite na de Santo Antônio, obedecendo a especificidade/característica de cada uma delas, conforme mencionamos anteriormente. É importante relacionar as semelhanças desses rituais religiosos dessas três comunidades, para confirmar que elas mantêm as mesmas práticas culturais e os mesmos vínculos identitários.

No que se refere aos cantos, há variação nas letras, dependendo do santo e do horário da encenação da *performance*. Para exemplificar, temos um trecho do canto de Santos Reis na chegada dos giros, nas casas durante a noite:

Ô de casa, ô de fora, ô de casa,
 ô de fora, boa noite pra os morador,
 boa noite pra os morador,
 os três reis são dos oriente,
 os três reis são dos oriente,
 na sua casa chegou,
 na sua casa chegou,
 os três reis santo não era santo,
 os três reis santo não era santo,
 era uns homi pecador,
 era uns homi pecador,
 foi no nascimento de Cristo,
 no nascimento de Cristo,
 os três reis santo santificou,
 os três reis santo santificou,
 os três reis santo vei de Belém,
 os três reis santo vei de Belém,
 com seus mistério profundo,
 com seus mistério profundo,
 ele vei girar na terra,
 ele vei girar na terra,
 para batizar seu mundo,
 para batizar seu mundo

(Canto de Santo Reis, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, janeiro de 2017).

Esse canto inicia-se com o cumprimento ao dono da casa e aos moradores. Depois apresenta a figura dos Santos Reis como pecadores que se santificaram, após o nascimento de Jesus. Nascido em “mistério profundo”, Jesus “veio girar na terra, para batizar o mundo”. Aplicando o método de presentificação do passado no instante da *performance*, pensado por Bakhtin, é interessante notar que aqueles que encenam a folia dos Reis, de alguma maneira, sentem-se fazendo parte desse “batismo do mundo”.

A Figura 25, da chegada da folia de Santo Antônio, na casa de um dos moradores da comunidade:

Figura 25 - Folia de Santo Antônio, na residência do Seu Sebastião e de Dona Clementina em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Percebe-se que os foliões se posicionam lado a lado, de frente para a casa, residência do Seu Sebastião e de Dona Clementina. O Alferes fica no centro, pois representa a figura mais importante na folia, uma vez que carrega o objeto sagrado para os devotos: a Bandeira. Com este alinhamento, os foliões entoam:

Boa noite, boa noite,
 Deus lhe dê um alegre dia,
 que Deus lhe dê um alegre dia,
 Santo Antônio aqui chegou,
 Santo Antônio aqui chegou,
 que é nosso pai que nos cria, que (nosso) pai que nos cria,
 que é nosso pai que nos cria,
 que anda correndo seu mundo,
 que anda correndo seu mundo,
 afugentando peste e guerra,
 abraçando a todo mundo,
 abraçando a todo mundo,
 abraça a Deus, abraça o povo,
 dono do sol que nos cobre,
 dono do sol que nos cobre,
 dono do sol que nos cobre,
 pede esmola igual um pobre,
 pede esmola igual um pobre,
 pede esmola igual um pobre,
 trouxe nós pra receber,
 trouxe nós pra receber,
 e ele pede aqui na terra,
 no céu vai agradecer,
 no céu vai agradecer
 (Canto de Santo Antônio, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, junho de 2018).

Nesse canto, Santo Antônio é apresentado como a figura do pai criador, que corre pelo mundo, espantando a peste e a guerra. Abraça, protege a todos, em especial os pobres. A herança do *grande barroco*, ou barroco do interior, também reforça a importância da comunhão da festa e o encontro como uma ação solidária.

Esses cantos também são chamados de *geralistas*⁶³, são cantados nas casas que as folias visitam durante os giros. Logo após o canto geralista, começa a cantoria de cantigas com sons diferentes, como a batucada, a roda e a corrida.

A corrida é um tipo de música cantada e dançada pelos foliões. Eles performatizam uma coreografia. Se posicionam um de frente para o outro, dançando principalmente com os pés. Esses movimentos se intercalam com o toque dos instrumentos. Depois giram em círculo, também tocando os instrumentos.

⁶³ São chamados de *geralistas* porque são entoados em todas as casas que as folias visitam durante os giros. Nas casas onde as folias pousam, é cantado o canto do Agasalho.

Figura 26 - Foliões dançando e cantando durante a folia, Kalunga do Mimoso – TO. Casa de Seu Emílio e de Dona Maria, janeiro, 2017.



Autoria: ALVES, 2017.

Esse registro foi feito durante a visita da folia de Santos Reis (2017) na casa do morador Emílio dos Santos Rosa em Mimoso - TO. Na época, ele era o presidente da Associação da comunidade⁶⁴.

Seguidamente, os foliões desarreiam seus cavalos e colocam-os no pasto para se alimentarem. Tomam banho, dormem, descansam, contam histórias, brincam, bebem cachaça, se divertem. Mais tarde almoçam ou jantam, e cantam o “Bendito de mesa” – oração de agradecimento feita após as refeições. A comida é servida na mesa da sala para os foliões e para os homens, enquanto as mulheres e as crianças se servem na cozinha (Figura 27).

⁶⁴ Seu Emílio dos Santos Rosa foi presidente da Associação Kalunga do Mimoso do Tocantins (A.K.M.T.) desde a criação da mesma em 2005 até 2019, quando teve outra eleição.

Figura 27 – Janta no Arremate da Folia de Santo Antônio, em Kalunga do Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

A comida foi preparada pelas mulheres e servida nessa mesa, primeiramente para os foliões, que cantaram o “Bendito de mesa”, e depois para os homens. O cardápio servido foi arroz, feijão e farofa de carne de gado.

Na sequência o canto “Bendito de mesa” na variação de Santos Reis:

As primeiras palavras,
Santos Reis que nos disseram,
pelas primeiras palavras
é meu Santos Reis que nos disseram,
no começo do Bendito faz a vena⁶⁵ nosso alferê,
no começo do Bendito faz a vena nosso alferê,
faz a vena nosso alferê nesse momento cantando,
faça a vena nosso alferê nesses momentos cantando,
vamos agradecer a mesa que nela já almoçamos,
vamos agradecer a mesa que nela já almoçamos,
que nela nós almoçamos. Santos Reis quem mandou que desce,
que nela nós almoçamos meu Santos Reis mandou que desce,
Deus lhe pague,

⁶⁵ Vena, aqui, refere-se a palavra aproximada de vênua. No sentido do canto e da performance significa pedir perdão, pedir licença e indica o gesto de curvar-se diante da bandeira e, conseqüentemente, diante da casa visitada.

Deus lhe ajuda,
 que Deus pague outra vez,
 Deus lhe pague,
 que Deus lhe ajuda,
 que Deus lhe pague outra vez,
 Deus lhe dê vida e saúde para ouvir missa na igreja,
 Deus lhe dê vida e saúde para ouvir missa nas igreja,
 para ouvir missa nas igreja (com uma só nobre geração),
 para ouvir missa nas igreja com uma só nobre geração,
 dê aumento nos seus trabalhos,
 renda pra suas criação,
 dê aumento nos seus trabalhos,
 renda pra suas criação
 (Bendito de mesa de Santos Reis, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO,
 janeiro de 2017).

Importante destacarmos que esse canto é semelhante em muitas folias (BRANDÃO, 2012). Variam apenas nas partes em que falam os nomes dos santos. Entoam o canto, com movimentos circulares em volta da mesa. Tem toda uma geopoesia durante esse momento ritualístico e performático: A “vena” (vênia), então, palavrada e seguida de pedidos de bonança também reforçam o festejo como uma ação de renovação e de crença num futuro melhor. Agradecer à Deus, ao santo da folia e ao morador que concedeu a comida.

Desejar vida, saúde e prosperidade implica aquela concepção de tempo do cristianismo medieval e que ganha contornos no período colonial brasileiro. É aquele tempo “imanente” que Bakhtin encontra romanceado em François Rabelais e que “(...) vem em linha direta do tradicional sistema das imagens da festa popular (BAKHTIN, 2003, p. 183).

Após cantarem o “Bendito”, continuam as histórias, as brincadeiras e o descanso. Ao entardecer ou pela manhã, arreiam-se os cavalos, jantam ou tomam café. A depender de qual momento, cantam rodas, rogam a benção aos partícipes, entoam a despedida, e vão embora com a Bandeira à frente para mais um “giro”. Observemos a chegada da folia na casa de um dos moradores da comunidade (Figura 28):

Figura 28 - A chegada da folia na casa de Seu João e de dona Maria de Elzi, em Kalunga do Mimoso – TO, 2017.



Autoria: ALVES, 2017.

A figura mostra a chegada da folia de Santos Reis (2017) na casa de Seu João e de dona Maria de Elzi. É interessante observar que o Alferes sempre vem à frente conduzindo a Bandeira e atrás, os foliões, que o seguem. Essa organização espacial e performática, obedece à simbologia do ritual: o sagrado vem sempre à frente, e quem o carrega é o representante máximo da folia.

Abaixo, uma figura que demonstra a benção aos partícipes e ao pouseiro e a sua família, na folia de Santo Antônio, Kalunga do Mimoso TO:

Figura 29 - Benção aos partícipes, ao pouseiro e à sua família na folia de Santo Antônio, Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018

Durante os giros e os pousos, sempre é oferecido aos foliões um lanche e/ou na maioria das vezes, bebidas alcoólicas como cachaça de engenho, pinga⁶⁶, vinhos doces e bebidas trazidas “da rua” (da cidade). Isso evidencia os rituais do cotidiano, atrelados aos momentos de religiosidade: “O sistema das imagens da festa popular formou-se efetivamente e viveu durante milênios” (BAKHTIN, 2003, p. 183). Ambos estão fortemente associados durante as festas e revelam um sistema que cresceu e se enriqueceu a partir dos portadores individuais da tradição.

⁶⁶ De acordo com Maria das Graças Cardoso, professora do único curso de pós-graduação em tecnologia da cachaça no país, as duas palavras: cachaça e pinga são sinônimas. Ambas nomeiam a aguardente de cana-de-açúcar. O nome cachaça foi criado no Brasil, no século 16, época dos grandes engenhos. Já pinga é o nome vulgar da cachaça. Apesar de ninguém ter certeza da sua origem, a história mais aceita diz que a bebida ganhou o apelido dos escravos encarregados de um dos processos finais da produção, a destilação. Quando ferviam o caldo da cana-de-açúcar nos engenhos, o vapor condensava no teto e pingava sobre eles. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/saude/qual-a-diferenca-entre-aguardente-cachaca-e-pinga>> Acesso em: 06/06/20. Mesmo essas palavras sendo sinônimas, os Kalunga utilizam o termo cachaça de engenho ou pingua da terra, para as aguardentes produzidas em alambiques localizados próximos da comunidade, e o termo pinga para as aguardentes industrializadas.

Após esse momento de partilha, faz-se outros cantos – e ocasionalmente acontece a suça⁶⁷, a pedido do dono da casa ou de partícipes que acompanham as folias. Para exemplificar temos uma dessas cantigas:

O limoeiro baixa a rama oiaaaaia,
que eu quero panhar limão oiaaaai.
Morena do cabelo cacheado.
E agora que eu levantei oiaaaaia.
E eu casei com essa véia, pra ela me ajudá viver,
eu dô pra ela o que vistir e ela me dá o que cumê.
Pra essa véia morrer oiaaaaia,
Sou eu que sô ladino morena, sô eu que sei viver.
O limoeiro baixa a rama oiaaaaia,
que eu quero panhar limão oiaaaaia,
sou eu que sô ladino morena, sô eu que sei viver.
Minha mãe ficou alegre
(Limoeiro abaixa a rama que eu quero pegar limão,
relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, março de 2018).

Essa suça conta a história de um rapaz que casa com uma mulher mais velha para ser sustentado por ela, mas que gosta mesmo é de uma moça “morena” e mais jovem. O teor cômico está sempre presente nessas cantigas que embalam o ritual cristão carnavalizado das folias. Seguindo quase sempre uma metrificação basilar as letras da suça trazem o cotidiano, a natureza, o festejo e variantes da realidade quilombola, enfim, muitos elementos geográficos. Nessa letra, mais especificamente encontramos uma certa malandragem na figura masculina. Ao mesmo tempo, o baixo-corporal⁶⁸ reside no gesto feminino de “baixar a rama” para o que masculino possa “pegar limão”.

Importa ressaltar que a suça é uma dança de origem africana, realizada sempre ao final de uma determinada etapa do ritual religioso das folias. Consolida e expressa a alegria do povo em estar reunido em comunhão e celebração. Sempre é embalada por cantigas curtas, dançantes, e com batidas da caixa – instrumento musical. Segundo Silva Junior (2008, p. 4) na suça:

[...] as mulheres dançam girando, com vestidos coloridos, ora aproximando os corpos, ora afastando. Muitas vezes bebem enquanto dançam e o ritmo é marcado pelos cantadores e pelos instrumentos. As letras, normalmente têm

⁶⁷ Há uma variação linguística para o termo: Suça, Sussia, Sussa. Admite-se que tenham advindo do termo português Súcia, regressão da palavra suciedade (de caráter burlesco) (SILVA JUNIOR, 2008, p. 4). Na comunidade Kalunga o termo é admitido/pronunciado tanto no masculino quanto no feminino.

⁶⁸ Duplo sentido para falar do corpo de modo metafórico. BAKHTIN, M. Problemas da poética de Dostoiévski. 2.ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

duplo sentido (mencionando o baixo corporal) e as mulheres gargalham, gritam e se movimentam em uma espécie de transe.

No momento da suça, as mulheres e os homens dançam, cantam e tocam instrumentos como o pandeiro e o tambor de rabo – um toca e o outro puxa a corda. Essa dança – que é também a canção – tem como características os movimentos giratórios, o confronto de corpos, as palmas, por vezes algumas umbigadas e as disputas (trocas) por parceiros. Ela pode ser dançada sozinha, em casais ou em duplas de mulheres.

A suça é uma dança popular tradicional que possui caráter histórico-social e representa a vida e o dia a dia dos povos, suas crenças, seus valores, sua ancestralidade. Inclui a “Jiquitaia”, normalmente uma frase-refrão, que é intercalada entre duas letras que tratam de outros assuntos:

A formiga que doi é a jiquitaia! (4X)

É hoje, é hoje que a paia da cana avoa!
É hoje, é hoje que ela tem que avuá!
É hoje, é hoje que a paia da cana avoa!
É hoje, é hoje que ela tem que avuá!

A formiga que doi é a jiquitaia! (4X)

O galo já cantou, o dia não demora!
O galo já cantou, o dia não demora!
Pra quem mora perto é cedo, pra quem mora longe é hora!
Pra quem mora perto é cedo, pra quem mora longe é hora!

A formiga que doi é a jiquitaia! (4X)

(Jiquitaia, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

Ela é uma das danças-cantos mais populares e que tem um peso afro-descendente de resistência que “imita a presença de formigas no corpo. Fazendo menção ao constante ataque de formigas nas antigas senzalas, ela é uma espécie de paródia popular de acontecimentos cotidianos” (SILVA JUNIOR, 2008, p. 4). O gesto corporal revela a dor ancestral e a transforma em celebração e memória. Para Silva Junior (2008), na brincadeira, há sempre identidade, memória e história.

Não resta dúvidas de que essa dança parte de símbolos e metáforas que traduzem significados profundos para cada comunidade. Significados esses, relacionados às suas vivências, aos seus costumes, à sua história de luta e resistência.

Depois dessa dança, a visita finaliza com os moradores despedindo-se da Bandeira – ato de ajoelhar para beijá-la, e depois a folia segue. No último dia, no ritual da despedida, os devotos já estão na igreja de Santos Reis ou de Santo Antônio - de acordo com cada festejo - rezando o terço, os benditos e as ladainhas, aguardando a chegada da folia para a “recolhida”. Ao chegarem ainda montados em seus cavalos, os foliões entoam o canto do Arremate, de frente para a igreja.

Assim como a dança, a música tem sentido relevante para a “gramática e sintaxe” dos rituais. O cantar está ligado às obrigações e à devoção. É por meio dessas vozes que cantam que os foliões expressam com sensibilidade sua devoção, narram os acontecimentos cotidianos e comungam identidade e geopoiesia. Isso pode ser percebido nas quatro canções a seguir, que são criadas e/ou entoadas pelos foliões durante os giros:

Louvado de Deus amém, êee bendito seja lovado!
 Valdir eu recebi o seu recado, tive uma hora parado e sem poder me decidi,
 por que lá tinha uma outra folia, o encarregado me queria, mas eu vim pra
 essa daqui.
 Por que se não ocê falava ou então me reclamava por que é que eu fizzo
 assim!
 Então estou presente, nesta hora pego mastro aqui agora, vamos rodando por
 aííí!
 Louvado de Deus amém, êee bendito seja lovado!
 Valdir eu recebi o seu recado, tive uma hora parado e sem poder me decidi,
 por que lá tinha uma outra folia e o encarregado me queria, mas eu vim pra
 essa daqui!
 Por que se não ocê falava ou então me reclamava por que é que eu fizzo
 assim!
 Então estou presente, nesta hora pego mastro aqui agora, vamos rodando por
 aííí!
 Dos pessoal eu gosto da harmonia, depois com alegria felizmente assim pra
 mim!
 Por isso é na beira do Santo Inácio é o melhor lugar que eu acho, Deus
 alumina os passos dos amigos de Valdir!
 Amanhã eu vou embora, hoje sim, amanhã não!
 Valdir eu recebi o seu recado, tive uma hora parado e sem poder me decidir,
 por que lá tinha uma outra folia, o encarregado me queria, mas eu vim pra
 essa daqui.
 Por que se não ocê falava ou então me reclamava por que é que eu fizzo
 assim!
 Então estou presente, nesta hora pego mastro aqui agora, vamos rodando por
 aííí!
 (Batucada do Valdir, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de
 2017).

Percebe-se que algumas frases foram inseridas para estabelecer padrão rítmico. São as chamadas rodas. Com relação às essas rodas, os foliões falam “tirei uma roda de fulano...”

para dizer que fez uma música de/sobre/para alguém. Nesse caso fizeram para um folião que foi convidado por Valdir - que geralmente participa das folias como Alferes. No entanto, não pôde participar, porque já tinha sido convidado para outra. Essa passagem evidencia a criatividade do portador individual e narra os movimentos festivos da comunidade buscando bons artistas – criativos e engajados.

Na próxima, “Batucada de Joventina”, narra um fato comum no decorrer desses períodos festivos - uma relação amorosa:

No final da igreja quando vi bater o sino, vou falar pra Jovecilho, pra ele tomar cuidado.
 Só por causa de Detina ele ficou apaixonado. (BIS)
 Mas foi na reza de Maneli, e foi uma coisa de falar,
 a Detina chamou ele, mais já foi pra terminar!
 No final da igreja quando vi bater o sino, vou falar pra Jovecilho, pra ele tomar cuidado.
 Só por causa de Detina ele ficou apaixonado.
 Mas foi na reza de Maneli, e foi uma coisa de falar,
 a Detina chamou ele, mais já foi pra terminar!
 Mas ele tá apaixonado e tá querendo com ela voltar!
 (Batucada de Joventina, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

Durante as folias, os foliões ganham importância social, facilitando as relações de amizade e de relacionamentos. Nesse caso, o fato de uma moça chamar o namorado apaixonado, para terminar o relacionamento, gera um sentido cômico. A língua da imagem, com sua semântica, vai ganhando novos matizes.

No intervalo de um ritual para outro, eles também cantam suas relações afetivas com a terra, com a família, com a comunidade. Vejamos isso na próxima música também cantada pelos foliões em seus momentos de descanso:

Vou embora, vou embora, hoje sim, amanhã não!
 Eu senti saudade lá da roça!
 Essa lembrança do pensamento não sai!
 Quando eu recordo as minha criação, quando eu convivia com minhas irmãs e meus pais!
 Tem a Luisa que é minha irmã primeira, chega despedida só eu de filho rapaz.
 Eu não esqueço do ranchinho beira chão, daquele sertão nem tuas lindas paisagens!
 Mas esse tempo mudou tão de repente, só ficou no pensamento!
 Dentro do peito uma saudade nos traz! (Bis)
 Hoje eu fico me arrelembrando, daquele tempo da minha criação!
 E que hoje em dia você não vê mais nada!

Mas se um dia, minha mãe sempre dizia: - Levanta meu filho vamos cuidar da obrigação!

Antes de começar primeiro nós ia rezar, e aí depois, lá vinha as explicações: Andar direito e ter muito respeito, porque a mentira só nos traz complicação! A minha mamãe não deu dinheiro e nem beleza, mas me deu essa riqueza, mas eu agradeço por ter essa criação!

Minha mãe era pertinente, quando nós erra, o remédio é apanhar!

Tem que sofrer, pra vocês prender viver, seja comportado em qualquer lugar!

Ser trabalhador, tratar os outros com amor!

A esposa alheia você não pode pegar!

Ser competente e também inteligente, ou se não ajuda, também não vai atrapalhar!

E nas muitas preces, que as luz nos põe a benção, o Divino vê recompensa!

Seja feliz por aonde ocê andar!

(Saudades da minha terra, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, junho de 2017).

As temáticas como regras de convivência na comunidade, sociabilidade, saudosismo, valorização do campo, da religiosidade e da ética do trabalho são assuntos importantes e também ressaltados nas cantorias. Além de evidenciar um profundo conhecimento do humano, essa manifestação da voz popular revela, como bem nos afirma Silva Junior (2018, p. 69): “a geopoesia é uma variante do amor à terra.”. De modo que geralmente a cantoria agrega território, identidade e poesia:

Vou embora, vou embora, hoje sim, amanhã não!

Vendo jurado, o tempo ficou diferente!

Senti saudade dos amigos e meus parentes.

Eu lhe recordei do lugar onde eu morei, junto com meus pais, isso não sai da minha mente.

Senti emoção no meu coração,

sentindo falta lá do meu remanescente.

Tempinho nublado aí aumenta minha saudade, eu fico que não aguento!

Querendo voltar pra onde eu era residente! (Bis)

Essa saudade comigo ela vai morar,
tenha certeza eu não vou voltar pra lá!

Que diferença! Quem não morreu, mudou!

Só ainda resta as tapera pra gente oiá!

Tenho na lembrança o tempo que eu era criança,
lá no meu sertão, tudo era esperança!

Eu não esqueço daquele lindo lugar e o povo que morava lá.

Eu tenho medo dessa paixão me acabar!

Essa lembrança vivo sempre carregando.

Mudei de lá já está com muitos anos.

A saudade aumenta quando escuto trujejano,
deito pra dormir, a minha vida é só sonhano!

Quando eu acordo ainda fica debitano,
quem foi embora aos meus 18 anos.

E também foi junto a minha felicidade,
hoje eu moro na cidade.

Peço desculpas se alguém me vê chorano!
(Sentindo falta lá do meu remanescente, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, junho de 2017).

Os foliões relataram que essas duas últimas cantigas são entoadas também por foliões da cidade de Natividade – TO. Essa outra retrata a tristeza por viver longe do campo. Um sujeito apartado do seu território e consequentemente desligado da vida comunitária (*communitas*) e da família. E guarda na lembrança, as recordações do seu tempo de criança e das pessoas com quem convivia. “As pessoas continuam com os “pés fincados no chão” de suas experiências da infância ou do passado [...] Tal como em relação ao primeiro amor, que não se esquece [...] as experiências nos cenários pretéritos são tesouros guardados com muita ternura” (MELLO, 2014, p. 115). A saudade aponta para transformações da relação campo e cidade na região, principalmente a partir da criação do novo estado. O biográfico reverbera nas biografias de quem canta e ouve a geopoesia.

Nesse cenário plural, há uma integração de imagens e de vozes, que unem o passado ao presente e evocam a magia da memória de fatos e feitos transformados em realidade. Assim, a tradição oral (geopoesia) se torna fundamental para as pessoas sentirem o pertencimento à comunidade, construir um passado histórico e imaginar o futuro. Na vocalidade, as falas e as cantigas são instrumentos de transmissão e conservação desta tradição.

Ainda, pensando na questão ritualística das festas, aqui seguem os trechos dos cantos de Arremate. Embora longos, apresentamos as duas passagens em conjunto para exemplificar. Primeiro o de Santos Reis e depois o de Santo Antônio:

E o pai e o filho e o Espírito Santo.
E nas horas de Deus, amém,
E nas horas de Deus, amém.
E vamos começá louvar, vamos começá louvar.
Vamos louvar em Belém, vamos louvar em Belém.
Vamos louvar em Belém, vamos lá louvar em Belém.
Terra que Jesus nasceu, terra que Jesus nasceu.
Os três santos dos Oriente, os três santos dos Oriente.
Viajaram sem parar, viajaram sem parar.
Cada um levou um presente, cada um levou um presente.
Para menino Deus saudar, para menino Deus saudar.
No ranchinho onde ele estava, no ranchinho onde ele estava.
Passou a estrela da guia, passou a estrela da guia.
Visitar menino Deus, visitar menino Deus.
Quando menino o dormia, quando menino o dormia.
E o galo crista de serra, o galo crista de serra.
É um pássaro escolhido, é um pássaro escolhido.

Foi ele quem trouxe a nova, foi ele quem trouxe a nova.
 Que Jesus era nascido, que Jesus era nascido.
 Os três santos estava girando, os três santos estava girando.
 O galo intocou no sino, o galo intocou no sino.
 E agorinha e vai chegando, agorinha e vai chegando.
 Os três santos estava girando, três santos estava girando.
 O galo intocou no sino, o galo intocou no sino.
 E agorinha evai chegando, agorinha evai chegando.
 Deus lhe salve o senhor encarregado e o devoto e o encarregado.
 O senhor faz a vena do cruzeiro, o senhor faz a vena no cruzeiro.
 Faz num braço e faz no outro, faz num braço e faz no outro.
 Vamos nós passar por ele, vamos nós passar por ele.
 Deus nos salve a terra santa, Deus nos salve a terra santa.
 Onde plantou esse cruzeiro, onde plantou esse cruzeiro.
 Na frente da propriedade, na frente da propriedade.
 No princípio do terreiro, no princípio do terreiro.
 E rompe, rompe meu Alferes. E rompe, rompe meu Alferes.
 Vai rompendo devagazinho.
 E já saudemos esse cruzeiro, já saudemos esse cruzeiro.
 Agora vamos saudar o arquinho, agora vamos saudar o arquinho.
 E o cordão de São Francisco, o cordão de São Francisco.
 No lugar onde ele esta, no lugar onde ele esta.
 Tá colocado no cruzeiro, ele saiu foi do cruzeiro.
 Colocado no altar, tá colocado no altar
 Arremate de Santos Reis, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, janeiro de 2017).

São as primeiras palavras, são as primeiras palavras.
 Que meu Jesus abençoou, que meu Jesus abençoou.
 Com o sinal da cruz, com o sinal da cruz.
 Onde o verbo se encarnou, onde o verbo se encarnou.
 O galo índio bateu no sino, o galo índio bateu no sino.
 E agora foi avisano, e agora foi avisano.
 Santo Antônio estava para o giro, Santo Antônio estava para o giro.
 E agorinha e vai chegano, e agorinha evai chegano.
 Deus lhe salve o senhor encarregado e o devoto e o encarregado.
 O senhor faz a vena do cruzeiro, o senhor faz a vena no cruzeiro.
 Faz num braço e faz no outro, faz num braço e faz no outro.
 Vamos nós passar por ele, vamos nós passar por ele.
 Deus nos salve a terra santa, Deus nos salve a terra santa.
 Onde plantou esse cruzeiro, onde plantou esse cruzeiro.
 Na frente da propriedade, na frente da propriedade.
 No princípio do terreiro, no princípio do terreiro.
 E já saudemos esse cruzeiro, já saudemos esse cruzeiro.
 Agora vamos saudar o arquinho.
 E rompe, rompe meu Alferes. E rompe, rompe meu Alferes.
 Agora vamos saudar o arquinho
 (Arremate de Santos Antonio, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, junho de 2017).

Esse ritual ora mencionado acontece da mesma forma descrita nos cantos. O Alferes segue a frente com a Bandeira, seguido dos foliões – os guias – cantam e os contraguias respondem o canto. O giro, a presentificação e encenação do Evangelho, a vida

prática, o “terreiro” de herança barroca-colonial constituem todo o processo (TURNER, 1974).

Tradicionalmente, eles passam por um arco feito de ramos de buritis, de tabocas ou de bananeiras enfeitados com balões e flores de papéis crepons coloridos e biscoito pendurados. Figuras 30 e 31). Os biscoitos são produzidos e servidos pelas “boleiras” da comunidade. Eles representam o agradecimento pela fartura do alimento naquele ano. No ritual, um dos foliões pega esses biscoitos, que estão abençoados, e ao final da celebração divide com os outros foliões. A boa mesa dos banquetes cristãos e medievais são lembrados. Ao mesmo tempo que essa bonança recorda as imagens de festas esparsas na Bíblia também reforçam a solidariedade, busca da liberdade e a comunhão (*communitas*) dos herdeiros de quilombolas.

Figura 30 - Arco em frente a capela de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Figura 31 - Arco em frente a capela de Santo Antônio em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

O Seu Edi Alves Moreira acrescenta, oralmente, que “o bolo que fica no cruzeiro representa o pão que Jesus repartiu com os discípulos. Ele [o arco] é feito para os foliões passarem com a Bandeira” (Mimoso - TO, junho de 2018). Em nosso entendimento e análise, com base na pesquisa de campo, o arquinho mencionado nas cantigas, também se apresenta como um portal, metáfora da liminaridade, como menciona Victor Turner (1974), e que divide a contrição religiosa da alegria e a contrição da parte séria da religiosidade.

O símbolo religioso é polissêmico e se define por sua dimensão simbólica (TURNER, 1974; GEERTZ, 1989) atrelada ao processo social. Ou seja, os sujeitos envolvidos e o contexto no qual ele está inserido, são essenciais para desvelar os significados e os sentidos atribuídos a ele. Nesse sentido, nossas experiências – do Seu Edi e nossa, enquanto partícipes – ratificam essas percepções, com relação à simbologia do sagrado.

Figura 32 – Entrega da Folia – arremate – em frente a capela de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Nessas duas figuras anteriores (31 e 32) observa-se o ritual de passagem pelo arco, para que os foliões entreguem a folia para o santo. Os devotos ficam em volta do arco para participarem o ritual e dos cantos. Após esse momento em frente à igreja, ao som do canto do “arremate”, os foliões entregam a folia no altar (Figuras 33 e 34).

Além dos santos das festas têm-se a presença de outros. Os altares são decorados com papéis e garrafas coloridas e velas – detalhes em que também a matriz africana, no colorido, e as velas “europeias” se cruzando. No altar de Santo Antônio (Figura 34) o destaque são as coroas dos imperadores da festa. Esse momento de ‘entrega’ é marcado e encerrado com muitos fogos de artifício, emoção, alegria e agradecimentos. Os devotos aproveitam para fazer seus votos para o ano seguinte.

Figura 33 - Altar na igreja de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Figura 34 - Altar na igreja de Santo Antônio em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Essas práticas religiosas populares se fundem às tradições locais, e ajudam a perceber as experiências religiosas na vida dos sujeitos sociais. O relato feito por Seu Edi, um partícipe da festa de Santos Reis⁶⁹, é rico em detalhes que confirma todo o desenrolar do festejo:

Quem vai saltar a folia, aí reúne os folião na casa do encarregado, aí solta a folia e ela gira durante seis dia. Durante os seis dia, quando completa os seis dia ela vem pro "remato". Remata lá na porta da igreja, daquela Igreja. Ela pausa, ela gira. Ela gira durante a noite, o dia o pouso já tá marcado na casa de alguém e aí ela "pousa" durante o dia. Aí quando é a tardezinha, a noite torna a sair. [...] nas casa, o que acontece quando as "famias"⁷⁰ chega, elas chega e canta o canto pro lado de fora, na porta né [...] o dono da casa fica lá dentro da casa [...] ela canta, quando é [...] quando termina de cantar o canto, aí o dono da casa abre a porta [...] o canto daqui que eles faz pro morador, o mesmo canto que nós faz quando chega de dia, né [...] faz o canto pro morador e aí vai brincar o "suça" na entrada, né [...] brinca o "suça" e depois do "suça" vem o "salambisco"⁷¹, como diz eles, o "salambisco" [...] depois canta a roda e viaja, de novo [...] aí vai pra "ôtas" casa. [...] as vez tem o lanche, as vez tem uma bebidazinha, um lugar que tem uma pinga, outro que tem um café, né [...] um refrigerante [...] e termina de tomar, aí vai embora. [...] Onde eles pousam, aí tem a janta, né ... eles pousou [...] durante o dia. Quando eles chega no pouso, de manhã, aí eles vão [...] eles canta o canto da chegada, aí recebe [...] da hora que recebe vão desarrear, eles vão é [...] vão desarrear os "animalo" [...] botar pra ... no pasto pá cumê, aí vai "dormir", né [...] meio dia vem o almoço, eles almoça e aí [...] Tem o bendito na hora do almoço! Depois do almoço tem o bendito. [...] depois do bendito, aí eles vão cantar a roda, aí canta a roda, quando der de tarde, aí eles pego os "animalo", arreia tudo, aí vai cantar a despedida pá poder sair de novo pro giro. - É desse jeito! (MOREIRA, E. A., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, junho de 2018).

Todo o ritual de louvação é marcado por um viés performático, quase teatral. Esses atos cênicos e dramáticos envolvem gestos, corpos e vozes que dialogam no espaço sagrado do catolicismo carnalizado. Decorrentes do imaginário popular e religioso refletem e mantêm a memória e a tradição ancestral - luso-católica, afro-brasileira e indígena-sertaneja-cerradeira – do povo Kalunga. Assim, evidenciam o literário cotidiano, que se congrega em geopoesia. No relato acima chama a atenção, além da descrição meticulosa, o emprego da palavra suça como substantivo masculino – variante poucas vezes percebida de modo geral na comunidade – mas que pode abrir novas perspectivas de investigação no que diz respeito ao nome e seu emprego.

Este culto sempre vivo da comunidade apresenta boas consequências para a geopoesia. Ainda, em relação à festa de Santo Antônio, vale destacar algumas particularidades. Mesmo

⁶⁹ Entrevista realizada pela autora desde trabalho em 2018.

⁷⁰ Famílias.

⁷¹ O lanche e as bebidas alcólicas que são oferecidos nas casas quando as folias fazem os giros.

tendo os festeiros, tem-se a figura do encarregado, ou seja, o “dono da festa”, que durante muitos anos e até o ano da nossa pesquisa tem sido o Seu André⁷². Segundo relatos dele, a mesma acontecia “do outro lado do rio Bezerra” – que corta a comunidade Mimoso - na Comunidade Kalunga de Goiás, especificamente no município de Monte Alegre.

Ele afirmou que antigamente o dono dessa festa era um senhor que morava nessa comunidade, e todos os anos sua família e outras pessoas de Mimoso saltavam o rio e iam participar. Após a morte desse responsável ninguém queria assumir. Foi então que Seu André se dispôs, e a trouxe para “o lado de cá do rio”⁷³.

A partir de então, ela acontece em um lugar bem próximo a sua casa, onde também está construída a igreja de Santo Antônio (Figura 35). Enquanto a folia gira, reza-se a novena durante as noites, na casa de Seu André. Essas particularidades justificam a fala de Bitter (2008) ao afirmar que as folias apresentam algumas variações no que se referem à organização, à estrutura e ao ritual.

Figura 35 - Igreja de Santo Antônio, Kalunga do Mimoso – TO.



Autora: ALVES, 2018.

⁷² Um dos patriarcas da Comunidade Kalunga de Mimoso.

⁷³ Não sabemos exatamente o ano.

Antes das festividades, montam-se barracas em volta das igrejas, para hospedagem dos partícipes e para a comercialização de alguns produtos. Nas duas festas é comum, algumas semanas antes do início, os foliões passarem nas casas para saber se os moradores podem receber os pousos, para traçarem o caminho a ser percorrido pelo giro. Eles fazem isso, com o intuito de respeitar a circularidade do percurso e também determinam as funções que serão ocupadas por cada um deles. Como é marca das *performances* culturais, o aparente imprevisto exige sempre um tempo de preparação. O festejo é sempre antecipado pela organização, pela logística, para que tudo funcione e os rituais possam se efetivar – sem muitos imprevistos que não de acontecer. Essa prática “revela formas bem desenvolvidas de cooperação [...], divisão do trabalho, consciência de grupo, coordenação de atividades” (CANDIDO, 2010, p. 88).

No entanto, apesar de exigir um planejamento prévio, presenciamos algumas dificuldades dos organizadores em definir os locais dos pousos, por falta de pessoas interessadas em ceder sua moradia para tal.

As folias são marcadas pela religiosidade – demonstrada pela fé e devoção dos foliões e partícipes – como também por seu caráter profano. Isso atrai muitas pessoas interessadas nos bailes – forró e farta distribuição de comidas e bebidas, depois do ritual religioso.

Durante as orações tem-se a presença dos mais velhos, enquanto muitos dos jovens estão dispersos, em rodas de conversa, caminhando em pequenos grupos, bebendo ou jogando sinuca no pequeno comércio de secos e molhados da comunidade (Figura 36). Para eles, a festa tem outro sentido, o do encontro quando podem ser vistos e percebidos pelos outros. (Figuras 36, 37 e 38).

Figura 36 - Jovens conversando e jogando sinuca enquanto não inicia o arremate da folia. Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2017.

Figura 37 - Jovens dispersos na Festa Santos Reis, no momento das orações na igreja, enquanto não inicia o arremate da folia. Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2017.

Figura 38 – Forró na Festa de Santos Reis, após o arremate da folia, Mimoso – TO, 2017.



Autoria: ALVES, 2017.

No decorrer dos bailes destaca-se um público maior de jovens, dos chamados ‘foliões de atalho’ e dos ‘cata-pousos’ – “categorias de participantes que não possuem vínculo com o giro da folia e com os aspectos ritualísticos” (CURADO, 2015, p. 75) da folia. Muitos deles moram na comunidade ou migraram⁷⁴ para as cidades próximas, como Arraias, e retornam sempre nesses períodos festivos.

Como mencionamos anteriormente, esses jovens são incentivados a participar ativamente das atividades religiosas, como nos giros, com o objetivo de que a eles sejam transmitidos os saberes e formas dos rituais que acompanham a folia: as rezas, os cantos, os gestos, o tocar dos instrumentos, as narrativas, as brincadeiras, etc.

⁷⁴ Foram para as cidades vizinhas com o objetivo de estudar e trabalhar, pois a comunidade não oferecia estudos posteriores ao ensino fundamental até 2017.

Figura 39 – Jovens participando do arremate da festa de Santos Reis, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Na Figura 39 alguns jovens na porta da igreja de Santos Reis, participam do momento do arremate da folia. Tem ainda aqueles jovens que participam da festividade pagando promessas/votos (Figura 40). A jovem participa de todo ritual, ajoelhada, como forma de agradecimento pela graça recebida.

Figura 40 – Jovem pagando promessa na Festa de Santos Reis, no momento do arremate da folia, Kalunga do Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

A inserção dos jovens nesses rituais religiosos é valorizada pelo reconhecimento de que eles serão responsáveis pela manutenção das tradições. Eles devem, portanto, apreender os sentidos destas tradições em seu território como elementos fundamentais de sua identidade.

No entanto, como mencionado anteriormente e já alertado por alguns anciãos da comunidade como exemplo Seu Roxão. A maioria desses jovens não apresentam tanto interesse pela questão religiosa ou tradicional da festa. Na verdade, o que acaba atraindo esses jovens para os festejos são os forrós e os encontros com a família e com os amigos, ou seja, os rituais pagãos que envolvem o evento religioso. O que também é semelhante na comunidade Kalunga de Goiás, de acordo com Lima (2014). Para ela “essas festas, além de ocasiões para celebração religiosa, também são momentos de encontrar parentes e amigos que há muito tempo não se vê, tratar de negócios, arranjar casamentos e até de se realizar vinganças.” (2014, p. 75)

Os encarregados das festas, juntamente com a comunidade, que contribuem com doação de alimentos e de mão-de-obra, preparam uma grande festa com muita comida e baile com cantores da cidade. Ela inicia logo após o ritual religioso. Brandão (2004, p. 396) certifica que a folia é “essencialmente uma prática religiosa coletiva e uma sequência de

rituais entendidos como capazes de colocar em evidencia a solidariedade entre todos os participantes”.

Na “mini-comunidade” que surge em volta das igrejas durante os festejos, seja de Santos Reis ou de Santo Antônio (Figuras 41 e 42) estas atitudes estão presentes. Os partícipes erguem barracas para se hospedarem e também para venderem bebidas durante os dias das festas. Nas figuras abaixo temos o exemplo dessa estrutura que é montada para a festa de Santos Reis. É possível observar a presença de alguns partícipes no local, na tarde do dia do arremate.

Figura 41 – “Partícipes na Mini-comunidade” na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Figura 42 - “Mini-comunidade” na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

A cozinha para preparar a grande quantidade de comida para todos os presentes, também é improvisada (Figura 43). Os fogões são construídos de pedra e abastecidos a lenha, em um espaço coberto com palhas ou lona plástica. Isso na festa de Santo Antônio, pois na de Santos Reis, se aproveita a estrutura da feira que já existe na comunidade. A feira foi construída para atender as necessidades da comunidade, inclusive as da festa de Santos Reis, pois a capela do santo fica praticamente de frente dela, bem no centro da comunidade. Sua estrutura já possui espaço para cozinha e fogão a lenha.

Figura 43 – Cozinha na Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

As figuras 43 e 44 demonstram bem a fartura das festas de santos nas comunidades quilombolas. Nos tachos cozinha-se a carne da vaca que foi doada pelo dono da festa, o imperador! Da carne fez-se a farofa que foi servida juntamente com arroz, o feijão e o macarrão – cardápio típico dessas festas- em um grande banquete depois do arremate.

Figura 44 – Mulheres Kalunga preparando a comida para a Festa de Santos Reis em Mimoso – TO, 2018.



Autoria: ALVES, 2018.

Apesar de ter um ou outro homem colaborando no preparo dos alimentos, esse espaço é predominantemente feminino, como pode ser visto na figura acima. E confirma a divisão social do trabalho e dos espaços na festa, reflexo do que acontece na comunidade, conforme explicamos no capítulo 1, item 1.3. O trabalho doméstico, o espaço da cozinha é feminino, é ocupado pelas mulheres, tanto no cotidiano quanto durante a festa. O espaço da sala é mais masculino. É onde os homens são recebidos na casa, e é onde a comida é servida para os foliões durante as festas.

Ainda sobre ainda o público que participa do momento final do festejo, aparecem os comerciantes que montam suas barracas ou mesmo em seus carros, para comercializarem bebidas, balas, chicletes, pirulitos e cigarros.

As práticas religiosas são para a comunidade momentos de fé, sociabilidade e de oportunidades de desenvolver práticas de aprendizagem dos saberes populares retidos na memória dos mais velhos, e transmitidos e experienciados pelos mais jovens. Elas “contribuem significativamente para o estabelecimento de redes de proximidade, sociabilidade e solidariedade nas coletividades, aumentando a coesão comunitária” (DEUS; TORRES; ALMEIDA; VARGAS, p. 359).

Não obstante, toda essa gama de possibilidades é também um tempo de renúncias e de sacrifícios para os foliões, que deixam suas casas, suas famílias, seu trabalho e suas atividades cotidianas para cumprir uma missão – a vivência da devoção e da comunhão. Acompanhados das Bandeiras de Santos Reis ou de Santo Antônio, de instrumentos musicais, de seus cavalos, e de muito canto em louvor à Deus e à divindade: o santo homenageado, seguem um “novo” caminho, tal qual os três reis magos.

Dentre os sacrifícios elencados por alguns foliões, como Seu Silvio Fernandes dos Santos e Valmir Pereira da Silva (2018) temos: não podem trocar de roupa durante os dias que estiverem girando, ou ter relação sexual. O Alferes não pode consumir bebida alcoólica, pois é quem carrega a Bandeira e conduz o grupo de foliões. Caso violem algumas dessas proibições podem sofrer castigos que levam até a morte, segundo a tradição.

Apesar da fartura de comida ser uma das características dessas festas, e ser servida primeiro aos foliões em todos os rituais, alguns deles se queixaram de passar fome e sede durante os giros. Isso porque não são todos os moradores que recebem a folia ou oferecem comida, além da ocasional grande distância entre uma residência e outra, colocando intervalos longos, em jejum, para os foliões.

Concluimos que as folias abarcam rituais importantes que colaboram para a organização socioespacial da comunidade Mimoso. Conforme as reflexões de Bonnemaïson (2002), essas festas englobam o ‘espaço social’ – a organização, a distribuição de tarefas e doações, a produção de alimentos e o ‘espaço cultural’.

Dessa maneira contempla as funções sociais e simbólicas e, nessa perspectiva, Lima (2014, p. 124) afirma:

as relações sociais que os moradores mantêm em seu território por ocasião da festa definem territorialidades próprias da vida dessas comunidades. Tais territorialidades revelam usos e apropriações da festa e de seus espaços, como o encontro, a convivência, as práticas religiosas, o comércio e os negócios. E o espaço cultural se revela não somente pela fé característica da religiosidade popular, mas também pelo sistema de trocas simbólicas e solidárias de bens, serviços e significados que o giro da folia proporciona.

Consoante a afirmativa dessa autora e nossa observação participante, os sujeitos desses eventos em Mimoso, expressam as identidades territoriais diversas no que se refere a sua participação, principalmente quando esta retrata os valores que constituem modo de perceber a realidade, que é partilhado pela comunidade. Cada sujeito apresenta seus interesses

individuais e coletivos para participar. Cada um tem seus anseios de serem beneficiados na festa, seja com o pagamento de promessas/votos, seja com o lucro na venda das mercadorias, seja com o divertimento, com os encontros.

Destarte, a folia não é somente um evento religioso e distanciado das outras dimensões/situações da vida. Ela, na concepção de Lima (2014, p. 341) “aparece antes como um território simbólico capaz de acomodar sentidos e práticas diversas”. As pessoas nessa comunidade vivem a festa porque ela é um entre todos os meios simbólicos, tão humanamente ancestrais e essenciais, que favorecem a constituição das territorialidades.

Nesses festejos, os sentimentos, os saberes, os sentidos, os significados e as sociabilidades inevitáveis da vida de todos os dias são re-traduzidos e re-ditos. Naquilo que é solenemente pronunciado, entre a prece, o canto, a dança, o cortejo, a romaria, o teatro, a celebração, reside a narração. Nesta, encontra-se o narrador da geopoesia. Um narrador que se desloca para experienciar e contar. Assim sendo, são nos períodos festivos, na hora de descansar ou dormir, em volta de uma fogueira, embaixo de uma árvore ou quando reúnem em casas de vizinhos, amigos e parentes, que as narrativas são contadas em Mimoso.

As imagens da festa, o comer e o beber, o estar “junto na função” extrapolam e organizam a vida cotidiana. Essa semântica da geopoesia, profundamente ativa e triunfante, para ficar com a reflexão de Bakhtin, também completa o ciclo de trabalho, com a terra, e que o indivíduo vivendo em sociedade, na sua comunidade, efetua e efetiva sua relação com o mundo. As festas são universais e evocam o princípio da abundância material e que ligam-se de maneira orgânica à vida, à morte, ao passar do tempo e à memória ancestral.

As identidades territoriais evidenciam-se nesse misto de oralidade, dança e *performance*. Estas juntas também simbolizam, transmitem e poetizam os conteúdos culturais (estéticos) produzidos pelos sujeitos. Desse modo, como já o dissemos, a geopoesia tem sido uma das principais formas de conservação de memória nas comunidades tradicionais. A memória se presentifica na palavra e no movimento a partir do corpo, tornando assim, uma só coisa: a corporalidade.

4.3 Narrativas orais ao modo Kalunga

A literatura, como a rua, é a casa do povo (GARCIA; SILVA JUNIOR, 2018, p. 74).

Uma das metodologias que permite identificar a formação dos vínculos estabelecidos entre os sujeitos e o espaço é a tradição oral, baseada na memória coletiva e compartilhada entre as gerações, apresenta-se como uma importante ferramenta para analisar os vínculos estabelecidos entre os sujeitos e o espaço onde eles vivem. A Literatura oral, variante da geopoesia, advém dessa categoria, ao abordar, descrever e/ou narrar fatos históricos, geográficos e literários. Vozes que contribuíram/contribuem para a formação de determinado grupo social, que ocupam um dado território, como no caso de Mimoso.

De acordo com Silva Junior (2018, p. 56), esse fazer poético da geopoesia envolve “vocalidades, materialidades e corporalidades num mapa com extensas margens simbólicas e fronteiras dialógicas no campo de uma produção artística migratória.” Isso porque, ainda nas palavras desse autor, as estéticas literárias luso-católica, afro-brasileira e indígena-sertaneja-cerradeira estão imbricadas na constituição cultural dessa região sem mar, o Cerrado.

Isto posto, a geopoesia permite compreender as noções estabelecidas entre os sujeitos e o seu território. Constituindo assim, parte do patrimônio imaterial e contribuindo significativamente para a construção das identidades territoriais da comunidade de Mimoso.

Cascudo (1978), afirma que a Literatura oral (geopoesia) reúne todas as manifestações da recreação popular mantidas pela tradição, compostas por elementos portugueses, indígenas e africanos, que formam um rico enleado de presenças em nossas tradições.

De acordo com esse autor (1978, p. 25) a Literatura oral:

é viva e sonora, alimentada pelas fontes perpétuas da imaginação, colaboradora da criação primitiva, com seus gêneros, espécies, finalidades, vibração e movimento, contínua, rumorosa e eterna, ignorada e teimosa, como rio na solidão e cachoeira no meio do mato”.

Dessa maneira, ela abarca as dimensões físicas e simbólicas que permeiam as vivências humanas. Nesse sentido, Candido (2000) atribui três funções para a Literatura oral: *total*, *social* e *ideológica*. Na concepção desse autor, basilar para o pensamento da geopoesia, a função *total*, simboliza visão de mundo, exprime representações subjetivas e objetivas para além da situação específica que as gerou, transformando as manifestações literárias em patrimônio de uma comunidade.

A função *social* revela o papel desempenhado pela criação literária nas relações sociais, nos anseios materiais e espirituais, na transmissão de valores que agregam a tradição

cultural do grupo. E a *ideológica* está relacionada à comunicabilidade de criação e da criatividade, em relação ao seu público. Assim,

o que interessa de fato é a combinação da análise estrutural com a da função social, pois a literatura de grupos letrados liga-se diretamente à vida coletiva, sendo as suas manifestações mais *comuns* do que *pessoais*, no sentido de que, ao contrário do que pode ocorrer nas literaturas eruditas, nunca o artista ou poeta deixa de exprimir aspectos que interessam a todos (CANDIDO, 2000, p. 43).

Pelo exposto, afirmamos que essas três funções compreendem a estética da criação literária popular (geopoesia), por meio de combinação das áreas do folclore, da sociologia e da análise literária. Sendo assim, essas funções abordadas por Candido, estão presentes nas narrativas contadas em Mimoso. Uma vez que essas compõem o patrimônio cultural da comunidade, e refletem seus aspectos materiais e simbólicos.

Talvez por isso, Ong (1998, p. 158) garanta que a narrativa seja a “mais importante de todas as formas artísticas verbais, em virtude do modo como subjaz a tantas outras formas artísticas”.

Nas palavras de Cascudo (2004, p. 12), elas se constituem como:

[...] um vértice de ângulo dessa memória e dessa imaginação. A memória conserva os traços gerais, esquematizadores, o arcabouço do edifício. A imaginação modifica, ampliando pela assimilação, enxertias ou abandono de pormenores, certos aspectos da narrativa. [...] revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica, social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos.

Essa afirmativa pode ser confirmada nos enredos das narrativas em Mimoso e presentes na Tese. Esses enredos mostram os costumes, os valores morais, éticos e religiosos, assim como os preconceitos e a reprodução do patriarcado, presentes nas relações historicamente construídas socialmente.

De acordo com Benjamin (1994), narrar a história é sempre a arte de as continuar contando, e esta se perde quando as narrativas corram o risco de não serem mais retidas, recontadas. Perde-se porque já não se tece ou se fia a trama enquanto elas são escutadas. Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada. No momento em que o ritmo do trabalho o captura, ele escuta as vocalidades de tal maneira que o dom de narrá-las lhe advém espontaneamente. Assim, portanto, está constituída a rede em que se assenta o dom de narrar e a renovação do narrador.

Para Azevedo (2008) o motivo de contos tão antigos chegarem até nós na atualidade, deve-se à prática de narrar que acompanha o homem desde o princípio do mundo. De acordo com esse autor, sem essa prática

(...) a sociabilidade, e mesmo a visão que temos de nós mesmos, não poderia ser construída. Narramos nossas experiências cotidianas, nosso dia no trabalho, fatos acontecidos, lembranças, sonhos, projetos e desejos. Narramos, mesmo de forma solitária, em pensamento, para nós mesmos, episódios acontecidos que de alguma forma não ficaram claros. Para além de um recurso literário, a narrativa pode ser considerada um dos procedimentos através dos quais tornamos a vida e o mundo interpretáveis (AZEVEDO, 2008, p. 185).

Há todo um repertório no modo de contar e nos detalhes do modo como se conta. Com o intuito de conquistar e manter a atenção do seu interlocutor; esse processo é denominado por Zumthor (1993), de *performance*. Nessa *performance* da voz a geopoesia implica a transmissão, a recepção, as trocas simbólicas em interação.

Esse interpretar a vida e o mundo caracterizam a *performance da vocalidade* como elemento importante da narrativa oral. Ela envolve a atuação comunicativa e as estratégias discursivas pela maneira como um emissor se expressa: com as mãos, o olhar, o riso, o grito, o silêncio, os movimentos da cabeça, tiques, movimentos da face, tronco e membros (ZUMTHOR, 1993).

Narrar, portanto, não é, de forma alguma, apenas obra da voz. No ato, intervém a atividade da mão que, em gestos aprendidos no trabalho, apoia-se em maneiras diferentes de pronunciar os fatos e detalhes. A relação que o narrador tem com a vida humana (sua matéria) é uma relação artesanal: empenho, técnica, estilo, singularidade e talento na repetição e recriação individual.

Em vista disso, o narrar produzido oralmente se lança como produção dos gestos, da voz, canalizando a teatralidade de antigas culturas e as de nosso tempo. Tornando-se um grande conjunto, em que a permanência se faz marcada pelo que de mais rico traz. Essa experiência humana envolve a dimensão emotiva da comunicação e o alcance dos princípios que garantem uma presença corpórea e uma memória imperecível, toda vez que se presentifica (ZUMTHOR, 1993).

Fundamentado nesse argumento, Frederico Fernandes (2002) ratifica que a *performance* é:

um momento de fascínio, articulada pela mistura de códigos e diversidade linguística, envolvendo não pela fábula, mas também pela maneira como é transmitida. O olhar, o silêncio, o franzir da testa, as mãos, o riso, objetos próximos, sons guturais, a fala. Cabeça, tronco e membros. O corpo é um turbilhão de mensagens, que ressoa códigos impraticáveis na escrita (FERNANDES, 2002, p. 28).

Ao agregar esses elementos, no ato performático, o narrador interage e chama atenção do seu ouvinte, que também colabora com o ato narrativo.

Essa relação de proximidade e de afetividade no ato performático, ainda que haja, um único participante, é dialógica em sua essência, sem dominador e nem dominado (BAKHTIN, 1997). A gestuália é um próprio convidar a voz do outro para, também, contar sua história. No turbilhão de mensagens do corpo compreende-se ainda que, além dessa interação, a memória e a voz exercem papéis essenciais no ato de narrar. Para Zumthor (1993), elas são indissociáveis, uma vez que a memória traduz a existência e alimenta o presente na continuação dos discursos ditos, enquanto a voz (fabular) constitui-se veículo da transmissão viva do saber coletivo.

No que se refere à memória, consideramos pertinente para o caso das comunidades orais, o trabalho de Bosi (1994). Para ela, esse elemento aparece como um re-pensar do passado com as ideias que se tem no presente:

[...] lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição no conjunto de representações que povoam a nossa consciência (BOSI, 1994, p. 55).

Essa perspectiva da autora configura-se então, como um projeto que parte de uma consciência de resgate do passado e constitui um discurso da territorialidade. Esse ato se realiza enquanto as histórias são contadas pelos narradores da comunidade em questão. Eles re-pensam o passado e reconstroem as narrativas, com base em suas vivências do presente.

No que tange à voz do narrador oral, trazemos a reflexão feita por Alves (2012). Com base nessa autora, inferimos que o modo de contar dos contadores de Mimoso, os aproxima do autêntico narrador descrito por Benjamin (1994). Este autor, traz que traz a figura do “marinheiro mercante” e do “camponês sedentário”. Nessa perspectiva, a figura do narrador só se torna plenamente tangível quando se tem em mente esses dois grupos representados.

O “marinheiro mercante” viaja, escuta e leva consigo narrativas de terras distantes para outras terras. O “camponês sedentário” permanece em seu solo e colhe o que dali pôde aproveitar para o cultivo da transmissibilidade narrativa. Ambos representam a distância temporal e espacial que fazem parte da narratividade e que são vinculadas à experiência na vida, de acordo com esse mesmo autor (1994).

Os narradores dessa comunidade, a exemplo do “camponês sedentário”, permanecem em Mimoso, conhecem as histórias, as tradições e preservam as raízes de sua terra ao contarem as “supostas” vivências, próprias e alheias. Crônicas aprendidas de ouvido e que remontam a uma comunidade do passado.

Esses fenômenos corriqueiros da sociabilidade rural, observados em Mimoso, são propícios para a prática narrativa. Para a qual, o contador se lança com risco e responsabilidade, assumindo as falhas de sua memória pessoal e deixando prevalecer o gosto mais geral e livre da fabulação. Nesse processo, os narradores dessa comunidade, revivenciam seus mitos, suas lendas, e os faz chegar até nós por meio da credence popular.

O fato de reconhecimento e pertencimento ao território ligado à sua forma de construção, permite refletir acerca das referências que esses sujeitos tem sobre suas identidades e como isso influenciam na reprodução do espaço social. Isso porque a produção da geopoiesia envolve as condições identitárias e psicossociais, variáveis geográficas, históricas e socioeconômicas.

Os narradores, depositários da cultura do tempo passado, repassam o sua herança mnemônica para os mais jovens por meio das histórias que lhes conta. Esse patrimônio imaterial deixado pelos seus ancestrais é transmitido a partir da linguagem (ALVES, 2012).

Destarte, esses contadores assumem para si a tarefa de guardiões da memória da comunidade. Como os amautas espécie de professores entre os incas, estudados por Piñon (1997), foram educados para memorizar, para preservar os feitos de seu povo, de modo que nada fosse esquecido, e os aedos gregos que performaram e conservaram as narrativas atribuídas a Homero.

Conclui-se que esses guardiões, valendo-se da memória, da *performance*, e de suas vivências possuem assim, a função urgente e necessária de preservar do esquecimento as histórias, as lendas, ou seja, a geopoiesia de sua gente. Repassando-as, aos mais jovens, para que essas narrativas que constituem as identidades Kalunga, perpetuem.

4.3.1 Geopoesia das/nas narrativas Kalunga

*No Jalau tem negros que riem.
 Iguais a todos os negros. Negros que cantam.
 Iguais a todos os negros que cantam.
 (...)*
*Os velhos são a carne dos dias da vida.
 Os velhos negros, com as mãos esqueléticas,
 e a fala de deus que anda na terra
 e o andar de um ritmo mais bondoso
 e carinhoso, um bem fadar a sabedoria, essa
 deusa que os brancos donos de terra esqueceram,
 a sabedoria do suor derramado firme
 no correr dos anos, os negros que sabem
 contar da vida, os velhos que são o sal
 de um terra que é muda lá no rincão dos Calungas,
 mas guarda para o mundo a saga da amizade e do
 suor.*
 (GARCIA, 1999)

As narrativas orais utilizadas nesta Tese, como *corpus* teórico, foram coletadas durante a realização da nossa pesquisa de campo em 2016-2018. No curso inicial da pesquisa, foram registrados alguns nomes de contadores, apontados pela comunidade, que, por narrarem histórias, cada um ao seu modo, tem lugar, voz e vez na comunidade. Por isso, a escolha dos contadores foi feita justamente pelo reconhecimento deles, e chegamos a um total de 06 pessoas (Figura 45):

Figura 45 - Informações dos contadores de histórias de Míroso (2016 – 2018)

Nome	Idade	Profissão	Narrativas
Helena Marques de Sousa	80 anos	aposentada / dona de casa	Boi Café; O homem que tinha sina de virá bezerro; A princesa, a serpente e o rapaz.
Sebastião Pereira da Silva (Roxão)	72 anos	lavrador / aposentado	O coelho, a mulher e o guará; O coelho e a onça; O homem, o cego e a cascavel; O bode e a onça; Grabrié e a nata; O marido preguiçoso; Finado Tomás; O compadre rico e o compadre pobre.
Maria de Elzi dos Santos Rosa	56 anos	lavradora / dona de casa	Zé Borracheiro; O irmão rico e o irmão pobre; Cundunguero e a princesa.
João Sobrinho dos Santos Souza	61 anos	lavrador	O macaco e o coelho; Carmonjo e o rei.
Germano Marques de Souza	83 anos	lavrador / aposentado	O filho desobediente

Edi Alves Moreira	63 anos	lavrador / aposentado	Sopa de gordura
----------------------	---------	-----------------------	-----------------

Org: ALVES, 2020.

De todas as narrativas ouvidas, selecionamos algumas para fazer parte do *corpus* da Tese. Antes de iniciar a análise propriamente dita, devemos ponderar que as histórias populares:

não podem ser entendidas mediante a aplicação pura e simples de métodos (...) que supõem na obra uma relativa autonomia, pois, mesmo quando transcritos, não são textos decifráveis diretamente. Não podem ser desligados do contexto, – isto é, da pessoa que as interpreta, do ato de interpretar e, sobretudo, da situação de vida e de convivência, em função das quais foram elaboradas e são executadas (CANDIDO, 1987, p. 48-49).

Portanto, em nossas análises, serão observadas as peculiaridades relacionadas às questões culturais, psicossociais, geográficas, socioeconômicas e históricas da comunidade, além das *performances* e elementos que os definem como narradores da geopoesia. Não considerando apenas o mundo restrito ao conto, tendo em vista que o contexto das manifestações de Mimoso, em que ele está inserido, extrapola seus limites nosso estudo valoriza ainda a vocalidade, sobretudo os traços de linguagem local. A presença do cotidiano e das vivências da comunidade, as marcas do imaginário popular, dentre outros elementos que caracterizam um texto oral constituem e se fundam numa tradição longa pois, a cada vez que o enredo/trama é contado ele se apropria de elementos da realidade, do lugar e da mediação dos ouvintes: tudo isso atrelado à geopoesia. Por isso, nossa pesquisa objetivou coletar essas histórias em sua realidade viva, para que fosse possível analisá-las juntamente com o mundo do contador, do ouvinte e possíveis personagens no campo da *performance*.

Nesse sentindo, buscamos conhecer essa interação processo dialógico que envolve os sujeitos, em que o narrador atua como guardião e transmissor de saberes da comunidade e o ouvinte como aprendiz e mantenedor desses saberes e potencial narrador também – recontando oralmente ou colocando em forma de registro, realizando Literatura de campo (SILVA JUNIOR, 2013).

Nessa perspectiva, a geopoesia que engloba geografia, cultura popular, oralidade, *performance* cultural e artística “consolida um pensamento que parte do artefato discursivo e permite delinear índices simbólicos e dialógicos no conjunto de cada produção”, neste caso, cada uma das histórias (SILVA JUNIOR, 2014, p. 9).

Pensando o narrador como um construtor de histórias que, de certo modo edificam as identidades territoriais em Mimoso, traremos cada um deles em suas singularidades. Nesse conjunto, formam um grupo narrativo de força identitária do território Kalunga de Mimoso. Isso porque, além da análise minuciosa no que tange as histórias e ao ato de contar, nos interessa ainda ressaltar e reforçar a importância desses sujeitos dentro e fora dos limites de seu território. Enfim, levar sua cultura, suas vozes, sua geopoesia a outros cantos do mundo.

Para tal, iniciaremos nossa análise dos narradores da geopoesia com as histórias alinhavadas por dona Helena Marques de Sousa. No auge dos seus 80 anos, essa portadora individual da tradição, nascida e residente até hoje em Mimoso, conserva uma memória ímpar. Aposentada, vive com alguns parentes e se dedica aos afazeres domésticos e ao cultivo de plantas no quintal. Detentora de conhecimentos e saberes relacionados com o trabalho, a *lida* no campo com o gado, afazeres domésticos, artesanato (bordado), ao cultivo da roça de toco e do quintal, às plantas medicinais e aos animais do Cerrado. Ela é considerada por todos a representante da memória viva da/na comunidade.

Muitos dos seus conhecimentos diz ter aprendido com o pai, como tirar leite, cuidar da terra semear durante o plantio das roças. E com ele e com o avô, a contar. Ela relatou que não tinha medo das histórias de assombração, que ouvia deles. As “livosias” (fantasmas/espíritos) sempre presente em narrativas, por exemplo, no Vão de Almas, no Vão do Moleque e no Mimoso, indicando que existe uma crença em uma espécie de “assombração”. Lembrou que durante as noites, muitas vezes, se reuniam para contar e ouvir essas narrativas de assombro e de encantamento.

Depois de casada, passou a contar para seus filhos e sobrinhos, que sempre demonstraram interesse e a pediam que contasse. De alguns anos para cá, continua essa prática agora com seus netos e bisnetos, que passam as férias escolares na comunidade. Dentre o acervo dessa geopoetiza, destacam-se os enredos que retratam o encantamento, sem deixar as questões sociais de lado. Com o fito de empreender uma análise dessas narrativas da geopoesia, apresentamos uma primeira que ela narra, “O homem que tinha sina de virar bezerro”:

Um homem tinha dois filhos, e um tinha sina de virar bezerro. O pai deles morreu e os dois ficaram jogados. Aí com o tempo, a menina já estava moça, querendo casar. O irmão falou para ela assim: não casa, porque eu tenho a sina de virar bezerro e o seu marido não vai aceitar zelar de mim, como ocê zela. “Não, ele falou (o rapaz que iria se casar com a irmã), não eu zelo dele como eu zelo docê!”

Aí casaram! E lá por aí, tava tudo bom, cum poca [passado o tempo], ele fez uma viagem. E ficou a mulher. O que que ela fez, chamou... E eles tinha uma negra. A negra chamou a mulher dele pra ir no rio. Olhá a boniteza do rio, né! Aí chegou lá: olá prencesa, o rio lá, o peixe lá!

Pegou ela e jogou n'água. E aí, uma serepente⁷⁵ veio e pegou ela.

E aí o marido chegô, - cadê muié?

- Uai, num é eu? (e ela fez uma barriga de pano, disse que era a muié dele).

- Ah não, essa aqui né minha muié, não!

- É eu mesmo!

Ficou por aí, ele assim distraído. Cum poca ela disse: - eu tô com um desejo de cumê é o bezerro. (E o rapaz tinha virado o bezerro mesmo.) Tô com uma vontade, um desejo de nois cumê esse bezerro!

- Ave Maria, num faço isso não!

- Não, mata ele, nós come!

E ficou com aquilo. E aí mato, o bezerro? Disse que era bezerro... e aí, tá aí...

E aí ele chegou e tá por aí, contrariado, molou a faca pá matar o bezerro. Tá molando a faca lá na bera do rio, aí diz que ouviu as voz e falou assim: - me acode, minha irmã! Nesta mesma acasião, tá amolano os alemantes⁷⁶, pá matá o seu irmão.

- E aí, como é que é isso?

Ela ela tornô falá: - me acode, meu irmão! Nesta mesma acasião, tá amolano os alemon pá matá seu irmão.

E aí ele caiu n'água, e o maruto⁷⁷ viu aonde é que era, caiu n'água, margunhó, chegô lá ela tava sentada no colo de uma serepente. E aí, ele levou a faca, já tava amolada né? Matou a serepente!

E aí, trouxe ela cá pra fora. E ela contrariada, marela de ficar lá no fundo d'água.

- E aí ele: - oh nega! Muié, o quê que o ocê que que faz dessa nega?

- Uá! Ocê tem burro brabo?

- Tem!

- Pega um burro brabo, marra ela. A perna dela num e a outra no outro, e solta.

Bem assim ele fez. Marrou ela. Pegou ela, amarrou a nega e soltou. Prazo de poca hora, a perna pra quí, braço pra culá, cabeça pra culá.

Entro por pé de pinto, entro por pé de pato, o rei mandô nos dizer, que ocê nos contasse quatro!⁷⁸ (SOUSA, H. M. de, relato oral, Kalunga do Mimoso

- TO, junho de 2017).

O título nos remete à questão do destino de um homem fadado a se tornar um bezerro. Fato que ele não poderia fugir. A falta do pai, nesse caso, o ente familiar mais próximo, fez com que ele e a irmã fossem criados sem uma referência familiar, sem apoio. Observa-se então a importância atribuída à estrutura familiar patriarcal e, ao mesmo tempo, à uma estrutura mítica-basilar dos contos de fadas, que é o fato de os personagens serem órfãos – parte da “dificuldade” de uma jornada de herói.

⁷⁵ Serpente.

⁷⁶ Tipo de faca.

⁷⁷ Marido.

⁷⁸ Mantemos as falas originais em todas as narrativas.

Depois do casamento da irmã, a família passou a ter uma ‘negra’ como criada. Essa negra aparece como uma figura má, que seduz a mulher até a beira do rio, para que a serpente a engula. Permite, deste modo, que a negra se passe por esposa do patrão, dizendo que estava grávida. Essa ocorrência da exploração do trabalho de um terceiro sugere também uma prática histórica da relação senhor de engenho x escravo negro.

No âmbito da narrativa essa figura feminina também representando o mal e o antagonismo, uma vez que ela separaria o casal. Sabe-se que as mucamas que tinham relações sexuais compulsórias com os senhores de engenho eram culpabilizadas e penalizadas pelas esposas, por conta disso.

A princípio, o patrão não acreditou na história, mas a negra, ‘maliciosa’, o convenceu e também o induziu/seduziu a matar a *rês* – irmão de sua esposa – para realizar seu desejo de comer carne de ‘bezerro’. Reafirma-se a prática da criação de gado na região e respectivos estados de Goiás e Tocantins – sendo produto de subsistência e, muitas vezes, de sobrevivência para muitas famílias nas comunidades. Ao mesmo tempo a exploração simbólica da imagem “pecuária” como o pretexto para abalar os laços familiares.

Parte do enredo é análogo ao mito edênico: Adão e Eva (casal) e a serpente, representada pelo animal e pela negra. A serpente (animal) come a mulher (engole-a). E a serpente (negra), seduz o esposo para comerem o homem, que tinha sina de virar bezerro.

Há a reinterpretação do mito religioso levando em conta as condições humanas e espaciais do local. Uma vez que as narrativas não possuem uma origem absoluta, mas são construídas (alinhavadas) a partir dos discursos que circulam dentro de uma sociedade é que essa composição apresenta uma base que “de tão longe vem vindo.” E atualiza, por exemplo, o isolamento e alguma precariedade/necessidade para a alimentação. Isso vai ao encontro do que Candido (1987) afirma sobre o ato de interpretar. Este não pode ser desligado do contexto e nem dos discursos que são produzidos, elaborados em função da vida e da conviência em sociedade.

Essa história apresenta ainda uma visão racista e é contada pela narradora Kalunga de forma inconsciente, que reproduz a mensagem contida no enredo. De forma consciente ou inconsciente os indivíduos constroem seus enunciados a partir de uma cadeia complexa de relações com a sociedade e com o meio onde vivem. Brandão (2012, p. 9), destaca que a linguagem tem um papel social porque reproduz ideologias:

a palavra é o signo ideológico por excelência pois, produto da interação social, ela se caracteriza pela plurivalência. Por isso é o lugar privilegiado para a manifestação da ideologia; retrata as diferentes formas de significar a realidade, segundo vozes e ponto de vista daqueles que a empregam. Dialógica por natureza, a palavra se transforma em arena de lutas de vozes que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes.

Consoante a Candido (2000, p. 43) quando afirma que a ideologia está relacionada à comunicabilidade de criação, à criatividade em relação ao seu público. E o que interessa nesse processo é a “combinação da análise estrutural com a da função social”.

A posição que cada personagem ocupa na narrativa organiza o mundo vivido, simulando antigas hierarquias que possivelmente existem, com variantes, desde tempos imemoriais e que vão se atualizando historicamente. Um grupo, por vezes, pode ficar subordinado às imposições das ideias dominantes. Em “O homem que tinha sina de virar bezerro”, a imagem da mulher facilmente corrompida – e que pode corromper – reaparece para fazer prevalecer uma antiga ordem patriarcal e religiosa, com certos traços de misoginia.

Os acontecimentos reclamam ainda atenção à participação das mulheres e os papéis que elas executam. A mulher branca “possuía uma mulher negra”. As marcas da relação de trabalho escravizado aparecem na linguagem, incorporadas pela locutora de forma inconsciente. “O sujeito de linguagem é descentrado pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente” (ORLANDI, 2015, p. 18).

A mulher branca passa-se por inocente, pois caiu na armadilha da mulher negra – perigosa, traidora. Esse quadro remonta às relações entre as sinhás e as mucamas – alvos de constante violência. Para Bakthin (1997) toda enunciação mostra a constituição interativa da linguagem:

Toda enunciação, mesmo sob sua forma escrita cristalizada, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal. Ela é apenas um elo na cadeia dos atos de fala. Toda inscrição prolonga aquelas que a precederam, estabelece uma polêmica com elas, aguarda reações ativas de compreensão, antecipa-se sobre estas etc. (BAKTHIN, 1997 p. 98).

Nessa narrativa, as marcas da oralidade e da *performance* são perceptíveis. Um exemplo é o tom emocional na celebração do comportamento físico, caracterizado com a descrição entusiasmada da violência física, a morte monumental da negra: “Marrou ela. Pegou

ela, amarrou a nega e soltou. Prazo de poca hora, a perna pra quí, braço pra culá, cabeça pra culá.”

A narradora transforma a contação, num verdadeiro momento de fascínio, no qual simula os movimentos, os gestos e as vozes dos personagens, dando mais realidade à narrativa. Fazendo isso, ela articula e mistura códigos e diversidade linguística: o corpo se transforma em “um turbilhão de mensagens”, como já apontou Fernandes (2002, p. 28).

Ao estabelecer essa relação comunicativa com o público/ouvinte, por meio da criação literária com sua narrativa, essa geopoetiza alcança a função ideológica da Literatura oral, descrita por Candido (2000). Ao abordar temáticas que dizem respeito às questões sociais e que simbolizam visões de mundo, o enredo contempla as outras funções descritas por esse autor: social e total, respectivamente.

As ideias mais coordenadas do que subordinadas com a utilização das expressões “aí”, da linguagem oral, por vezes redundantes. A interlocução com o ouvinte “né”, o teor agregativo “burro brabo”. O término da história com um dito popular, forja um final clássico das narrativas orais (ONG, 1998): “Entrô por pé de pinto, entrô por pé de pato, o rei mandô nos dizer, que ocê nos contasse quatro!”.

Os elementos naturais e sociais da paisagem local, representados pelo rio, pelos animais – serpente, burro, peixes – e pelas relações socioespaciais das personagens caracterizam elementos geográficos. De modo que os enunciados da narrativa agregam os sujeitos, os aspectos históricos, geográficos, materiais e imateriais de um dado território. Essas relações evidenciadas por meio da linguagem são características da geopoesia, que entende que os procedimentos linguísticos variam de acordo com o acervo dialógico enunciado e, ao mesmo tempo, considera o pesquisador que está coletando/ouvindo aquela narrativa como parte da *performance*. A geopoesia, nesse sentido, uma vez que há o trabalho como mediador, movimenta-se no universo da oralidade, mas sempre projetando-se no universo da escrita.

Passemos à uma nova narrativa e vejamos como um discurso marcado socialmente reverbera de modo imediato no processo narrativo. Observamos esses encadeamentos sociais em “Boi Café” que, em forma de cantiga, também foi contada por dona Helena. Essa presença da musicalidade foi algo que chamou nossa atenção. A voz afinada e cadenciada, embalou e conduziu o enredo:

Fazenda da Gameleira é uma fazenda inteirada, capava duzentos bois, por o quê desse uma boiada. Capava duzentos garrotes para o que vai para charqueada. O Satilo é um bom vaqueiro e também bom amansador, só ficou um bezerrinho que o Satilo não amansou. Sempre ele ia no campo, mas não via o bezerrinho, só via as cavacaduras no morro do Sobradinho. Satilo mesmo falava – ‘aqui corre um veadinho’. Dia de segunda-feira Satilo recebeu a carta mandada por seu patrão, pra pegar sessenta boi, que é de muita precisão. Boi Café sendo guia, sem haver contradição. Dia de segunda-feira espalhou a vaqueirama, dois pra qui, dois pra culá, para quem achar o boi, dá um aviso de borá⁷⁹, para vê se assim leva Boi Café no curral. Quando chegou João Ricardo com sua palarruais⁸⁰ – se eu não pegar esse boi, não quero ser vaqueiro mais! Quanto mais o boi corria, mais o véi ficava atrás. Seu cavalo é Jenipapo e o meu chama Beija-flor, na falta do teu cavalo tem o meu reprodutor, na passagem do boi passar, entre eu e o senhor. O revólver do Anísio estralava que nem pipoca, sete tiro que lhe deram, - nem uma bala não me toca! O *carnis*⁸¹ de Boi Café, vaquero não come paçoca! (SOUSA, H. M. de, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, junho de 2017).

Temos fatos ligados ao cotidiano, à reprodução das práticas sociais do campo. A lida do homem – vaqueiro – com o gado, que muitas vezes é arisco, está representado no bezerro, personagem de Boi Café. Animal bravo, e por isso comparado ao veado – animal selvagem do bioma Cerrado. O espaço rural é representado por animais: boi, cavalo, garrote; e elementos característicos, como o curral.

Na história, a memória e o imaginário assumem a função de reconstruir o passado. A partir disso, as dinâmicas de sociabilidade e solidariedade entre os moradores e as práticas ligadas à cultura afro-brasileira, configuram-se, numa ação que deriva da conservação do passado e constitui um discurso da memória sertaneja-cerradeira.

Nesse contexto, ouvir “Boi Café” é o mesmo que assistir as cenas projetadas. A paisagem criada em nossa mente, em nossa memória, nos faz lembrar das férias escolares que passávamos na ‘roça’ do avô. Quando bem cedo íamos para o curral tomar espuma de leite e, em cima das madeiras do curral, observava os bezerrinhos, tão ariscos quanto Boi Café, serem apartados de suas mães.

Rememorar, lembrar, de forma sinestésica – os cheiros, os gostos e os sons se misturando e nos trazendo novamente à atualidade: “O discurso literário transmite muito mais sutileza que os outros; todas as transformações na inteorientação sócio-verbal” (BAKTHIN, 1997, p. 153). Nessa construção de sentidos, a participação do ouvinte é ativa. Estabelecendo assim, a relação dialógica descrita por esse mesmo autor.

⁷⁹ Assovio/som feito com os lábios para chamar alguém, cachorro ou gado que estava longe.

⁸⁰ O significado está relacionado a palavreado, falação, falácia.

⁸¹ De origem etimológica latina, a palavra significa carne.

Nessa narrativa o ambiente é todo masculino e constrói-se a partir da uma masculinidade que é desafiada a “domar” todo o gado. A trama se estabelece pelo fato de um único animal colocar em questão a qualidade desse vaqueiro. Interessante notar que ele levanta, inclusive a possibilidade de não ser mais vaqueiro – sina de sua vida toda e que trouxe seu reconhecimento na comunidade – se não conseguir dominar o Boi Café. O nome também não passa despercebido: além da conotação da cor do animal, há algo de aproximação com a energia que o café produz nas pessoas.

Enfim, nessa narrativa-cantada, temos o encontro da voz com a poesia, a prosódia com o ritmo e um sistema de figuras sonoras. Vale a pena o leitor dessa Tese reler a narrativa do Boi Café em voz alta para tentar alcançar as marcas principais dessa narrativa da geopoesia: é uma voz que canta, que se lança vertiginosa na trama do homem x animal e somente nessa “toada” da voz é que a história se deixa contar.

“A princesa, a serpente e o rapaz” também foi contada por essa tecelã de palavras:

Era um rei que tinha uma filha e aí a "serepente" veio e roubou a filha dele [...] e aí ele contratou umas pessoa pra ver se tomava a filha da "serepente" [...] daí "ranjou"⁸² um rapaz [...] Quando chegasse na estrada o pau que ele "ranjasse"⁸³ sujo, a laranja que ele "ranjasse" suja, ele limpava [...] a cancela que ele "ranjasse" desmantelada ele consertasse, o cachorro que tivesse com fome ele "dasse"⁸⁴ de comer [...] e mandou ele no pasto pegar um cavalo. Tinha dois cavalo, um gordo e um magro [...]... que ele pegasse o magro, não pegasse o gordo [...]... e aí ele, mesmo assim, o rapaz foi. Chegou lá, pegou o cavalo mais magro que tinha e pegou uma manta de carne e botou no "arfoje"⁸⁵, "panhou"⁸⁶ um facão, um martelo e rompeu [...]... e aí, lá "adiante"⁸⁷ quando ele chegou no laranjado, tudo cheio de cheiro de passarinho, ele limpou tudo. Lá "adiante" ele chegou na cancela, a cancela tudo desmantelada ele consertou. Quando chegou mais "adiante", o cachorro com fome, aí ele "panhou" a manta de carne e deu o cachorro [...]... e aí ele falou "Quando cê chegar lá, se ela tiver com cabelo jogado pra frente, a "serepente", com cabelo jogado pra frente ela tá acordada [...].. tiver com cabelo jogado pra trás, ela tá dormindo [...]... e mesmo assim ele fez. Quando ele chegou lá, ela tava com cabelo jogado pra frente, ele "quietou" [...]... quando ele viu que ela jogou o cabelo pra trás, ela pesou no sono, ele foi [...]... tirou a cabeça dela devagarzinho da "fia" do rei, botou lá [...]... e jogou ela na "garupa" e correu. E ela "tarra"⁸⁸ atrás, ela assustou [...]...

⁸² Arranjou.

⁸³ Arranjasse.

⁸⁴ Desse.

⁸⁵ Alforje - duplo saco, fechado em ambas as extremidades e aberto no meio (por onde se dobra), formando duas bolsas iguais; usado nos ombros, para distribuir o peso dos dois lados. Ele também é colocado em animais, como burro e cavalo, para transportar cargas. Ele era e ainda é bastante utilizado no meio rural.

⁸⁶ Apanhou.

⁸⁷ Adiante.

⁸⁸ Estava.

quando ela assustou, correu atrás [...]... pega, num⁸⁹ pega [...]... pega, num pega [...]... quando ela chegou no cachorro [...]... "Pega, meu cachorro!" [...]... Ele falou: "Num pego que eu tava com fome, ele me deu de comer!" [...]... aí, lá vai [...]... correndo, correndo [...]... quando chegou na cancela [...]... "Pega, minha cancela!" [...]... "Eu num pego, que eu tava desconsertada e ele me concertou!" [...]... e ela vai correndo [...]... quando vai, chegou nos pé de laranjeira [...]... "Pega, minha laranjeira!" [...]... "Eu num pego, que eu tava toda cheia de "ensego"⁹⁰ de passarinho e ele me limpou!" [...]... aí ela caiu de ancora, voltou pra trás e o rapaz levou a filha pro rei. Aí chegou lá, o rei [...]... a moça ficou muda [...]... "E agora, como é que faz com essa moça muda?" [...]... Aí tinha um rapaz que falou "Não, faz assim [...]... manda o rapaz que pegou ela da "serepente", monta num cavalo, dá dois passo pra frente, dois pra trás e procura 'O que foi moço o suspiro que cê deu na saída? [...]... que ela te conta!' Torna a dar dois passo pra frente, dois pra trás [...]... 'O que foi moço o suspiro que cê deu no meio da estrada?' [...]... Aí quando chegar, dá outros três passo pra frente e procura 'O que foi moço o suspiro que cê deu na chegada? [...]... que ela te conta' [...]... que aí ela 'miora'⁹¹". Aí, mermo assim ele fez [...]... aí montou num cavalo, cavalão já tinha engordado e aí ele foi, procurou [...]... "Quê que foi, moço o suspiro que cê deu na saída?". Aí ela respondeu - "É Santo Antônio que tá te criando!" Aí deu dois passo pra frente, dois pra trás [...]... aí "O que foi, moço o suspiro que cê deu no meio da estrada?" "É Santo Antoônio que tá criando ocê nos traje de homem, mas ocê não é homem." Aí tornou procurar [...]... "O que foi, o suspiro que cê deu na chegada?" "É Santo Antônio que ta criando ocê nos traje de homem, mas você num é homem [...]... se fosse homem nós casava!" (SOUSA, H. M. de, relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, junho de 2017).

Ao narrar, a geopoetiza assume também o papel dos personagens e os interpreta de forma performática, isto é, com suas vozes, suas ações e emoções. O que é perceptível nos seus gestos, expressões faciais e tons de voz é a tentativa de elaborar corporalmente um retrato fiel de cada personagem e que extrapole o alcance tão somente da palavra: “O narrador pode deliberadamente apagar as fronteiras do discurso citado, a fim de colori-lo com as suas entonações, o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, com o seu encantamento ou o seu desprezo” (BAKHTIN, 1997, p. 150).

Essa narrativa da geopoesia é de uma riqueza semântica e de uma complexidade que lembra algumas narrativas coletadas por Italo Calvino na Itália. O escritor e crítico italiano destaca que ao fazer sua coleta pelo país era (...) “paulatinamente atacado por uma espécie de frenesi, uma fome, uma insaciabilidade de versões e de variantes, uma febre comparatista e classificatória” (CALVINO, 1997, p. 13). Essa infinita variedade e repetição é uma marca de todas as coletas de narrativas de geopoesia na história. O fundo fabular varia de acordo com a

⁸⁹ Não.

⁹⁰ Fezes.

⁹¹ Melhor.

localidade e as marcas de territorialidade, mas entre o real e o irreal essa versão contada pelo narrador oral enuncia os modos de compor e/ou de fixar na tradição coletiva as marcas do portador individual da tradição.

Temos a presença de personagens comuns das histórias orais e dos contos de fada: rei, princesa, serpente e um *jovem rapaz*. Além do fato de um rapaz pobre se casar com uma moça de classe social diferente, rompendo as barreiras rígidas – típicas do tempo de uma monarquia.

Nessa narrativa aparece a serpente e sua relação com uma mulher – filha do rei, a serpente sequestra a mulher. Tendo a filha raptada pela serpente – animal que geralmente representa o mal na credence popular, como colocamos em livre associação com o relato bíblico – o pai procura alguém para libertá-la. Aparece então, um “bom” rapaz para ajudar o rei, seguindo todas as suas ordens. O personagem masculino, “herói” que salva a princesa, está ligado à construção do papel masculino: altruísta e aventureiro.

Por atos de bondade como ajudar os outros, alimentar o cachorro, consertar a cancela, e limpar as coisas que encontrava pelo caminho, para chegar até a serpente, na volta o protagonista foi recompensado. Então, quando a serpente estava perseguindo-o, mandava a cancela e o cachorro segurá-lo ou prendê-lo, ao que eles não obedeciam, pois estavam gratos pela ajuda do rapaz. Essa narrativa, nesse sentido, também agrega valores e transmite práticas cotidianas – uma forma de ensinar e preparar as novas gerações para as demandas cotidianas, também típicas dos contos de fadas e narrativas orais de diversos tempos e localidades.

No enredo, a moça volta muda, mas com uma simpatia, credence popular, indicada por outro rapaz, ela volta a falar. A moça desafia o rapaz a se casar com ela, dizendo que se ele fosse homem, eles se casariam. Há referência a Santo Antônio, o que demonstra traços de religiosidade. Verificamos a simbologia do cabelo, atrelado ao desejo, à ideia de magia amorosa.

Entende-se que os ‘atos de bondade’ - ditados e convencionados socialmente, as relações sociais e simbólicas, a presença da religiosidade e dos elementos do espaço rural, como o cavalo, a cancela, e a serpente, presentes nos campos, vãos e matas, evidenciam características geográficas do conto. A oralidade se presentifica por meio da credence popular de personagens comuns e pelo uso da linguagem coloquial, a exemplo de trechos como: “Aí mermo assim ele fez, aí muntou no cavalo, cavalo já tinha engordado e aí ele procurou, o que foi moça o suspiro que ocê deu na saída?”.

Uma questão observável nas lendas, nos mitos e nas narrativas orais é o fato de elas transfigurarem a realidade estabelecendo uma nova versão dessa realidade. Esses dispositivos comunicativos reproduzem ideologias. Por isso a exigência e necessidade de uma análise sob a perspectiva discursiva é eminente. Nossa busca é pela desnaturalização desses discursos. Sobre esse aspecto, Orlandi (2015, p. 43-44) argumenta que

Nesse movimento da interpretação o sentido aparece-nos como evidência, como se ele estivesse já sempre lá. (...) Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico. Por esse mecanismo – ideológico – de apagamento da interpretação, há transposição de formas materiais em outras, construindo-se transparência – como se a linguagem e a história não tivessem sua opacidade – para serem interpretadas por determinações históricas que se apresentam como imutáveis, naturalizadas.

Consoante a essa afirmação, uma das interpretações mais visíveis nessa narrativa é a ideia de destino: o homem, herói, como pré-destinado a cumprir um papel, seja de ordem transcendental ou mágica. O narrador, em geral, não vai questionar profundamente as ideias cristalizadas, ele as reproduz de forma inconsciente. Não questiona as relações de poder, os padrões estéticos, as construções dos gêneros, a formação do espaço.

Ele não pensa sua fala como objeto, não percebe as articulações ideológicas. Apenas cumpre aquilo que é a essência do conto fabuloso e mágico: afirmar e negar o mundo simultaneamente. Assim, a ação performática, a oralidade, as geograficidades, as simbologias e esse ‘transfigurar’ da realidade e do mundo mostram o que é mais latente nas manifestações da geopoiesia.

Comprometida com seu papel de guardiã e transmissora dos saberes da comunidade, dona Helena ensinou e confiou o ofício de contar à sua filha Maria de Elzi dos Santos Rosa. Herdeira não só da mãe, ela afirma que aprendeu “com meus avós, bisavós e minha mãe. A boca da noite, para distraí, ligava a lamparina, todo mundo reunia na casa. Minha mãe contava pra gente não dormir cedo. Hoje eu conto para meus netos, sobrinhos e afilhados” (relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, junho de 2017).

Dona Elzi, como é tratada na comunidade, é dona de casa e lavradora. Cuida da plantação da roça e do quintal, da criação de galinhas e fabrica rapaduras e queijos. Esses produtos são vendidos no pequeno comércio local e na cidade de Arraias. Ela mora com o marido, João Sobrinho dos Santos Souza, que também faz parte do grupo de contadores de Mimoso. As filhas, assim como outros jovens, mudaram para cidades da região com o objetivo de estudar e trabalhar.

Assim como sua mãe, dona Maria de Elzi é contadora frequente na comunidade. Ela sempre é convidada pela escola para falar sobre a cultura Kalunga e narrar histórias para os alunos. Suas histórias tratam de temáticas bem diversas. Vejamos “O irmão rico e o irmão pobre”:

Disse que era dois irmãos, um rico e um pobre. E esse rico era fazendeiro. Para todo santo ele fazia uma festa. Matava vaca, convidava a vizinhança, soltava foguete, dava carne pro povo comer. E o povo comia, era festa em cima de festa! Todo dia do ano ele fazia festa!

Quando foi um dia, o recurso dele foi acabando, acabando, e ele fazendo festa. Quando foi, só já tinha duas vaca. Aí ele falou, mas gente, que que eu vô fazê agora porque o recurso cabô? e a ... era festejado todo ano. Aí foi vendou as vacas. Matou uma e comprou a outra de foguete. E o povão tudo.

Aí falou assim: - Gente, eu quero um minuto de silêncio de vocês! Eu era rico, festejava todo ano, tudo quanto era santo.

Agora o recurso cabô. E eu quero fazê vocês uma pergunta: - quem é obrigado [cuidá] dos filhos?

- Ah, é o pai! - É o pai! Disse outro, e o outro disse, - é o pai!

Aí ele falou: - pois é, porque eu festejava de tudo quanto era santo, e agora o recurso cabô, e então eu tenho que mandá os santo pra Deus que ocês, todo mundo disse que obrigado [cuidá] dos filho é o pai.

Aí, panhê os santo tudim e marrô nos fugete e soltô tudo. - Vai gente, ontá Deus! (risos) Aí solto os santos tudim, marrô no fugete e soltô pra Deus. Vai santo, duntá Deus. Deus é que é obrigado [cuidá] os filhos. Se é filho de Deus, eu não tô dando conta, agora Deus que é obrigado. (risos) (ROSA, M. E. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, fevereiro de 2017).

É importante destacar que a geopoeta inicia a narração em terceira pessoa, isentando-se da veracidade dos fatos. “Disse que era dois irmãos”. A expressão lembra, de algum modo, o clássico “era uma vez” ocorrido em várias culturas com variantes linguísticas a depender do idioma. Essa inserção de um terceiro – uma espécie de álibi do discurso – reforça ainda mais uma pretensa veracidade. Veracidade banhada de transformação e de encantamento que, ao mesmo tempo, apresenta o contexto das práticas populares religiosas na zona rural.

O gado aparece como sinônimo de riqueza e de abundância, principalmente para aqueles que podem doá-los para os festejos. Observamos que existem muitas histórias relacionadas à vida rural e prática. Interessante notar que sobre o período da mineração, não se tem muitas indicações. Talvez pelo fato dos contadores terem uma relação mais íntima com a agropecuária, uma vez que as narrativas precisam fazer sentido para aqueles que as contam e para aqueles que as ouvem.

Note-se que quando acaba o dinheiro do irmão rico, ele faz a última festa e envia para Deus, os “filhos”. Que nesse caso são os santos, para ficarem ao lado do pai. Uma vez que,

para o irmão rico e para a sociedade patriarcal, cabe aos pais sustentar os filhos, a prole. Sendo assim, o irmão rico remete ao patriarcalismo, importante agente de poder econômico e social nas sociedades rurais. O trecho que reporta a essa condição é a pergunta do irmão rico à população: “quem é obrigado aos filhos?”. Resposta “é o pai!” E, embora a conjugação do verbo pareça estranha diante do “português padrão contemporâneo” a expressão movimentasse na língua viva, na linguagem oral, exatamente dessa maneira.

O irmão pobre foi diluído na narrativa, como se não tivesse importância na mesma. Ou talvez pela condição do narrador não lembrar, já que os fatos se concentram na figura do outro dotado e que desperdiça as posses. As exposições orais possuem características diferentes da escrita e o interlocutor faz reconfigurações constantes na exposição, saindo do trajeto inicial com descontinuidades e metamorfoses. Portanto, entendemos e remetemos à uma “situação”, como alerta Orlandi (2015, p. 28-29): “Podemos considerar as condições de produção em sentido estrito e as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato. E se a consideramos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico”.

Assim como também os valores, os comportamentos e as opiniões que circulam num dado território, uma vez que as narrativas estão imbuídas de características do presente, ou seja, das peculiaridades de cada lugar, em cada tempo. Devido a isso, reconhecemos as festas de santos como elementos tradicionais, momentos em que toda a comunidade participa. E a relação do homem – Kalunga com sua divindade.

Quando contava, essa geopoetiza, interpretava os gestos e a voz do personagem principal, num ato performático. E por achar os acontecimentos engraçados, ria da história. Em um rito, os códigos gestuais dialogam com o controle e domínio de si: nas inscrições simbólicas os sinais que tecem a trama de mensagens que dialogam e decodificam os interditos dos dramas e metáforas (TURNER, 1974).

Nessa narrativa, as relações de poder e de submissão no contexto da festa são bem nítidas. O festeiro, o provedor, possui obrigação social diante dos menos favorecidos, os partícipes. O poder econômico é pensado como ação divina e mantenedora da comunhão - *communitas*.

Essa questão pôde ser confirmada em uma das entrevistas relatada, por um dos sujeitos, que a folia de Santos Reis deixou de acontecer/girar por dois anos, devido à falta de festeiro/a. A condição econômica não permitiu que alguém se candidatasse a essa tarefa.

Assim, inferimos que as narrativas englobam a realidade e o imaginário. Às vezes, um ou outro está implícito nos enunciados, misturando-se, completando-se e evidenciando o literário e os aspectos geográficos da história.

Antes de finalizar essa análise é digna de nota a presença do humor. O homem, diante dos convivas, utilizando discursivamente, os padrões econômicos e familiares organizacionais parece ter “um acesso de loucura” ao gastar todo o seu cabedal e só lhe restar como alternativa “devolver os santos para o céu” para que possam prover sua condição a partir desse desfecho material. Os próprios risos no fim da narrativa demarcam esse humor construtivo, de que nos fala Bakhtin, voltado para a alegria festiva e para a liberdade criativa. Embora a moral da história esteja presente – não gaste tudo que tem no tempo do festejo, ela apresenta-se de forma interessante nesse conjunto de um folclore narrativo que vimos estabelecendo.

Esse entrelaçar do real com o imaginário foi expandido em “João Borrallhero”, também narrada por Dona Maria de Elzi:

Uma véia tinha três fi, um chamava Manelí, o outro Zé e o outro João. E o João, o povo botou nele João Borrallhero. E aí, o João Borrallhero era daqueles terrivi, fazia tudo pra conseguir dinheiro, aí chegava na porta do povo batendo, “o que tu trouxe pra vender João Borrallhero?”, “ovo”, “João você sai pra lá com seus ovo João... aí ele tornava a bater na porta doto, “João o que tu trouxe pra vender João?”, “truxe ovo”, aí ele achou que não tava bom, doido por dinheiro, aí foi lá botou um tacho d’água no fogo, pegou a mãe, socou dentro e inginhou e saiu pra rua outra vez batendo de porta em porta, e o povo “João o que cê trouxe pra vender João?”, “eu truxe ovo”, aí o povo tornava a vim “João hoje boto o cacete nôcê que ocê vai embora”, aí ele tornava a vim, “o que tu trouxe pra vender João Borrallhero?”, “truxe ovo”, e o povo botou o cacete nele e ele botava a mãe já inginhada na frente, aí “você matou minha mãe, agora você vai pra cadeia, se você não for pra cadeia você tem que me pagar tantos mili. E o povo dinheiro nele, dinheiro nele, e ele inchia o bolso de dinheiro. E voltou, Aí um pouco o João tá rico. Quê que João fez gente que João arranjou dinheiro que tá rico? Ué, João num matou a mãe dele!

Aí ele falou pros irmão, “mas vocês é besta, minha mãe que era magra eu fiz um tanto de dinheiro desse. Vocês com essas munhezona gorda aí, quanto vocês num faz”, E os irmão, besta, foi e matou as muié, e aí como é que faz João?, sai batendo na porta do povo e falando “difunto fresco” e aí os irmãos matou as muié e saia batendo nas portas, “o quê que trouxe pra vender?”, “difunto fresco” e o povo “cruz que discunjuro”, chegava notra porta, “o quê que trouxe pra vender Manel?”, “difunto fresco”.

E aí o povo “ave maria, cruz que discunjura”, até que chegou na porta da polícia, “Quê que trouxe pra vender?”, “difunto fresco”, pegou eles e prendeu, aí eles falou “no dia que a gente sair da cadeia o João paga nós, por dizer que inricou as custa de difunto, mentira danada”, E aí o povo vai/passou, passou soltou eles, aí eles em busca do João, e vai, vai, vai atrás de João, até lá um dia cercaram ele num canto, “agora nós vamo matar você,

que ocê fez nós matar a muié e disse que dava dinheiro era difunto fresco e fez foi nós ir pra cadeia”, “Ah é porque vocês é besta, eu fiz foi assim, assim, vocês é muito besta, por isso vocês não irricou”...

Ora agora me passa o palavriadim que fala... aí... Como é que foge da mente assim... aí briquitou pra pegar ele até ele fugiu e foi embora e Eles ficou sem muié e sem mãe, entrou no pé de pinto, entrou no pé do pato o rei mandou dizer que contasse quatro (ROSA, M. E. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, fevereiro de 2017).

Dos muitos traços que presentificam a oralidade na sua condição de *performance* da geopoesia, destacamos: “E aí”, “aí”, “vai, vai, vai” – repetição; “muié”, “palavriadim”, “briquitou”, “entrou no pé de pinto, entrou no pé de pato e o rei mandou dizer que contasse mais quatro”. Bakhtin (1997, p. 134) revela que o narrador se utiliza dessas expressões, denominadas por ele de “válvulas de segurança entonativa”, como escapatória, para que se lembre do que vem a seguir.

O título nos remete ao conto de fadas “Gata Borrelheira – Cinderela”. No entanto, ele narra a história de João Borrallhero, um rapaz que gostava muito de dinheiro. E, por isso, saía de casa em casa vendendo coisas. Para conseguir mais dinheiro, mata a própria mãe: “botou um tacho d’água no fogo, pegou a mãe, socou dentro e inginhou e saiu pra rua outra vez batendo de porta em porta”.

Quando chegava nas casas, mentia que tinha ovos para vender. As pessoas viam que era mentira e queriam bater nele. Para se livrar dos golpes, colocava o saco com a mãe ‘ingiada’ e morta na sua frente, para não ser atingido.

Assim, ao invés de machucá-lo, machucavam o corpo da mãe. Daí ele dizia que a pessoa a tinha matado, cobrando certa quantia em dinheiro para não denunciar o suposto crime. Com esse truque, sendo aplicado de casa em casa, ele ganhou muito dinheiro.

Ao ser questionado pelos irmãos sobre sua riqueza, disse a eles apenas que tinha matado sua mãe e saiu oferecendo de porta em porta. E os induziu a matarem suas esposas: “mas vocês é besta, minha mãe que era magra eu fiz um tanto de dinheiro desse, vocês com essas munhezona gorda aí, quanto vocês num faz”.

Ambiciosos, eles mataram suas esposas, na expectativa de ganharem dinheiro também. No entanto, foram presos assim que começaram a ofertar “difuntu” fresco. Logo depois, foram soltos e procuraram João para se vingarem, mas ele conseguiu fugir.

Imaginamos que a recorrência aos contos e mitos que tratam das lutas entre irmãos por uma propriedade, por uma condição favorável, é um arquétipo corrente em muitas variantes

orais, fábulas e contos de fadas. Vimos até aqui algumas histórias que falam dessa relação. Elas fazem circular de outras formas, narrativas antigas, primevas e bíblicas como Caim e Abel, Esaú e Jacó.

João Borralheiro não foi aprisionado por ter assassinado sua mãe, saiu impune. E apesar de ter feito tantas coisas erradas, se deu bem no final. Temos aqui a figura do anti-herói. A morte, sobretudo a da mulher (feminicídio), é vista como algo relativamente normal, banal. Ela é vista como mercadoria.

Somos capazes de reagir a esse conto com uma certa insatisfação. A aparente normatização da violência contra a mulher nos alarma. Já entre os ouvintes, houve uma certa naturalização dessa violência contra a mulher. Porém, não temos dados para afirmar. Orlandi (2015, p. 81) chama a atenção para a seguinte questão:

há outra forma de se trabalhar o não-dito na análise de discurso. Trata-se do silêncio. Este pode ser pensado como a respiração da significação, lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. É o silêncio como horizonte, como iminência de sentido. Esta é uma das formas a que chamamos silêncio fundador: silêncio que indica que o sentido pode sempre ser outro. Mas há outras formas de silêncio que atravessam as palavras, que falam por elas, que as calam.

Concordando com essa afirmativa, para nós existe uma percepção que mesmo não estando nas palavras, de forma explícita e prática, o feminicídio e a violência estão no não-dito ou no silenciamento estabelecido durante a narração. Não houve nenhuma manifestação de piedade ou de empatia durante o momento da narrativa, seja por parte do narrador seja dos ouvintes. Nesse ínterim, a intertextualidade estabelecida com outras narrativas de violência contra a mulher, discussão tão em voga na atualidade, também encontra seus ecos na comunidade. Talvez porque “as mulheres quilombolas, assim como as mulheres da sociedade brasileira continuam sendo vítimas de machismo, racismo e violência doméstica. Porém, tal situação se torna oculta pela ausência de dados estatísticos sobre esta realidade” (PENHA, SILVA, MACHADO, 2020, p. 11).

A frieza nas relações familiares – espaço privado, a ambição por dinheiro e o estereótipo de que ser ‘gordo/a’ é sinônimo de saúde e beleza – instituídos socialmente denunciam ainda alguns problemas e padrões sociais. Destarte, representam a geograficidade e tão logo, o literário do conto: “Afinal, a literatura (a geopoiesia) é uma forma urgente de tratar as causas urgentes do mundo” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 73).

Outra história contada por dona Maria de Elzi é a “Cundungueiro⁹² e a princesa”:

Era uma vez, que era um rei, que tinha uma filha. Ele era muito rabugento com a filha, aí botou um rapaz pra vigiar ela, chamava Cundungueiro. E ela deu pra namorá escondido e: e aí o Cundungueiro falava assim/ ela falava Cundungueiro, Cundungueiro num conta isso a meu pai, eu te darei meu cabelo para você pintiar, “eu num quero seu cabelo que eu num quero pintiar, vou contar pra seu rei, muito mais eu vou ganhar”, aí ela tornava a falar, Cundungueiro, Cundungueiro num conta isso a meu pai, eu te darei meu cavalo para você passear, “eu num quero seu cavalo, que eu num quero passear, vou contar pra seu rei, muito mais eu vou ganhar”.

Aí quando foi um dia encontrou com o rei. O rei reuniu um bucado de gente, e tá fazendo a festona e aí o Cundungueiro chegou, “me dê licença senhor, me dê licença a senhora, me dê licença senhor, me dê licença a senhora, dona Branca não tem nada, dona Branca está (pesada)”, aí o rei respondeu, “se cantasse de segredo num mandava fazer nada, mas como tô no mei de gente essa vida mandou tirar”, aí mandou cender o fogão, botou o tacho no fogo ... pra jogar ele dentro, aí ela respondeu, “Cundungueiro, Cundungueiro quê que ganhou num contar? Cundungueiro, Cundungueiro quê que ganhou num cantar?” “ganhei a morte sinhá, cê podia me livrar”, aí culpou/ jogou ele dentro do tacho, aí matou, aí ela ... Óia esqueci agora (risos) Aí o rei falou, mandou acender a fornalha de fogo pra jogar a filha que tava grávida. Passou ele essa vergonha! Aí quando tá (corvarão) de fogo pra jogar ela dentro, aí ela respondeu “não me importo que me queime, nem que torne a me queimar, eu só sinto a minha criança que morre sem batizar” o namorado dela chegou, jogou ela na garupa do cavalo e sumiu no mundo, entrou no pé de pinto, entrou no pé de pato, o rei mandou dizer que contasse mais quatro. (risos) (ROSA, M. E. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, fevereiro de 2017).

Ao tecer esse enredo quase que aos moldes dos contos de fada recuperados pelos irmãos Grimm, Dona Elzi canta as falas dos personagens: princesa e cundungueiro. Entre a narrativa prosaica e o canto em determinadas partes o conto constitui-se com as marcas coletivas da prosa e a entonação específica da *performance* da geopoesia realizada por ela. O conto, em sua gestuália, prosódia e impositação, cria um clima para as passagens e gera efeitos até mesmo na herança memorialística da prosa: “Desde seu jorrar inicial, a poesia aspira, como a um propósito ideal, a se depurar das limitações semânticas, a sair da linguagem, ao alcance de uma plenitude” (...) (ZUMTHOR, 2010, p. 179).

O enredo trata de um rapaz contratado por um rei, para vigiar a sua filha. O termo cundungueiro possui natureza pejorativa, pois esse refere a alguém que arma intriga, que faz mexericos, assim como o rapaz do conto.

A princesa começou a namorar e pediu (cantando), para o rapaz, que não contasse o fato ao pai. Se ele não contasse, ela o deixaria pentear seus cabelos (símbolo de erotismo,

⁹² Ou Cundunguero. Admite as duas grafias.

desejo). Mas, devido à sua ganância, o rapaz se recusa dizendo que não quer, pois ganhará mais, contando ao rei. Em outra tentativa frustrada, ela ofereceu seu cavalo, para que ele pudesse andar. E ele recusa novamente.

No dia em que acontecia uma festa, em meio a muita gente, o Cundunguero conta o fato ao rei, na intenção de obter vantagem. Este fica envergonhado com a exposição e decide matar o rapaz, que clama pela ajuda da princesa.

No entanto, ela não o ajuda. Pois, devido a sua conduta, proibida e vexatória para a época: namorar sem permissão e engravidar, “passou ele essa vergonha!”. O pai pretendia matá-la também. A princesa só lamentava morrer, por saber que seu filho morreria sem batismo. De acordo com o catolicismo, a criança que morre sem batismo não vai para o céu.

O conto nos leva a avaliar novamente a questão da religiosidade e da avareza. Além do moralismo que apresenta-se como um recurso de caráter pedagógico em muitas narrativas fabulares.

Depois de tudo preparado para a execução da princesa, seu namorado chega heroicamente e a leva embora na garupa de seu cavalo. Temos aqui, mais uma narrativa em que a protagonista é salva por um homem, herói. Evidenciando a tradicional relação amorosa da corte, cavalheiro e dama. Uma herança cavaleiresca medieval chega até nós e sobrevive nos contos narrados por herdeiros de ex-escravos e localizados/alocados longe do mar. Muito interessante esse processo de *adentramento* das narrativas lusitano-coloniais em diálogo com a herança performático-prosódica afro-brasileira. Aquela *phoné*⁹³ (ZUMTHOR, 2010, p. 179) ressoa de modo operante e ativo, numa espécie de presença plena de uma herança épico-medieval e transformada.

As relações sociais apresentam um sistema familiar patriarcal e valores morais da sociedade antiga. O rei, é um pai abusivo e cheio de excessos. Aparece a questão do feminicídio e da violência doméstica novamente. Ao mesmo tempo, o cenário apresenta elementos que denotam evidências da geografia de um Cerrado Kalunga: a *festona*, o cavalo, a “honra” da moça – que se estende à honra da família.

Percebemos ainda que durante o contar, essa narradora da geopoiesia se diverte, sorrindo várias vezes. Interage com os ouvintes ao dizer que esqueceu, insinuando lapsos da memória (BOSI, 1994), alguns trechos “óia, esqueci agora”. Na concepção dialógica de

⁹³ Significa voz, som vocal. Disponível em: <<http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/L%C3%B3gos>>. Acesso em: 01/05/2020.

intercâmbio verbal da linguagem, essa interação é um ato de parceria comunicacional e valorativa entre parceiros discursivos (BAKHTIN, 1997; ORLANDI, 2015). Importa ressaltar que essa violência, nos dias de hoje, pode ser apresentada como mais uma parte “da moral da história”, ou seja, a violência contra a mulher não pode e deveria mais acontecer.

Essa voz da geopoesia se encarrega de colocar em cena saberes ancestrais e saberes contínuos. A geopoesia constitui-se como um grande campo de metamorfose e experimentação. Vejamos outro geopoeta, o Seu João Sobrinho dos Santos Souza. Residente em Mimoso desde a infância, e lavrador. Cultiva roça, cuida do gado e fabrica rapaduras e queijos junto com a esposa Dona Maria de Elzi. Em entrevista revelou que, quando mais jovem era folião e gostava de girar folia. Sente muitas saudades daquela época. Hoje participa apenas como devoto.

Ele revelou que o ato de contar histórias foi passado de geração em geração na sua família. “Às vezes veio do meu bisavô, que passou para o meu avô, que passou para o meu pai, e que nunca acabou e foi passando.” E assim ele aprendeu. Continua essa tradição familiar narrando para as filhas, netos, vizinhos e amigos. “Carmonjo e o rei” foi uma das narrativas contadas por ele:

O Carmonjo mais o rei disse que pegou uma aposta, que quem rependesse, fizesse uma coisa que rependesse, que era pra tirar uma tira de couro, do pé da nuca até no carcanhá. E aí pegaram essa aposta! E aí, foi, o Carmonjo, o rei mandou um dia o Carmonjo tirar umas maderas pra ele, disse que umas maderas sem imbigio. E aí o Carmonjo sabia de um bananal do rei, foi lá derrubou um bucado da banana do rei, cortô tudo, muntuô e foi. Chegô lá, seu rei maderas tá pronta! Aí o rei foi. Chego lá: – Mas Carmonjo, cê derrubo meu bananal tudo, rapaz! Eu não! Mas a maderas que eu achei sem imbigio foi essa, mas se tiver arripindido me dá minha tira de couro (SOUZA, J. S. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, fevereiro de 2017).

Nesta anedota, o protagonista é Carmonjo, personagem recorrente em outras histórias orais, ouvidas por nós, durante a infância. Ele se caracteriza, sobretudo pela coragem e por sempre ganhar as apostas feitas com o rei. O pobre – parte mais frágil da relação –, sempre se dá bem. E de maneira peculiar – derrubando o bananal do rei, consegue ganhar a aposta. Vencer o rei. Os desafios, as apostas e a capacidade humana de modificar uma condição desfavorável é sempre valorizada na geopoesia. E acabam por satisfazer o ouvinte, *reconstruindo* as relações políticas tradicionalmente estabelecidas.

Desafiar e vencer as autoridades é uma forma de reverter as relações de poder. O rei simboliza a figura do poder antigo, colonizador, escravista e, atualmente, dono do “poder

aquisitivo”. Em algumas histórias, como já vimos, ele é construído como um déspota cruel. Diante desses papéis dicotômicos, o ouvinte se vê na figura do homem pobre, oprimido e bom. Isso porque, essas narrativas de cunho oral costumam circular entre as camadas mais populares e convidam à uma relação empática com o herói como coloca Italo Calvino na Introdução de suas *Fábulas Italianas*. O que leva o ouvinte a identificar personagens igual ao de Carmonjo, como um de seus pares e gera uma certa projeção do/no ouvinte à uma certa resistência política perante a realidade.

Isso se relaciona com o que Bakhtin (1997) conceitua de interdiscurso, fenômeno identificado tanto em expressões escritas quanto faladas capazes de retomar e dialogar com outros discursos. Trata-se de um dos princípios da teoria bakhtiniana intitulada polifonia, agora num formato artístico-literário oral, mas também responsável pelo embate das vozes das *personas fictícias* que passam a se confrontar em uma grande e complexa teia interativa de ideias.

Dessa forma, os interdiscursos e as formas operantes de polifonias literárias efetuam-se nas “vozes que dialogam e polemizam, olham de posições sociais e ideológicas diferentes, e o discurso se constrói no cruzamento dos pontos de vistas” (BARROS, 2011, p. 5). Essa percepção se dá no campo da geopoesia entendendo que o geopoeta é aquele que funciona como o estilizador das vozes, das ideias, dos ideólogos e do incabamento do mundo.

Há de se acrescentar ao debate considerações de Orlandi (2015, p. 32) a respeito do interdiscurso. Para o autor, o termo consiste em: “um eixo vertical onde teríamos todos os dizeres já ditos – e esquecidos que representam o dizível”. Do mesmo modo, ouvimos, interpretamos e damos novos sentidos às falas. O emissor e o receptor das mensagens são sujeitos descentrados, construídos por ideologias, memórias e o inconsciente e com formações discursivas diferentes ressignificam o seu mundo a partir dos enunciados já ditos.

Carmonjo personifica outros personagens da nossa Literatura – Pedro Malasartes, João Grilo – diga-se de passagem híbrida. Formada por reinterpretações que negros e indígenas deram às histórias portuguesas e às suas de origem. Um exemplo específico, além dessa figura aproximar-se dos tipos do bobo sábio, é a aposta e a “paga” com a tira de couro – mesma imagem usada no *Auto da Compadecida* (2000 [1955]).

O contato entre os povos se deu primeiramente pela linguagem, pelas trocas culturais, pelas interpretações variadas, que cada grupo étnico deu ao seu mundo. Carmonjo e tantos outros personagens, presentes nas narrativas de Mimoso, são construções de interdiscursos,

memórias e ressignificações, tão valiosos para a geopoesia e para a configuração das identidades territoriais Kalunga. A próxima narrativa condensa e expande essas questões, “O macaco e o coelho”, outra narrativa contada pelo geopoeta João com tom fabular, está plena dessas questões:

Aí diz que era uma vez que ia andando o macaco mais o coelho né, aí diz que andava os dois juntos, aí diz que chegaram na casa de um cara lá e só tava a mulher, aí diz que pediu a mulher um pouso de noite diz que a mulher deu o pouso pra eles né, aí perguntou a eles como é que eles se chamavam né, aí diz que o macaco mais saliente disse “nós chama povo de fora”, aí deu de tardezinha, na hora da jante diz que a mulher trouxe comida pra eles dois, um prato de comida, aí diz que o macaco tomou conta logo de tudo e falou “nam isso aqui é só pra mim porque você não falou o nome seu porque não quis”, aí o coelho ficou sem comer né, e a mulher tinha uma hortinha lá no fundo do quintal e aí na hora da rede/ na hora da dormida a mulher trouxe a rede pra eles dormir, aí diz que o macaco armou as duas, uma dentro da outra e falou “nam é só pra mim, porque você não falou seu nome porque não quis” e aí deitou, lá bem mais tarde o coelho com fome foi lá na hortinha da mulher comeu a hortinha da mulher toda e chamou o macaco “vamos embora macaco, que já tá tarde, o dia tá pra amanhecer”, aí diz que o macaco falou, vou nada rapaz, eu só vou amanhã cedo depois do café quente aí ele disse “então eu vou esperar você lá do outro lado do córrego”, e ele falou “pode ir que eu não vou agora não, só vou amanhã depois do café quente” aí quando a mulher levantou cedo que viu a hortinha toda comida falou “marido, marido vem ver o que povo de fora fez aqui” foi lá, o homem foi lá e a hortinha tava toda comida aí foi lá pegou um chicote, e arribou a coberta do macaco e chegou a peia, e o macaco correu no rumo do rio pra ir embora, e o coelho tava do outro lado gritou “você tá doido amigo macaco, tomar café quente e entrar na água fria” (risos) é só essa mesmo, só esse pedacinho mesmo (SOUZA, J. S. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso - TO, fevereiro de 2017).

Nessa fábula, Seu João busca um terceiro do discurso na expressão “indireta” “Aí diz...”. De alguma maneira parece isentar-se da responsabilidade do que se conta, mas é também um performativo da narrativa que “de tão longe vem vindo”. Traço que ressalta a característica da tradição oral de não ter uma autoria que assina a obra. Mas, essa voz terceira também faculta a criatividade do portador individual da tradição. Como vimos mostrando cada narrador tece as histórias com sua singularidade performática, considerando suas memórias, suas experiências e suas vivências.

O macaco, representa o “malandro” - o *trickster*. Sua figura ambiciosa priva o outro, seu companheiro, do mínimo: alimento e pouso oferecido pela “dona de casa”. À noite, com muita fome, o coelho come a horta do casal e na madrugada chama o macaco para que possam ir embora, obtendo uma resposta negativa do mesmo, que argumenta pretender usufruir ainda mais das regalias da casa onde está.

Ao perceber sua horta destruída, a mulher acorda o marido e o macaco recebe “a lição da história com uma surra - *peia*. Ele sai correndo, atravessa o rio para encontrar o coelho, que zomba dele, dizendo: “você tá doido amigo macaco, tomar café quente e entrar na água fria!” Motivo de muitos risos do contador.

De acordo com a crendice popular, não pode tomar banho frio após comer algo quente, ou seja, não se deve tomar café quente e entrar no rio, como fez o macaco. A mesma recomendação que ouvimos desde a infância, para evitar tomar algo quente e pegar friagem. É interessante notar que essa narrativa utiliza-se do humor, de modo explícito mas, especificamente, nesse caso, a postura e frase do coelho revelam uma ironia fina, na linha destacada por Bakhtin em *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2003). Nesse caso, o coelho aparece como uma espécie de “bobo sábio” capaz de reverter e inverter a situação colocada pelo macaco.

Nesse sentido, nas fábulas o coelho é a representação do próprio homem e a necessidade de superar a natureza por meio do pensamento, da racionalidade. Alguns contos e lendas africanas⁹⁴ também evidenciam o coelho como símbolo de inteligência, astúcia e habilidades.

Há, então, uma estima que o povo africano e também os quilombolas têm pelo coelho. E de reconhecerem nessa espécie uma série de qualidades positivas. Para além desses aspectos, nossa análise identifica ainda, as relações de poder, de vigilância e de punição, estabelecidas na figura desse animal, o coelho.

O negro escravizado necessitou ser também um estrategista. O conhecimento do território, saber das vantagens e desvantagens de uma situação, ter paciência e esperar o momento certo para empreender a fuga. Não esqueçamos como isso tem valor na cultura quilombola. Imaginamos que os vãos do Moleque e de Almas, barreiras naturais, assim como o rio da história, são lugares carregados de vozes e vocalidades. Essas marcas garantem a possibilidade de interagir com o meio e sentir-se pertencente dele.

Sobre isso Bonetto (2017, p. 95) assegura que “as percepções que temos dos lugares também diferem quanto a familiaridade que temos com eles. Assim, o nativo tem uma atitude complexa, expressa pelo comportamento dentro de uma tradição local, conhecimento e mito”. Marcas estas, que representam o ser e estar no mundo para os quilombolas. Simbolizam

⁹⁴ O rato e o caçador; O fim da amizade entre o corvo e o coelho; O elefante, escravo do coelho. Disponível em: <https://muralafrica.paginas.ufsc.br/files/2011/11/CONTOS_AFRICANOS.pdf>. Acesso em 15/06/2018.

segurança, liberdade, sobrevivência, preservação e constituição de suas identidades. Diante dessa geograficidade, presentificada nas relações estabelecidas entre homem, natureza, território, identificamos a geopoesia e suas nuances narrativas.

Outro guardião da memória Kalunga é o senhor Germano dos Santos Rosa. Nasceu no Vão do Moleque, mas se mudou para a comunidade, antes mesmo de ser batizado. Ele é lavrador e aposentado. Mora com sua esposa, filhos e netos, que o ajudam no plantio das roças e no cuidado com as plantas do quintal. Artesão profissional, ele era um daqueles que confeccionavam as portas e as janelas de madeira, para as casas da comunidade. Produzia e produz até hoje quibanos, colheres de pau e pilão, raramente, agora, devido à idade.

Ele se destaca como figura importante entre os seus. Durante os festejos é ele quem conduz os momentos de oração nas igrejas, atua como um líder religioso local. Ele, com algumas outras senhoras, entoava os cantos e as ladainhas em latim - *macarrônico*. Quando mais jovem era folião e girava em várias folhas e essa memória também reverbera nas entre-falas, orgulhosas, sobre esse passado.

Seu Germano foi indicado por várias pessoas como sendo um dos contadores de histórias mais importantes da comunidade. Emocionado e nostálgico durante a entrevista, relembrou do tempo em que era criança e ouvia histórias do seu padrinho e de sua avó materna. Ressaltou que eram narrativas que vieram dos “troncos mais velhos, que um ensinava para o outro. Aprendia e ia passando”.

Sempre contou histórias para seus filhos e hoje conta para os netos e amigos. Para ele, essa atitude de transmissão cultural é muito importante. E que as pessoas gostem e valorizem quando do exercício da escuta parecem demonstrar um grande desejo de ver essa tradição ser passada adiante e/ou salva de alguma maneira, como o fazemos na Tese.

Ele nos contou uma narrativa intitulada de “O filho desobediente”:

Era uma vez um velho que tinha dois filhos. Aí, o mais velho falou:

– Meu pai, eu vou dar uma volta no mundo aí.

– Uai meu fio ocê vai dexa eu sozim?

– Não, mais eu vou e volto.

Aí ele falou:

– Então cê vai no pasto, pega os animais e leva no mar. O que rinchar e estremecer mar e terra, esse que é de sua viagem.

Aí quando ele chegô lá o que rinhou foi um cavalo velho.

Ele falô: – Esse aqui num vai dá conta de minha viagem. Pegou um gordo.

Aí chegou o pai, procurou: - Foi esse meu fio?

– É, foi o magro, mas o magro num dá conta de minha viagem. Então eu

peguei o gordo.

– Pois é meu fio, então assim seja.

Aí na hora de despedir ele falou: – Meu fio ocê quer muita benção e poco dinheiro?

– Ah, eu quero muito dinheiro e poca benção!

Aí deu ele um bucado de dinheiro e ele vazou! Aí ele foi morar numa cidade, e lá ficou ruim de sorte, tá ruim.

Aí o mais novo também: – Eu vou me embora meu pai.

Falou: – Pois é, meu fio, então cê leva os animais no rio. O que rinchar e estremecer mar e terra, esse que é de sua viagem.

Aí levou os animais no mar, quando chegô lá o cavalo magrim rinhou. Aí ele pegou ele. Veio cuchilano.. Aí chegô.

– Foi esse meu fio?

– Foi.

– Pois ocê quer um arrei novo ou um arrei véi?

– Eu quero um arrei véi pá cumpeti com o cavalo.

E aí arrumou, e na hora da dispidida: – Ocê quer muita benção e poco dinheiro?

Aí ele falô: – Eu quero muita benção e poco dinheiro.

Aí ele abençoou ele um bucado. Aí ele jogou o cavalo no mar. Aí quando chegou do outro lado o cavalo já tava gordão, os arrei tudo novo. E aí ele foi descansar, botou o cavalo pra pastar. E lá tinha uma princesa que o rei incutiu com ela, pra casar com ela. Ela disgustou dele, foi morar no fundo do mar e largou a cabeleira enganchada no pau. Aí o cavalo tá lá pastano, ele olhava a cabeleira: – Vou pegar essa cabeleira!

O cavalo falava: - Meu senhor, não senhor, num panha essa cabeleira, que essa cabeleira é fim de sua vida e me dá tanto trabaio. Aí com 3 vezes que ele repetiu, ele pegou a cabeleira.

Aí quando chegou na casa do irmão, o vadio foi logo conta o rei: – Ó, tem um rapaz aí que tá com a cabeleira da princesa que o senhor queria casar com ela.

Aí ele vai lá, mandou a polícia atrás dele: – O rei disse que mais tarde é pro cê ir lá.

Aí ele foi: – O que é seu rei?

– É pro ocê dá conta dá dona da cabeleira, que se ocê num der conta, ocê vai morto degolado. Aí ele voltou.

Aí: – O que é, meu senhor?

– É o rei falou é pra mim dá conta da dona dessa cabeleira, se num der conta que eu vou degolado.

– Eu num falei pro cê, que cê num panhasse essa cabeleira, que era fim de sua vida e que me desse tanto trabaio? Mas ocê sai aí nessa rua compra um couro do boi arado e um suvelão e traz.

Aí ele comprou, chegou: – Vamo lá pro rio. Cê custura o coro [bate] nim mim, só deixa o zói de fora. Que ela lá tem um cavalo, que é só chegar lá, o dela devora. Aí chegou lá ele custurou o coro [bate] no cavalo, e o cavalo imbocou no mar e foi bater lá na casa da princesa, tá lá estudando.

Aí a nega falou: – Minha sinhá, ó onde tá um cavalo aqui estudando.

– Solta o meu, nega, pra degolar esse disaforado. Aí soltou. E aí eles trançaram.

Aí ele falou assim: – Ó, cê fica com o zói naquela nuvem, se ocê vê a nuvem enroxar se pode abrir o chão, entrar dentro, porque o de lá me matou. Se ocê vê ela clariar, se pode ficar tranquilo que eu trago a princesa.

Aí ele ficou com o zói na nuvem. Foi pá derrubar o do rapaz (cavalo), aí lua

começou enroscar. E o do rapaz, degolou o da princesa.. tá lá estudando.

Aí a nega falou: – Ó minha sinhá, o cavalo tá aí estudando, às vezes até ele é bom que nem o da senhora.

– Quá, essa porqueira presta nada.

– Ah não, eu vou arriar ele pra vê.

Aí pegou o cavalo arreou. Menino, e esse cavalo num esquipava, num voava?

Aí a nega: – Minha sinhá, mas tá bunito demais. Munta aqui, minha sinhá!

– Não!

E aí birrou, birrou até ela:

– Então põe os arrei.

Botou os arrei dela, e aí ela muntou. E aí o cavalo fez mió, aí ia lá e voltava.

– Torna ir, minha sinhá!

Quando a derradeira vez que ela voltou, o cavalo enquechou assim, e até saiu fora. E ela arrancou a jóia, jogou n'água.

Chegou lá: – Aqui seu rei majestade!

– Ô princesa, agora nós casa mesmo!

– Não, pra nós casar num é assim não! Se dá conta de minha jóia que caiu no saí d'água!

Aí mandou chamar o rapaz de novo: – Se dá conta da jóia da princesa, que caiu no sair d'água. Se ocê num der conta cê vai morto degolado.

Aí ele voltou e falou pro cavalo.

– Num falei pro cê meu senhor, que num pegasse essa cabeleira que era fim de sua vida e nos dá muito trabáio? Mas ancê sai aí na rua compra um anzol, da linha americana e traz. Aí eu num vou não, cê vai.

Chegar lá cê chama o rei dos peixes, e pra ele procura quem foi que pegou a jóia da princesa.

Aí chegou lá, ele procurou, chamou a pexada: – Quem foi que panhou, pegou a jóia da princesa?

– Eu num foi!

– Eu num foi!

E outro: – Eu num foi!

E aí uma piabinha: – Eu sei! Quem pegou ela foi uma piranha, uma pirambeba que mora debaixo daquela pedra.

Aí ele jogou o anzol, a piranha pegou. Puxou, rachou, tirou a jóia. Chegou lá entregou o rei.

– Ê princesa, agora nós casa mesmo!

– Não, pra nós casar num é assim não! Pra nós casar tem que me dá conta de 7 caroços de uva, que ficou trancado lá ne minha caixa, com 7 chaves.

Tornou mandar chamar o rapaz.

Aí o cavalo procurou: – Quá meu senhor, isso aí é canja. Cê vai, chega lá cê chama o rei das formiga e pede pra pegar as uva lá pro cê!

Chegou, pediu o rei das formiga. Foi lá e trouxe as sementes. Aí ele chegou lá e entregou o rei. Chegou lá o rei.

– Ê princesa, agora nós casa mesmo!

– Êe, pra nós casar num é assim não! Pra nós casar tem que botar uma tacha de estanho fervendo. A hora que derreter é pro rapaz cair dentro com o cavalo dele, e saltar e salvar com a vida, e depois o senhor!

Aí mandou botar o tachão no fogo, botou os estanho dentro e derreteu tudo.

Aí o cavalo falou: – Ô meu senhor, faz assim: cê compra uma toalha viva e vamos pra lá. Chegar lá, ocê enrola na toalha, salta na minha cacunda, eu bato com ocê na taxa de estanho fervendo e bato com ocê cá fora, salvar sua vida! E aí mesmo assim fez.

E aí o povo: – Ê, vai morrer mesmo!
 Aí enrolou na toalha, saltou no lombo do cavalo, e o cavalo bateu lá dentro da taxa de estanho, tornou botar com ele cá fora.
 – Agora é ocê seu rei majestade!
 Pegou um cavalão gordo, aí arriou, calçou a espora, falou: – Ô meu pessoal, cês tudo me dá licença!
 – À vontade seu rei, majestade!
 E aí ele muntou, e pregou o cavalo na espora. Tipáaaa!
 Só via o povo correno tudo de estanho, aí foi rebolano, rebolano, rebolano até diluiu tudo. Aí ela casou com o rapaz. (Risos)
 Entrou no pé de pinto, saiu no pé de pato. (ROSA, G. dos S., relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

O geopoeta, por meio de sua performatividade, nos apresenta uma mistura de conto exemplar e de encantamento. O filho mais velho desobedece ao pai e acaba sendo penalizado por isso. Parece-nos uma releitura da parábola do filho pródigo (LUCAS, 15, 11-32).

O filho mais novo, assim como o irmão mais velho também pede parte da herança. Menos avarento, o filho mais novo recebe seus bens com menos valor, e por isso acaba tendo mais sucesso em sua aventura. Diferentemente do irmão mais velho que faliu.

O cenário/a paisagem apresentada é imaginária. O narrador faz referência a um lugar que tem pasto e mar. Entendemos esse ‘mar’ como referência a um rio grande, pois no cerrado não tem mar. “Poetas da liberdade buscam sempre o rio [...] o discurso-rio é a própria vida-palavra. Vida humana, que ao mesmo tempo, embriagou a existência do rio e se embebeu dos anos da vida por águas turvas” (p. 63). “Um rio noturno não é apenas um rio, é mais: é oceano” (SILVA JUNIOR, 2018, p.72).

Um elemento que identifica e justifica nossa afirmação é a presença da pirambeba nesse suposto ‘mar’. Esse peixe é encontrado em grandes rios como o Tocantins: “Esse que habita as “mil léguas” de silêncio do Araguaia, de Mato Grosso a Goiás, das Minas e Gerais ao Goyaz profundo – que recebe o nome de outro rio, o Tocantins. À espreita, em margens de rios discursivos [...] tornam-se cursos da vida humana” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 64).

Essa referência subtendida, funciona como um recurso literário e ao mesmo tempo mostra que o contador utiliza-se de elementos geográficos que estão mais próximos do seu território. Ao mesmo tempo, a memória oral que certamente trouxe uma base dessa narrativa na memória navegadora dos colonizadores ibéricos vai ganhando novos contornos ao adentrar essa região longe do mar – tão característica da geopoesia.

Se o homem se faz pela linguagem, o território não seria diferente, ele é construído por interdiscursos. A princípio nos parece confuso, mas as narrativas cumprem o papel de

racionalizar o mundo. Nas sociedades iniciais, os contos e as fábulas definiam regras de convivência, respeito às tradições, defesa das hierarquias e da relação do indivíduo e com meio. Segundo Malinowski (1970, p. 116 -117):

Assim de um lado, a realidade do mito repousa em sua função social; de outro lado, uma vez que nós começamos a estudar a função social do mito, e portanto a reconstruir seu sentido completo, nós somos gradualmente levados a reconstruir a teoria completa da organização social nativa.

Os mitos nos quais as histórias narradas se basearam, fizeram o papel de organizar os territórios de vivência. De modo semelhante, as narrativas do presente fazem esse papel primordial.

Destacamos, no enredo, uma imagem muito negativa, pessimista do espaço urbano, que é visto como local de decadência moral, tal qual Sodoma, Gomorra e Roma. Os filhos vão se aventurar na cidade e as coisas não dão certo para o mais velho. Já o filho mais novo, obediente ao pai, tem mais sorte. Mas ao desobedecer seu cavalo e pegar a cabeleira da princesa, que estava enganchada no pau, é desafiado pelo rei, com risco de perder a vida, degolado, caso não encontrasse a princesa.

Esses fatos e aquele que a princesa foi morar no fundo do “mar” nos faz lembrar de Yemanjá e Yara, relacionando o conto a outros discursos (interdiscurso). Esse “mar” tem propriedades mágicas. O cavalo do filho mais novo entra nele magro, e sai gordo.

O rei reúne as mesmas características já identificadas anteriormente em outras histórias aqui analisadas: autoritário, violento, cruel, arbitrário e unilateral - exatamente como o colonizador escravista. E o protagonista-herói – filho mais novo – vence uma série de desafios propostos pelo rei e pela princesa, com as qualidades intelectuais, consideradas ideais. Essas qualidades são apreciadas pela figura feminina, que se casa com ele. O rei também é desafiado pela princesa, para se casar com ela, mas acaba morrendo em um tacho de estanho.

Com a ajuda de seu cavalo e de uma piabinha – que apresentam características humanas - personificação, o rapaz consegue cumprir todos os desafios propostos pelo rei e pela princesa. E como ‘prêmio’ se casa com a ela, assim como acontece nos contos de fada.

Essa princesa se decepcionou com seu antigo pretendente – o rei, e por isso vai morar no fundo do mar. Tinha uma ‘nega’ – escrava e um cavalo, e estabelecia com ambos uma relação de servidão, típica da monarquia.

A cabeleira da princesa está relacionada com o fato de ela ser uma donzela e ser desejada, tanto pelo rei quanto pelo protagonista. O cabelo longo na mitologia grega transmite ideia de magia amorosa. Tem caráter erótico-sexual, o mesmo evidenciado nesta história e na intitulada “A princesa, a serpente e o rapaz”. Outro fato relacionado à mitologia ocidental é a presença do numeral 7, que simboliza a perfeição, a totalidade do Universo em transformação.

Tem-se ainda a presença da religiosidade e do pensamento característico de uma sociedade de determinada época, de que pessoas ou animais gordos são saudáveis. Mais uma vez a presença do interdiscurso. É notável alguns lapsos de memória ou confusão do narrador, que ora se refere ao mar, ora a um rio; ora rei, ora príncipe.

As características geográficas estão representadas pelas relações e conflitos sociais, e por meio dos elementos naturais: mar, cidade, rio, nuvem, chão, lua. Assim como os do meio rural: pasto, rinchar, anzol, arreios, espora, lombo do cavalo.

A interação do narrador com o ouvinte: “Menino, e esse cavalo num esquipava, num voava?”, o uso da oralidade e de figuras de linguagem, de símbolos, da interdiscursividade e de fatos que envolvem a condição humana, dão a essa narrativa, sua geopoética em plenitude. Essa estrutura do encadeamento, que, de certa forma, expande a narrativa e movimenta muitas imagens é marca do narrador da experiência, sempre lembrado por Benjamin (1994).

A próxima narrativa é do geopoeta “Seu” Edi Alves Moreira. Ele nasceu em uma fazenda na beira do rio Prata, município de Cavalcante, atualmente parte da Comunidade Kalunga de Goiás. Foi levado ainda criança, para o ‘lado de cá’⁹⁵ – do Mimoso – por um irmão. Depois da morte da mãe, seu pai o entregou para ser criado por umas tias. Devido a constantes humilhações e violência física, ele fugiu com um irmão mais velho. Do ‘lado de cá’ foi morar com parentes bem distantes, que o tratavam como empregado.

Quando jovem se casou e foi morar nas terras do pai da esposa, que fica perto da comunidade. Disse que depois da morte da sua avó paterna, os fazendeiros foram invadindo as terras que eram da sua família. Só depois do reconhecimento do território, enquanto

⁹⁵ Expressão usada pelos mimosenses, para se referir ao lado tocantinense da comunidade Kalunga, tendo como ponto de referência o rio Bezerra ou o rio Paranã. A parte goiana é chamada de ‘lado de lá’. A demarcação/separação desses territórios se dá por esses rios. Então, na fala dos sujeitos do ‘lado de cá’ do rio é Tocantins e do ‘lado de lá’ do rio é Goiás.

remanescente de quilombo e com a desapropriação dessas terras, é que ele alimentou a esperança de ter um lugar na comunidade.

Ainda aguarda o Incra indenizar os fazendeiros, para que o presidente da Associação conceda autorização, e ele possa escolher um pedaço de terra para morar. Seu depoimento sobre isso já foi citado anteriormente aqui. Ele é lavrador e aposentado. Mesmo não morando ainda na comunidade, sempre está por lá, nas casas dos amigos de infância, durante os festejos.

Relatou que ainda criança foi acostumado a ouvir histórias das pessoas mais velhas, com quem ele convivia. E, por isso, aprendeu muitas. Antigamente ele contava sempre, mas atualmente tem diminuído a frequência. Pois, o interesse dos mais jovens tem sido muito pouco, de acordo com ele. Costuma contar para suas filhas, netos e amigos. Em seu repertório destacam mais aquelas relacionadas à sua vivência sofrida. Em “Sopa de gordura” ele narra um desses episódios:

Fez igual eu uma vez... eu morava mais minha tia, minha tia Maria. Mais, ela tinha o fio de Biniditão. Morava na bera da Prata. Eu morava mais ela né? aí eles botaram uma roça junto, tia Maria mais o Binidito. Aí, aquele tempo uma crise, uma pricisão, que nunca vi desse jeito. Aí lá no Buritizinho tinha o vaqueiro lá era um senhor de Pompilo. Aí o dono da fazenda, eu num lembro se era de Cavalcante, a fazenda Buritizinho, era um senhor de Sérgio. Matou um gado lá, aí deu um jogo de osso pro Binidito né! Ele tinha roça lá, tava vijiano. Aí deixou eu.

Ouvinte: – olhando.

Olhando! Levou o jogo de osso e cortou os corredor, cabeça de corredor botou no fogo pá cozinhá. Aí deixou eu e foi pra casa dele lá, fazer num sei o quê. Foi lá pra casa dele, morava lá na bera da Prata, lá embaixo. Aí eu fiquei lá na roça sozinho. Uma fome! Foi cedo.. não tinha nada de cumê. Aí tinha uma farinha véia de bejú de milho, numa cuia, inriba do girau.

E eu de vez enquanto tinha que botá fogo na panela. E de vez enquanto, fogo na panela, fogo na panela. E foi subino aquela gordurona amarela. Sal? Deus me livre, num tem! Subindo aquela gordurona amarela ali. Aí eu com fome, já era umas 9, 10 horas, lá pras 11 horas da manhã e sem cumê nada. A fome apertô, falei: – Áh, vou é pegá essa farinha aqui e colocá numa cuinha de cabaça.

Ouvinte: – E fazer uma sopa.

Aí eu peguei, coloquei a farinha e fui lá com a colher de pau (risos) e peguei aquela natona, gurdurona por riba, marelinha. Falei: – ôoh acertar, que vô cumê agora! Peguei aquela natona por riba e botei na farinha de milho e fez aquele angú, gurdura mesmo! Ô rapaz, que eu fui comer, cadê sal? Nem um pingo de sal. Ô moço, tô pelejando com aquele trem lá que num desceu, saí assim pá bera da cerca, pra jogar fora, pro lado de fora, o Binidito chegô.

Ouvinte: – Vixe!

O rancho era bem na porteira da entrada. Chegô e subiu na cerca e tô eu lá com esse aranzé,

Ouvinte: – De farofa!

Parecendo mel.

Ouvinte: – Sinhooora!

Parecendo uma lagoa na farinha de milho. Aí ele:

– É né! Cê tava mexeno na panela, né!?

Ouvinte: – Iiii!

Nãrnão! Naquele tempo era nãrnão, nãrnão!

Ouvinte: – Nãrnão e o quê tava quele aí na mão?

– Uai e isso aí é o quê?

– Nada não! Querendo negar, mais de que jeito!

Ouvinte: risos!

Aí ele chegou, foi lá na panela, rapaz, só tava o caldo! Só o caldo, a gurdura tinha panhado tudo! Rapaz, ele calou a boca, num falou nada não! Quando minha tia Maria chegou, contou pra ela. Moço, mais foi peia, viu!

Ouvinte: – Ave maria!

Peia, peia! A véia me pegou de peia!

– Cê tá furtando, cê num pode furtar. Cê tem que crescer na moda ruuim?!

Ouvinte: – Uai, mais tava com fome!

Com fome, rapaz! Lá pras 10, 11 horas da manhã. Eu num sei nem o horário. Sei que já era muito tarde, e eu sem comer. Uma fome, num tinha nada pra comer.

Ouvinte: – Não, naquele tempo...

Aí dei fome e fui comer esse trem, mas moço, mais apanhei.

Ouvinte: – Mas cabô, num cumeu!

Num comi, minha valência é uma tola que tinha de nome Binícia, que tava lá mais tia Maria. Chegou mais ela.

Ouvinte: – Que tomou!

Aí que tomou. A véia me batia, me batia demais. Aí ela pegou e tomou eu da véia Maria. A única peia que eu lembro que minha tia Maria me deu, foi só essa. Agora a Augusta me bateu demais! Nossa senhora, aquela muié me batia demais! (MOREIRA, E. A., relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

Por meio de uma memória autobiográfica, o narrador conta fatos supostamente reais da sua infância. Ele situa o ouvinte onde aconteceu o fato – em uma roça na beira do rio Prata, onde hoje se localiza a Comunidade Kalunga de Goiás.

Ele relata as adversidades daquela época, como a falta de alimentos e os afazeres, como plantar roça – elementos que remetem ao espaço rural. A dificuldade de conseguir alimentos, o que possivelmente os capacitou para realizar a caça, a pesca e a coleta desde a infância. Dessa maneira, expõe a relação dos sujeitos com o território. As lembranças ativadas são carregadas de carga emocional nessa narrativa. Sabe-se que alguns territórios são construídos em torno das memórias que um sujeito ou que o grupo possui (ALMEIDA, 2010). Podendo depreciá-lo ou valorizá-lo, lembrá-lo ou esquecê-lo. Mas na troca com o ouvinte esses traços da realidade povoam os detalhes.

O geopoeta se vale dessa categoria geográfica, para a localização dos fatos e também para a atribuição de lembranças e vivências carregadas de significados. Consoante, os sujeitos

desvelam suas territorialidades de diferentes formas, constituindo desta maneira as identidades territoriais.

Essa narrativa apresenta a exploração e o autoritarismo sobre as crianças e a negação de seus direitos. Nas relações a afetividade era uma questão secundária e as crianças eram tratadas como pequenos adultos. A infância é uma classificação diferente para cada grupo social em cada época. Os discursos modernos acerca do trabalho infantil, sobretudo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA (1990), não teriam tanto efeito numa sociedade que acreditava que o trabalho construía um tipo moral.

Também transparecem as relações domésticas, espaço privado, tendo papel fundamental para entendermos o cotidiano, não apenas pela ótica dos discursos hegemônicos, totalizantes de uma história oficial. De certo modo, essa temática para tais discursos é considerada banal. Já para a geografia e a geopoesia, entender as relações humanas, em qualquer esfera, é muito relevante.

No decorrer da *contação*, o geopoeta explica porque usa algumas expressões da linguagem, como “narnão”- não, não, típicas da época em que o fato ocorreu. Relata outros episódios em que apanhava sempre. E cita o nome de algumas pessoas daquela época: Binidito, Pompilo, Sérgio, Binícia, Augusta como forma de dar mais veracidade ao conjunto imagético.

Evidenciamos expressões características da tradição oral: repetição, elementos agregativos “aí”, interlocução com o ouvinte “né?”, “Ô rapaz”, “Ô moço”. Como pode ser percebido no desenrolar da narrativa, houve várias interferências do ouvinte, Seu Roxão que também é contador. Este tem papel importante com suas falas e expressões de espanto, enquanto escuta. Interage o tempo todo, estabelecendo uma relação dialógica (BAKTHIN, 1986) e performática. Essa presença aponta para uma capacidade, também antiga e histórica, da importância do ouvinte. A *performance* valoriza, do mesmo modo, essa presença também é peça central no jogo narrativo da geopoesia.

Por fim, nosso último e não menos importante geopoeta é o Senhor Sebastião Pereira da Silva. Ele nasceu e foi criado em Curral de Taboca, uma fazenda que fica no Kalunga de Goiás, município de Monte Alegre. Mudou-se para Mimoso, quando já era rapaz.

Ele é lavrador e aposentado. Juntamente com a esposa e os filhos, planta roça de toco e faz farinha, para vender na comunidade e na cidade de Arraias. Quando jovem foi folião e sente saudades dessa época.

Seus filhos seguem o mesmo caminho do pai. Sempre giram folia como foliões e até mesmo Alferes. Uma das “rodas” apresentadas aqui, foi destinada ao seu filho Valdir, que sempre é convidado para girar folias como Alferes. Sua esposa, dona Clementina Dias é também um ícone dentro da comunidade. Sua experiência com as festas tradicionais, as rezas, a dança suça, e os saberes sobre as plantas medicinais a faz um patrimônio vivo da comunidade.

Seu Roxão, como é mais conhecido na comunidade, nos relatou que sua experiência como contador se deve ao fato de “as pessoas mais velhas que me criaram, umas velhas do Curral de Taboca no Kalunga de Monte Alegre contava. Eu ouvia e queria muito aprender. À noite os vizinhos iam para uma casa dormir e viravam a noite contando história” (relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

Ele conta histórias porque acha divertido e por entender que isso integra e reúne as pessoas nas casas. Antigamente ele e seus familiares iam dormir nas casas dos vizinhos e ficavam até tarde conversando e contando histórias. Alertou que atualmente os mais jovens não tem tanto interesse por ouvir histórias. Por isso, diminuiu a frequência com que conta. E que, segundo ele, contribui para o esquecimento de algumas.

Esse processo do não interesse, forma de negação da audição entre gerações, mostra, de modo diferente para aquilo que Benjamin (1994) aponta no narrador. Mas, ao invés de narradores que “se silenciam” historicamente temos, nessa Tese, uma dimensão considerável de não ouvintes, que também levam ao possível desaparecimento da tradição do narrador. De alguma maneira, o trabalho acadêmico, a coleta de narrativas, a identificação de narradores da geopoiesia é uma forma de resguardar essa tradição.

Detentor de grande saber, esse artesão de palavras, entretém os ouvintes por horas a fio. Uma das tantas narrativas contadas foi “O coelho, a mulher e o guará”:

Tinha uma mulher que não tinha marido não. Toda coisa que ela fazia era tocar uma horta. Tocava uma horta e vai em vai quando é um dia o coelho descobriu. Ele só come é fôia. Acertou com essa horta lá e deu pra comer. E aí quando ele comia, a barriga enchia e ele saía costando, jogando, derrubando... quando a mulher chegava disse: êh diá, mas aqui andou um malandro.. ó como fez com minha horta, eu vou pegar ele. E todo dia, ele ia, comia, acabava e ia derrubar mais, e largava.

Quando é um belo dia, ele facilitou. Acabou de comer e deitou uma horinha pra poder ir embora. O dia amanheceu, ele cochilou. Quando viu mexeu, era a dona da horta. Ela tomou a boca e disse: é eu não avaliava que era ocê não malandro. Eu vou matar ocê, por que eu tô precisando de comer uma carne. Vou matar ocê! Se vai pagar minhas coisas que ocê tá comendo. Pegou ele, e ele tá aí com o zoim aberto, com medo da porrada. E aí, ela ia pra casa de uma cumade dela.

Ela lá disse assim: eu vou marrar ele lá na estrada e vou lá na casa de minha cumade, eu não vou matar ele agora por que se não, quando eu voltar, ele tá fedendo. Eu vou deixar pra matar quando chegar lá em casa por que é matando e tratando. E aí, marrou ele lá dentro da matona. Foi lá pra casa da cumade.

E tinha um guará andando na mata, caçando coisa pra comer. E aí, quando passou uma hora que a mulher saiu, ele pensou como é que ele ia fazer. Aí desgramou a gritar sozinho lá dentro da mata, falando assim: num quero, num quero, num quero! Calava... num quero, num quero, num quero! E o guará pegou um lançante assim e escutou essas vozes, e disse: óh, aculá tem uma notícia, e ele rompeu pra lá. Chegou mais perto... Ele (o coelho): num quero, num quero, num quero! Aí o guará falou assim: num quer o quê?

Aí ele disse: é uma muié que tá me dando um pau de galinha gorda. Disse que é promessa, e eu não como galinha. E disse que se eu não comer essa galinha, que ela vai me matar. Ocê que gosta de galinha vem pra cá! (risos) E aí ele doido por galinha, aí chegou lá... ele tá aí marrado, e o cara vai procura ele como é que era o caso. Ele disse não, é uma muié que fez uma promessa pra um santo lá, já esqueci o nome do santo, que ia dá um pau de galinha, e um bocado de galinha enfiada no varal, pá botar na cacunda, e num sei nem quantas galinhas, e tudo gorda; pra uma pessoa cume. E eu num como galinha.

Aí o guará disse: ué, se ocê quiser dá pra mim, eu como. Uai, por isso não, tá fácil. Ocê me disata aqui e eu marro ocê. Aí ele meteu a linha e disatou o coelho. E o coelho embirou ele, embirou. O pedaço da corda ele passou no pescoço, e tacou no mundo. Quando passa uma hora vem a mulher, e aí o coelho falou assim: você fala assim, já quero, já quero, já quero! Que ela já vem com o pau de galinha. Aí ele falou: tá bom! Depois que o coelho foi embora o guará gritava: já quero, já quero, já quero!

A mulher estava vindo e escutou essa conversa e disse: uai, que negócio é esse acolá que já quer? E vem de lá pra cá, assim meio desconfiada. já quero, já quero, já quero! Aí a mulher falou assim: Já quer o quê? O pau de galinha gorda! Ah, é já que ocê ranja! E aí quando ela chegou tá o guará aí marrado. Ah menino, eu marrei foi o coelho aqui e agora tá é ocê? Ocê vai ranjá o que ocê tá querendo. Foi lá e cortou uma vara e chegava e dibruçava – pá!, e ele pula pra aqui, pula pra culá! Pau tá cumendo... e vai e vai.. e lá uma das horas a corda quebrou, mas ele já tava com a cacunda já toda ferida de porrete. A corda quebrou e ele esticou no mundo.

Ê diá, o dia que eu topar com amigo coelho, esse dia nós vai pros inferno, mas eu mato ele. E aí vai e vai quando é um dia eles topam. E o guará, pois é amigo coelho, aquele dia se fez a mulher quase me mata! Aí o coelho dispejou no mundo e ele dispejou atrás. E o tempo tava assim, o céu tava assim, aquele azulão. E quando o guará tava pra pegar ele, tinha uma pedra e ele zap na pedra e arribou pra riba: oh meu pai eterno, num faz isso não, tenha paciência com seus filhos!

O guará tem muito medo de morrer... o que é amigo coelho? Olá como é que tá o céu? Deus disse que se essa pedra cair nós vai tudo pro beleléu. Agora se toma essa pedra aqui que eu vou caçar um trem pra nós fazer um negócio pá botá ela inriba pra mode ela não ficar embaixo. E o guará pegou a pedra.

Arriba pra riba! E o coelho tacou no mundo. E ele rodou com essa pedra, e rodou... e o sol quente. E aí, ele disse: Ham, amigo coelho tá é fazendo besta de mim, ele nunca voltou. De vez em quando ele olhava e o céu tava azul, tá lá do mesmo jeito. Tiçou a pedra e abriu na carreira: se morrer não é só eu! E cabo não morreu, disse: eah! (SILVA, S. P. da, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro 2017).

Elemento da fauna local, o lobo Guará é visto como representante das realidades camponesas e do fato de viver em uma localidade muito ligada à natureza. Os lobos-guará, embora tão importantes para o ecossistema, fazem parte dos animais que atacam as criações, em especial, os galinheiros. Esse conto aciona uma reelaboração dos espaços e dos seres vivos, elege um animal típico do Cerrado, mescla a fauna local e a necessidade do cuidado da terra e das criações para consumo próprio. Desse jeito, a cultura, no sentido de quem cultiva a terra traduz-se em vozes, e os elementos geográficos de seus territórios pluralizam-se territorialmente. Desse modo, seu sentido encontrou novas condições de produção em Mimoso, pois os discursos são encontros de duas estruturas para constituir os enunciados. Segundo Orlandi (2015, p. 31) essa constituição:

determina a formulação, pois só podemos dizer (formular) se nos colocamos na perspectiva do dizível (interdiscurso, memória). Todo dizer na realidade, se encontra na confluência de dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos.

Essa construção narrativa utilizada pelos contadores de Mimoso e evidenciada por Orlandi, é a mesma que interessa à geopoesia. Esta, busca por narradores “que vivem em mundos paralelos, cada um à sua maneira, ao seu estilo, sempre buscando” contar “regidos pela predominância de sentimentos humanos, que tentam imitar (recriando) o mundo em movimento” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 58).

No momento em que tecia, construía o enredo, Seu Roxão usou de sua singularidade performática. Para evidenciar, por meio dos gestos e da voz, as características e emoções de cada personagem, em seus enunciados ele movimentava elementos relacionados à realidade agrária da região.

São atribuídas ao coelho, as virtudes: esperteza e astúcia. É comum, nas histórias orais, que ele seja uma figura que “se dá bem”. As fábulas sempre apresentam um cunho moralista, e nessa, o uso da força é subestimado em favor da inteligência.

O geográfico pode ser percebido na descrição do lugar: “andando na mata”, “lá dentro da matona” e do tempo atmosférico: “E o tempo tava assim, o céu tava assim,

aquele azulão”. Essa última nos leva a entender que a temperatura estava muito quente, para o personagem ficar parado naquele lugar, debaixo do sol. Assim como na presença de animais da fauna cerradeira guará e na relação da mulher com o cultivo da horta. Isso mostra a importância da relação do ser humano com a natureza. E essa última em particular, nos remete ao que já foi abordado no capítulo 1, a respeito dos saberes das mulheres Kalunga, quanto aos cuidados com as hortas.

Encontramos marcas da oralidade, como: redundância/repetição “embirou, ele, embirou” e “arribou pra riba”. Na geopoesia, portanto aparecem as condições de identidade de um povo. E sua relevância está em apresentar aquilo que a Literatura escrita estilizou muitas vezes. Assim, a Literatura de campo reconhece justamente a arte literária com origens no coletivo, no povo, sem um autor exato, mas com marcas de interdiscursos, de várias memórias híbridas, que saíram do oral para o escrito (SILVA JUNIOR, 2014).

Sobre essa não autoria ou autoria coletiva, Lang explica (2001, p. 9) que “a maior parte dos contos não foram escritos por ninguém. As pessoas os contaram por todo o mundo muito antes que se inventassem os hieróglifos egípcios, os signos cretenses, os silabários ou os alfabetos. São mais antigos que a leitura e a escritura.” Esses traços presentificam nas histórias contadas em Mimoso, uma vez que os contadores não souberam dizer quem eram os autores e nem onde elas surgiram. Essa pluralidade também pode ser percebida em outra narrativa, “O compadre rico e o compadre pobre”, também contada por esse geopoeta:

Tinha dois homens, um rico e o outro pobrezinho, só tinha minino, uma meninera. Não tinha nada. Todo ano ele trabalhava pro rico e não prantava nada. E o rico brigando com ele:

– Uai cumpadre, a chuva não chove na cumbuca não! Por que que todo ano eu colho roça e o senhor num colhe?

– Não, é porque eu fico trabalhando pran cê.

– É por que o senhor não tem nada, se tivesse não precisava trabaia pra mim! Foi indo, foi indo, ele foi injuriando com aquilo. O marido trabaia de ferramenta e a muié ia pá cozinha, a muié dele. E aí quando dava de tardinha, a patroa ia e dava a sobra da comida, que tinha sobrado dos pinhão e dava pra ela levar, pra dá os mininos. E ia embora. É vai é vai, aí quando foi um dia ele firmô:

– É muié, de qualquer jeito eu vou morrer amanhã. Já tô abusado de meu cumpade amolando a paciência. Amanhã eu sei da estrada de uma onça aculá. Amanhã eu vou deitá lá pra ela me cumê.

– Avimaria, não faz isso não! Num vai deixá eu com esses mininos sozinha não!

– Não, num vou quentá isso mais de jeito nenhum!

E aí no outro dia cedo a muié correu lá e contou pá muié do rico que o marido ia morrer no mato. Aí a patroa foi, pegou uma crueira, uma cúia de crueira:

– Toma, se faz um bejú e dá pra ele, o derradero bejú que ele vai comer. Dexe morrer pra lá!

Aí a muié foi, não tinha pennera, não tinha nada. Socou essa cruera, fez o bejú pra ele, mal feito porque não tinha nada de cessar. Ele jogou esse bejú dentro do saco, despediu dos mininos e saiu chorando.

– É meus fios, se onça não me cumê, um dia eu volto. E se ocês num vê eu aparicê é que eu fui cumido. A mñinada ficou cá chorando e ele tacou no mundo.

Ouvinte: Sozinho?

Sozinho! Rompeu, rompeu. E ele sabia aonde a onça passava. Chegou lá no ponto ele deitou:

– É, eu vou deitá aqui, mas eu num aguento mais amolação de ninguém.

E aí o sol alteou, e vai e vai, e a onça nada. Aí ele levantou, comeu o bejú.

Ouvinte: – De noite?

De dia. Comeu o bejú e tornô deitá. Foi lá no rio, bebeu uma aguinha e deitô. E aí tá lá...

Ouvinte: – Hum..

Deitado, e abeia juntando nele, abeia juntando. Cum poco ele viu quebrando pau assim: crau! Ele disse:

– Uai, é vem.

E ele deu vontade de correr, o medo chegou. Ele disse:

– É, mais se eu corre ela dá fé de mim, e ela me pega mais ligero!

E quetô aí. Quando ele oiá pra lá, ó ela já oiando ele.

– Eh diá, cada uma maiona. E diá, sei que vô sê cumido mesmo! Num vejo mais meus fios!

E tá aí, com os zói fechado. E ela chego, cherô ele, virou dum lado pro outro. E ele tá aí quetim.

Aí ela foi passou a mão nele e cacundou no mundo. E é vai é vai, e ele pensando como é que fazia pá escapulir. E é vai, até chegô na furna. Logo lá adiante tinha uma grotona e tinha um pau caído por riba da grotta. A onça passava por riba desse pau, rastano ele, até chegô lá na furna. Chegô lá cansada, alegre, por que tinha arranjado o boi pra eles cumê. E aí deixô ele lá e os gatim já logo lambeno ele. E ela saiu, foi bebê. Aí, que quando ele abriu o zói, ela vai cabando de sumi lá, e os gatim lambeno ele. Ele sacudiu o pé ne gatim e tiçava pra lá.

Ouvinte: (risos)

Aí ele levantô, e naquele tempo o povo era muito besta fazia, todo buquerão de serra diz que era a lapa do bom Jesus. Ele arranjou essa furna de onça lá, lá que eles fazia a lapa. Aí o povo fazia promessa, levava dinheiro, quem tinha ouro, levava ouro e saia enfiano assim nos buraco das pedras, diz que era pro São Bom Jesus da Lapa. E era morada da onça. E aí ele levantô, que quando ele olha, ó volta de ouro naquelas ponta de pedra, ele levantô e foi panhando. E os gatim riscava pá lambê ele, e socava o pé ne gato tiçava pra lá. E foi panhano ouro, panhano dinheiro e botano dento do saco e foi panhano.

Quando ele acabô de panhá, pegô esses gatim assubiu nas ponta de pedra matou todos dois. E vasô no mundo, com o saco na cacunda. Vasô no mundo, vasô no mundo. Quando chega, já entrô na área do fazendero, e aí que ele olha pra trás, lá vai a onça atrás dele, chega é vai de testa selada. E ele abriu o pé na carrera, abriu o pé na carrera e tacô num meio de uma maloca de gado e foi embora. Ela num ranjô ele não. E aí ele chegô lá na casa, a muié tá lá chorano:

– E diá, onça cumeu meu marido.

Cum poca:

– Não, num cumeu não, tô aqui.

Já com o saco. Ela viu o saco:

– O que é isso aí?

– É o dinheiro que Deus deu pá nós!

E jogô o saco lá no mei da casa e a mininera juntô arredó:

– Ê papai, nós agora tá rico.

E aí ele falou com o minino, o filho (sic – afilhado) do homem:

– Vai lá falá com seu padrim que vem cá me ajudá contá um dinheiro.

O minino rompeu. Chegô lá disse:

– Meu padrim eu vim aqui, que pai disse pran cê ir lá ajudá ele contá um dinheiro e o oro.

– Ham, onde é que seu pai ranjô esse dinheiro? Eu que tem, que sô rico num tem dinheiro pá contá de dois.

Ele que num tem nada que tem!

– Não, ele tá cum sacão de dinheiro lá!

– E aí eu vô lá, se ele num tivé dinheiro eu hoje mato ocê.

E rompeu. Quando chegô lá, ele tava com o dinheiro no mei da casa, oro e tudo. E o cumpade viu:

– Oh cumpade, onde é que ancê achô? Me ensina que eu vô lá também, cumpade.

– Não cumpade, ocê num precisa não! Porque ancê já é rico e eu sou pobre. Foi Deus que me deu.

– Não, ele deu ancê então ele me dá também. Uá, que num é só o senhô que precisa.

E aí mexeu com o homi, mexeu, até ele contô como que era.

– Ha, vô lá amanhã. Que horas que ancê foi?

– Foi na parte da cedo.

– Então eu também vô.

E falô com os pião que ia lá buscá esse oro, e no outro dia eles levasse o carguero pra trazer. E aí ele arrumô tudo, falô com a muié, a muié disse:

– Não, eu fiz, a cumade fez foi um beju de cruera sem cessar, sem nada.

– Não, faz do jeito que ela fez pra mim. Num cessa não.

Aí foi lá atrás da cumade, pá cumade fazê o beju do jeito que fez pro marido. Socô pra lá pra cá. Fez um grolado, qui nem cumê de cachorro e deu ele. E ele dispidiu da muié e saiu chorano de mentira.

– Vô mim bora, num sei se volto.

Tacô no mundo. Chegô lá, ele deitô. Ele viu o massador lá:

– Ah, aqui que meu cumpade tava deitado, e deitô.

Taí, e nada de onça chegá. E nada. E a onça tá no mato andando contrariada com os fios que matou. E aí, ela evem de lá pra cá, pensano nos fios, com fome. Quando chegô tá vendo aquela troxa lá. E ela ficô de cá olhano. Rumpeu um pedacim. E ele tá de zói nela. Deu vontade de correr:

– Se eu correr ela me pega.

E até quando ela chegô perto, que ajuntô, puff! Ela bateu inriba dele já infianto a unha. E ele intorna pro lado, intorna por outro. Quetô. E ela mão nele, saiu rastano. É vai, que quando chegou inriba do pau, da grotona, ela passava lá por riba. E vai rastano e tem uma moita de taboca torta. Ela passava debaixo, e quando a onça passou debaixo, moço, o isprim da taboca tacou no vazio dele. Que ela puxô que o isprim entrô, ele tirou um grito, essa onça rancou pra frente e largou ele. E ele Tibafa! Lá embaixo. Já caiu o bagaço. E a onça vazou no mundo, com medo do grito. E aí foi embora. E aí no outro dia cedo, os pião pegou o burrão, botou o carguero e rapou pra lá. Chegô lá, pegou o batedor, lá adiente tava mosca já juntano nele. Aí, panhô

ele e troxe.

Ouvintes: (risos)

E aí acabou a história, e aí cabô!

Ouvintes: risos! (SILVA, S. P. da, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

Esse é mais um conto que retrata a dicotomia entre o rico e o pobre, e que também usa os arquétipos literários do indivíduo dotado de alguma esperteza, para vencer as condições de exploração e humilhação. As relações de trabalho constituídas a partir de uma percepção escravista não são mencionadas diretamente, mas a concepção de que existe apropriação da mão de obra e abusos na relação do “cumpadi rico” com “cumpadi pobre” é notável. Assim como a culpabilização do pobre por sua condição social.

Esse jogo é elaborado em camadas narrativas e memórias, umas sobre as outras. Destarte, não deixamos de remeter ao discurso religioso, que circula entre os indivíduos. Temos a crítica à ganância e à avareza dos homens, como pode ser constatado no próprio conto.

Vale ressaltar que a reinterpretação não é totalmente livre, ela flutua entre a paráfrase – o repetível, e a polissemia – e novos sentidos trazidos pelo portador individual da tradição. Assim, como afirmou Turner (1974) para a questão da interpretação do símbolo, os campos e as metáforas povoam essa vocalidade. Turner demonstra que uma forte interpretação social do mundo atravessa muitas dessas histórias. Nessa especificamente, a avareza e a apropriação indevida de riqueza, como desvio moral, levou o rico ao infortúnio, possivelmente à condenação eterna – crença cristã. As narrativas são formas de compreender a realidade e, nos processos sociais narrados há também a possibilidade do ensinamento em direção à transformação.

Por outro lado, a relação dos povos tradicionais com a religiosidade avulta “todo buquerão de serra diz que era a lapa do Bom Jesus. Aí o povo fazia promessa, levava dinheiro, quem tinha ouro levava e saía enfiando assim nos buracos (o contador gesticula, pratica a ação dos personagens – *performance*) das pedras, diz que era pro São Bom Jesus da Lapa.”

Não comprovamos a natureza real desses ritos, mas inferimos que estejam assentados sobre a própria crença em São Bom Jesus da Lapa. E que as grutas regionais – como a de

Arraias, representam o mesmo espaço do culto original em Bom Jesus da Lapa - BA⁹⁶. Nossa análise se ampara na afirmação de que o símbolo é polissêmico, por isso permite várias interpretações (TURNER, 1974).

No que se refere ao geográfico, há as relações socioeconômicas e as relações de compadrio; comidas locais: “bejú de crueira”; a onça como animal típico do cerrado; e a gruta – como característica geológica da região.

Na oralidade temos o falar regional e a interlocução entre contador e ouvinte. “Uma arte tomando forma e vida social por meio da voz humana, só tem eficácia caso se estabeleça uma relação bastante estreita entre intérprete e auditório” (ZUMTHOR, 1993, p. 227).

Dessa maneira, o fazer literário da geopoética se materializa artística, reflexiva, ideologicamente, à luz da racionalidade e da imaginação do próprio contador. Em outros momentos, esse geopoeta, como bom portador da tradição, faz a voz de cada um dos personagens, diferenciando-os e movimentando nuances e marcas originais na *performance* narrativa.

Ainda nessa esteira dos elementos coadunados enquanto movimentos autorais, caracterizando-se por esse fazer literário, “O marido preguiçoso” enseja a história de um casal, em que o homem não gostava de trabalhar. A mesma é também contada por “Seu” Roxão. As falas dos personagens são cantadas e simulam uma disputa:

O marido era uma preguiça esquisita! E aí todo jeito que a mulher falava pra ele, ele num queria nada. Aí a mulher falava assim:

– Marido levanta cedo, deixa de ser preguiçoso, que o homem que num trabalha num come pirão gostoso!

– De fato que é bom mesmo, minha véia, é bom mais é perigoso!

– Marido levanta cedo vai queimar o roçadão, pra quando for mês de novembro nós plantar milho e feijão.

Aí ele respondia:

– Se o ano num for chuvoso né minha véia, nós perde o serviço!

Aí a mulher disse:

– Marido levanta cedo, vai na casa da vovó, ocê panha a espingarda, pra mim matar uma jaó!

⁹⁶ Todavia, o povoamento só tomou impulso com a chegada do português Francisco Mendonça Mar ao local, em 1681. Mendonça Mar, chegou à Bahia em 1679, onde trabalhou como ourive e pintor. Depois, cumprindo penitência, despojou-se de todos os bens e saiu caminhando pelo sertão, conduzindo uma imagem do Senhor Bom Jesus, até encontrar uma aldeia de índios tapuias, situada entre o morro e o rio. Instalando-se na gruta mais oculta, Mendonça Mar foi encontrado por garimpeiros, que espalharam a notícia da existência de um homem santo que habitava uma gruta. Daí em diante, o morro passou a ser ponto de afluência de peregrinos e aventureiros que ali se estabeleceram, formando o povoado. Conhecido pelo seu santuário, o arraial de Bom Jesus da Lapa foi elevado à vila, em 1890. O topônimo vem da designação do santuário da gruta, existente desde 1691. <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/bom-jesus-da-lapa/historico>> Acesso em: 27/03/2017.

– Lá no mato as cobra me pega, aí as coisa fica pior!
 – Marido levanta cedo, ocê me panha esse anzol, ocê vai naquele rio matar um peixe pra mim!
 – Ó os dente da piranha, ó o isporão do mandi!
 – Marido levanta cedo, ocê me panha essa espingarda, ocê vai naquele morro matar um mocó pra mim!
 – O chumbo arruma na pedra e volta arruma ni mim!
 – Marido levanta cedo, cê vai fazer um mandê, que é pra pegar uma paca pra nós cumê um sarapatê!
 – Aruera é pau pesado, né minha véia, pode cair no meu pé!
 – Marido levanta cedo, levanta e vai pros inferno!
 – Se é de eu ir que sou homem, né minha véia, vai ocê que ê muié!
 Aí eu já esqueci o palavriado que ele falou.⁹⁷
 Todo jeito que a muié falava pra ele dava um jeito, até a muié foi e falou com ele que ele levantasse e fosse pro inferno.
 Eu não tô lembrando mais não...
 Edi (ouvinte): Eu sabia muita história, mas eu era menino, agora esqueci tudo. A infância foi embora e esqueci tudo. Cê vai crescenço e tem tanta preocupação, a responsabilidade vai cheganço e a gente esquece as histórias.
 Contador: Os trem mudou tudo né? A do coelho tem ela de muitos modos (SILVA, S. P. da, relato oral, Kalunga do Mimoso – TO, fevereiro de 2017).

O marido lança mão da retórica para se esquivar dos pedidos feitos pela esposa, além de desqualificar a mulher. Vencer discussões/disputas também é um traço marcante nas narrativas orais e nas folias de santo. Isso é justificado na fala de Silva Junior (2008, p. 10), quando afirma que a “disputa congrega várias partes: uma satírica em que um desafia e desqualifica o outro [...]”.

Dessa maneira, confirmam a inferiorização da mulher, de que ela não parece nem ser digna de salvação, conforme pode ser observado no trecho: Mulher: “marido levanta cedo, levanta e vai pros infernos!” O marido responde: “se é de eu ir que sou homem, né minha veia, vai ocê que é muié!” Como se a salvação fosse exclusividade masculina.

O contexto está envolto da lida do homem no/do campo e nos revela muito das obrigações que definem o papel do homem e da mulher na comunidade rural. De forma geral e histórica os homens ocuparam-se de realizar as tarefas fora do ambiente privado. Suas experiências com outros lugares, outros espaços preencheram de sentido muitas das narrativas pesquisadas. “A geopoiesia busca obras literárias que contenham em suas páginas detalhes da condição humana [...] em que o contexto, dentre os vários traços da vida, revela doses de memória, fatias de desejos, revelações de símbolos, porções de nomes, fronteiras não de cercar – mas de abrir” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 58).

⁹⁷ Aproximamos duas partes da história. Ele começou a contar e não lembrou o final. Depois, em outra oportunidade essa parte final foi lembrada a contada.

Ressalta que homens e mulheres percebem e se apropriam dos espaços de formas diferentes e relacionam-se segundo as normas estabelecidas por discursos que supõem e impõem uma hierarquia masculina. Deste modo, concordamos com Bonetto (2017, p. 95) ao afirmar que “as percepções que formamos de determinados lugares também são modificadas por nossa experiência e nossa classe, portanto, dependendo da classe, das experiências e da cultura, a percepção que temos do lugar ou do ambiente físico será modificada.”

O pesquisador, mesmo não compreendendo a totalidade imaginada e todos os sentidos que um grupo emprega ao seu mundo, pode, por meio da análise da linguagem, revelar aquilo que foi omitido, não-dito, o papel da ideologia, e as formas de poder naturalizadas na comunidade, por intermédio dos dispositivos discursivos. Por isso, uma das formas de conhecermos a comunidade está na linguagem, ela revela muito das relações de poder, dos mecanismos de controle dentro de um território, das restrições e da falta de liberdade. E esse é o papel do pesquisador.

Percebemos a falha da memória, recorrente nas pessoas idosas, como destaca Bosi (1994). Em alguns casos, para completar a narrativa, foi preciso que o narrador a contasse em momentos diferentes, à medida que ele ia lembrando das partes dela.

De modo geral, os geopoetas de Mimoso, remontam ao modelo arcaico de narrador “camponês sedentário” descrito por Benjamin (1994). Eles permanecem em Mimoso, conhecem as histórias, as tradições e preservam as raízes de sua terra ao contar as “supostas” vivências, próprias e alheias. Ao repassar esse patrimônio mnemônico eles atuam performaticamente e valem-se de fórmulas lapidares para narrar. Formas essas que estão ancoradas na Literatura popular/geopoesia.

Seguindo os pressupostos teóricos de Ong (1998) acerca da tradição, constatamos que as histórias orais em Mimoso são mais aditivas do que subordinativas, pois apresentam muitos termos aditivos como por exemplo o ‘e’, o aí, etc. Em vista disso, elas estão mais próximas da linguagem oral, sem a subordinação analítica e racional que caracteriza a escrita. Outra característica delas é que são mais agregativas do que analíticas. Uma vez que a expressão está carregada de uma quantidade de epítetos e outras bagagens formulares.

Provérbios e ditados populares são observados em muitas das narrativas aqui apresentadas, como o exemplo do personagem “marido preguiçoso” que usa trocadilhos para se livrar do trabalho. Termos como expressões que acompanham a apresentação dos

personagens “a mulher que não tinha marido” em uma das histórias, também caracteriza esse valor agregativo. Tão presente na oralidade da geopoesia e desprezado pela “alta” Literatura.

Outra característica apontada por Ong (1998) e presente nas narrativas do Kalunga Mimoso é o modo de pensar oral redundante ou “copioso”. A necessidade do pensamento requerer algum tipo de continuidade, promove o uso da repetição do já dito, da redundância. Isso porque o momento da contação requer um contato face a face e por problemas acústicos faz-se necessário testar o canal, dizendo a mesma coisa, ou algo equivalente, mais de uma vez.

Tem ainda a considerar que o contador antes de prosseguir, está repassando em sua mente o que dizer em seguida. E essa redundância favorece esse processo. Desta maneira, as culturas orais estimulam a fluência, o excesso, a loquacidade. Como exemplo disso, temos: “assim, assim” na “João Borrallhero”.

O conhecimento nesse caso é repassado de geração a geração por meio da repetição. Isso pode ser observado nos saberes e fazeres, do cotidiano, das festas, da contação de histórias e do trabalho em Mimoso.

No entanto, como já afirmamos anteriormente, essa repetição não significa falta de originalidade. Nessas comunidades tradicionais, a originalidade se concentra na forma como por exemplo esses saberes, essas narrativas são administradas e repassadas em uma interação especial com sua audiência, em sua época, de maneira única, singular.

Em Mimoso, por exemplo, cada narrador introduz elementos novos nas narrativas a levar em conta a personalidade dele. Portanto “na tradição oral (*geopoesia*), haverá tantas variantes menores de um mito quantas forem as repetições dele, e a quantidade de repetições pode aumentar indefinidamente” (ONG, 1998, p. 53, grifo nosso). Consoante Zumthor (1993, p. 240) já afirmara que “cada performance torna-se, por isso, uma obra de arte única, na operação da voz.”

O caráter de proximidade ao cotidiano da vida humana como outra característica peculiar às narrativas orais da geopoesia reforça que o conhecimento sempre estará associado à experiência humana, característica que também se efetiva nas histórias em Mimoso. Silva Junior (2018, p. 68) ratifica que “no cerne de nossa reflexão está justamente o referido desejo de humanização. Anseio que preconiza como a Literatura e o literário – também com sua corporalidade e vocalidade são capazes de enfrentar os processos excludentes (mesmo com o peso semântico do termo, vale, neste contexto, sua utilização)”.

Essa questão também está centrada no pensamento geográfico, de vertente culturalista.

Para Cosgrove (1988) “a geografia está em toda parte” e acrescentamos aqui, também em todas as pessoas. Ou seja, no humano e em tudo que a ele se refere, como por exemplo suas vivências reverberam a vocalidade, o espaço e o tempo em sua constituição temporal.

De maneira geral, destacamos elementos geográficos como os rios e os animais característicos do Cerrado. Os espaços de vivências, como a casa e a horta, espaços historicamente considerados femininos, a roça e o pasto, espaços considerados masculinos. Essa dicotomia dos espaços é bastante reforçada. Sobre isso, Lima (2000, p. 24), infere que as narrativas podem:

retratar a mentalidade das velhas e arcaicas estruturas sociais existentes em várias áreas do país, de modo que estas mesmas estruturas foram por muitas vezes traduzidas, literariamente, por situações conflitantes, expropriadoras dos direitos humanos numa sociedade que em muitos momentos ainda se encontra subjugada aos resquícios patriarcais sob formas disfarçadas, apresentando resistências ao seu próprio desenvolvimento sócio-econômico, bem como a solução de inúmeros problemas específicos a cada região e as transformações sócio-políticas exigidas pela modernização.

Elas retratam as relações entre os sujeitos e destes com os territórios em que vivem. A relação estabelecida com o rio que aparece nas narrativas é muito simbólica, este é um lugar de belezas e de perigos, de lazer, de trabalho, de mistérios/magia e, principalmente, fonte de alimento. O rio é um elemento que faz parte das vivências, do dia a dia da população rural, e que tem muita importância para a sua sobrevivência. Deste modo, esses sujeitos estabelecem uma relação de pertencimento com o rio: “as paisagens narradas encerram ambiências experienciadas intensamente pelos personagens, tanto no sentido da toponímia como no sentido da topofobia, relativa aos seus espaços e lugares” (LIMA, 2000, p. 9).

As histórias ressaltam a ocupação e a transformação do espaço com o passar do tempo, características sociais e culturais da população com o local, como exemplo os pratos típicos da alimentação local: beiju, pirão, torresmo. As relações estabelecidas com os animais e a natureza, destacando-se os animais da fauna local: onça, lobo guará, tamanduá, veado, serpente, caititu, macaco e outros.

Destaca-se ainda a necessidade pelos(as) narradores(as) da espacialização das histórias: onde ocorreu a história na chapada, na serra, no rio, na roça, na mata. Os elementos naturais e humanos do espaço contribuem para detalhar, enriquecer e reinterpretar a vocalidade que de “tão longe vem vindo”. O que de certa forma é sustentado por Almeida (2010), quando afirma que a geografia literária tenta, fornecer uma interpretação do texto

literário. Baseando-se em conceitos, análises e categorias geográficas de modo a integrar até o aspecto social.

Portanto, com as narrativas da geopoesia de Mimoso, pode-se levantar questões responsáveis por transmitir visões de mundo, experiências de vida, ideologias e especificidades traduzidas numa linguagem simbólica. E, por intermédio dessa linguagem, essas narrativas revelam verdades, crenças, vontades. Elas possibilitam ainda, a compreensão dos sujeitos Kalunga e de suas identidades mediadas pelo território que ocupam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizar a pesquisa foi bastante produtivo e gratificante. Proporcionou-me momentos de descobertas, alegrias, troca de saberes, de indignação, questionamentos, e de reflexão quando convivi e aprendi com meu povo Kalunga. Povo que, apesar de todos os problemas enfrentados diariamente, constroe e reconstroe nossas vocalidades e corporalidades em nossos territórios de vida. Portanto, conservar as narrativas orais e uma memória das festas populares – patrimônio imaterial –, para conhecimento das gerações presentes e futuras é um dos nossos anseios.

No início da pesquisa hipotetizamos/contruimos a tese de que a construção das identidades territoriais Kalunga no território Quilombola Mimoso se dava por meio de suas manifestações culturais, especialmente por suas narrativas orais e por suas festas religiosas populares, como a Folia de Santos Reis e a Folia de Santo Antônio. Para que essa tese fosse constatada propomos o diálogo entre geografia e geopoesia, Literatura popular.

A Geografia contemporânea propicia leituras amplas e diferenciadas no que se refere às categorias geográficas e suas relações com o sujeito, abrangendo a subjetividade e dando evidência aos grupos minoritários cujas vozes, até então, estavam “silenciadas”.

Por meio da pesquisa de campo: observações participantes, entrevistas, narrativas orais, outras metodologias qualitativas e, posteriormente, análises com base em teorias associadas com a abordagem da geografia cultural e da geopoesia foi possível compreender como se deu e como se dá a construção das identidades territoriais Kalunga no território Quilombola Mimoso. A pesquisa de campo também nos possibilitou acompanhar, testemunhar, interagir e participar das vivências na Comunidade.

Somadas a outras experiências e estudos, a pesquisa nos permitiu tecer importantes reflexões e fazer conjecturas sobre o tema e a responder os questionamentos feitos inicialmente. Essas questões estavam relacionadas ao processo de formação territorial da comunidade e suas práticas sociais e simbólicas. Nesse sentido, também, ligadas à contribuição das narrativas e dos festejos em suas constituições culturais e para a construção do território e das identidades em Mimoso. Ao mesmo tempo, às implicações que a fronteira geográfica, política e econômica causa entre os Kalunga de Tocantins e de Goiás.

A divisão da comunidade Kalunga entre os estados de Goiás e Tocantins não afeta a constituição da identidade territorial dos sujeitos quilombolas. São os sentimentos de

pertencimento, os laços de parentesco “nossos troncos velhos” (ATA da Fundação A.K.M.T., 2005), de amizade e de compadrio entre as famílias Kalunga, a herança cultural que fortalece as relações estabelecidas entre os moradores e destes com o seu território. Dessa forma, a formação das identidades territoriais Kalunga no território Quilombola Mimoso independe das barreiras administrativas e políticas.

Contudo, a divisão política entre os estados e o reconhecimento tardio da comunidade Kalunga de Tocantins em relação à de Goiás dificultou o acesso às políticas públicas e às parcerias com ONGs e instituições privadas e públicas. Essa comunidade só foi certificada em dezembro de 2005, o que possibilitou o acesso a algumas políticas públicas, enquanto remanescente de quilombos, como o direito à terra.

Para responder aos questionamentos propostos para a Tese estabelecemos uma relação entre geografia e geopoesia. E a partir desse diálogo entendemos as festas populares, seus ritos, suas danças, e as narrativas orais manifestadas no território Kalunga do Mimoso como fundamentais para a formação das identidades dos sujeitos dessa comunidade. A tradição e a memória compartilhadas entre as gerações fortalecem o patrimônio imaterial do povo Kalunga, portanto as festas religiosas populares e as narrativas orais são elementos relevantes para a configuração das identidades territoriais em Mimoso, pois desvelam particularidades essenciais para compreender as relações dos Kalunga com o território produzido.

A tradição é percebida e vivida pelos foliões e pelos partícipes durante a folia. Esses sujeitos em sua pluralidade e diversidade de idade gera divergências de intenções e compreensões acerca da experiência com o sagrado. A folia passa por inúmeras adaptações com o intuito de atender as demandas de cada época ou de cada novo giro, permanecendo atrativa ao mesmo tempo em que se mantém os elementos ritualísticos que dão sentido às identidades e compõem a cultura (HOBBSAWM, 2012, p. 79).

Ser Kalunga está intimamente ligado ao território de vivência que foi (e é) construído pelos sujeitos da comunidade ao longo dos anos. Algo que é perceptível na fala de Seu Regino (2018) “Kalunga é o que mora no lugar, mas também quem tem descendência!” A fala desse sujeito, carregada de significados, transcende o plano das palavras e alcança o plano do simbólico. As relações com o lugar, com o Cerrado, as vivências cotidianas e festivas, as experiências individuais e coletivas, as relações de parentesco e de compadrio estabelecidas no território, configuram as identidades dos Kalunga de Mimoso.

Confirmamos então que as identidades territoriais na comunidade Kalunga Mimoso têm como uma de suas características o vínculo e o sentimento de pertencimento com o espaço vivido, apesar de situações que impedem o sujeito exercer o poder sobre a terra, como mecanismos que inviabilizam a titularidade e posse, ora mencionados ao longo da Tese. Portanto, ao narrarem fatos históricos ligados à construção e produção territorial, os sujeitos reforçam a cultura e as práticas sociais como costumes e valores do povo Kalunga.

Dessa maneira, a partir da geopoiesia produzida em Mimoso, é possível identificar elementos que presumem a relação entre as identidades e o território. Depreende-se que, por meio dessa relação com o território, os Kalunga de Mimoso constituem seus espaços, organizando a produção e a vida social e cultural, com base em práticas de conhecimentos, construídos pela comunidade e apreendidos no decorrer da sua formação cultural. Dessa forma, é na relação com o território, na vivência cotidiana, e nas relações simbólicas, que os Kalunga de Mimoso, detém e ressignificam seus conhecimentos.

Com as festas populares e as histórias que são contadas no território quilombola Kalunga do Mimoso – TO, pode-se levantar questões responsáveis por transmitir visões de mundo, experiências de vida e especificidades traduzidas numa linguagem simbólica. E por intermédio dessa linguagem revelam-se verdades, crenças, vontades e possibilitam a compreensão do outro e suas identidades mediadas pelo território que ocupam. A oralidade, dança e *performance* simbolizam, transmitem e poetizam os conteúdos culturais (estéticos) produzidos pelos sujeitos.

Desse modo, constatamos a importância do sentimento de pertença e das práticas sociais, presentes nessas práticas como elementos indispensáveis para a promoção das identidades territoriais Kalunga da Comunidade de Mimoso. Estas, são baseadas na participação coletiva dos sujeitos no processo de produção do território, que transcendem a perspectiva política e administrativa, e valoriza a apropriação do espaço para a reprodução da vida, do trabalho e da cultura Kalunga. Por meio dessa geopoiesia Kalunga: festas populares e narrativas orais, foi possível entender que os bens culturais são tão importantes e indispensáveis ao homem, assim como os outros bem incompressíveis apontados por Candido (1995). Essa geopoiesia configura as identidades territoriais desse território e, portanto, não pode se perder.

Dessa forma, os contadores de histórias tem o papel de guardiões da memória da comunidade. Esses guardiões, valendo-se da memória, da *performance*, e de suas vivências

possuem assim, a função de preservar a geopoesia de sua gente. Repassando-as para as novas gerações com o objetivo de perpetua as narrativas, que constituem as identidades Kalunga.

De acordo com a UNESCO (2006) a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, deve ser valorizado e cultivado em benefício de todos. Essa diversidade se apresenta na originalidade e na pluralidade das identidades, bem como nas manifestações culturais da comunidade de Mimoso, apresentadas ao longo da Tese. Reconhecemos desse modo, a importância dos saberes tradicionais Kalunga como patrimônio material e imaterial, para a formatação de suas singularidades, enquanto comunidade remanescente de quilombos. Ressaltamos, desta maneira, a importância da proteção e da preservação das festas tradicionais populares e das narrativas orais de Mimoso.

Seria importante que a comunidade, em parceria com universidades, Ongs, órgãos públicos e outras instituições pudesse criar mecanismos que a possibilitasse registrar e conservar sua memória, por meios teóricos e técnicos. E assim, ser possível conhecer modalidades de suportes da memória, como: documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos etc., conservando sua própria criação como memória social.

Também é relevante pensar políticas públicas, sobretudo para as mulheres quilombolas, que a exemplo do que acontece no conjunto da sociedade brasileira, continuam sendo vítimas de machismo, racismo e violência doméstica. E pela ausência de dados estatísticos sobre esta realidade, vivem em situação oculta. No entanto, “a arte imita e denuncia a vida, a realidade.” Ela é verossímil! O que é perceptível nas narrativas orais contadas em Mimoso e ratificado na pesquisa⁹⁸ (2017-2018) feita pela Ecam/CONAQ sobre a vulnerabilidade das mulheres quilombolas da Amazônia Legal.

Os sujeitos quilombolas estão expostos às várias formas de violência e de supressão de direitos. Isso compromete significativamente o desenvolvimento social e econômico dessas comunidades. Mesmo assim, percebemos que esses sujeitos resistem e persistem dando significados a sua existência.

A escolha dessa temática para desenvolvimento da Tese de doutoramento se justificou pela necessidade de conservar e valorizar a história e a cultura do meu povo. Assim, ela contribui de forma efetiva para manter o patrimônio imaterial da comunidade e resguardar

⁹⁸ PENHA; SILVA; MACHADO (Orgs.) Quilombolos e quilombolas na Amazônia: os desafios para o (re)conhecimento. Katia dos Santos Penha, Givânia Maria Silva, Meline Cabral Machado (organizadoras). – Brasília : ECAM/CONAQ, 2020.

nossa origem, nossas memórias e nossos costumes. A Tese será apresentada para a comunidade em uma noite de contação de histórias com os geopoetas locais, como forma de devolutiva da pesquisa para a comunidade. Intencionamos mostrar quais foram os objetivos iniciais, o percurso trilhado e as conclusões alcançadas com a Tese. Também disponibilizaremos cópias impressas para as duas escolas e para a Associação A.K.M.T. Tem-se ainda a expectativa de concorrer a editais que financiem publicações de obras literárias para que possamos publicar as narrativas orais geopoéticas de Mimoso. Pois, desejamos “levar a voz dos negros [Kalunga] para os povos de fora e fazer das suas narrativas uma representação autoconsciente de um povo que luta há séculos pelo direito à voz” (SILVA JUNIOR, 2010, p. 126).

Assim, esta Tese contribui com a inserção de temas populares no debate acadêmico e científico e faz com que a sociedade conheça a cultura e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas Kalunga, visibilizando-as. Ao adentrarmos os espaços ocupados por corpos negros, ao afastarmos dos olhares e julgamentos colonizadores, que até então imperam nas discussões e reflexões acadêmicas, foi possível descolonizar o saber e permitir que os conhecimentos, manifestações culturais e tradições Kalunga, tenham relevância dentro da academia.

Concluo essa pesquisa de doutorado, mas entendo que, como mulher, negra, quilombola e Kalunga, minha luta por igualdade de direitos, políticas públicas, oportunidades e reconhecimento para os meus pares, só está no começo. Existe, ainda, um longo caminho para ser trilhado em busca de mais reconhecimento e protagonismo de nós sujeitos Kalunga, tanto na Geografia, na Literatura por intermédio da geopoesia, quanto nas demais áreas de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ABA – Associação Brasileira de Antropologia: 1994. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/DocQuilombosABA1a.pdf>> Acesso em: 14/09/2017.
- ALBERTI, Patrícia Bastian. *Contos de fadas tradicionais e renovados: uma perspectiva analítica*. 130 p. 2006. Dissertação apresentada ao programa de Pós Graduação - Caxias do Sul, 2006. Disponível em: <http://tede.ucs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=329>. Acesso em: 13/06/2018.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 83-108.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Fronteiras, Territórios e Territorialidades. *Revista Anpege*, v. 2, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6617/3616>>. Acesso em: 20/02/2020.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Aporte teóricos e percursos epistemológicos da Geografia Cultural. *GEONORDESTE*. Ano XIX, n.1, 2008. p.35-54.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Dilemas territoriais e identitários em Sítios Patrimonializados: os Kalunga de Goiás. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. (Orgs.). *Cerrados: perspectivas e olhares*. Goiânia, Editora Vieira, 2010, p. 113-130.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Os cantos e encantamentos de uma geografia sertaneja de Patativa do Assaré. In: MARANDOLA JR., Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena. *Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação*. Londrina: EDUEL, 2010.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. A geógrafa: linguagem geográfica e literatura (Prefácio). In: PINHEIRO, Robinson Santos. *Geografia e Literatura: diálogo em torno da identidade territorial sul-mato-grossense*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. *Em busca do poético do sertão*. Espaço e Cultura, UERJ, n. 6, JUL/DEZ de 1998.
- ALMEIDA, Maria Geralda, et. al. *Trilhando o Desenvolvimento Turístico Local na Comunidade Kalunga de Monte Alegre de Goiás*. [manuscrito] - 2016.
- ALMEIDA, Maria Geralda de; ROCHA, Lurdes Bertol. *Cultura, Mundo-vivido e Território*. Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente. Londrina, 2005.
- ALMEIDA, Maria Geralda de.; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa (Orgs.). *Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Editora Vieira, 2008. 313 p.

ALVES, Elizeth da Costa. *Artes de dizer a pedra arrependida: tradição oral em Natividade (TO)*. Goiânia: Kelps, 2012.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739 – 1800)*. Goiânia: Kelps, 2000.

ARRAIAS. Prefeitura Municipal. Disponível em: <<https://www.arraias.to.gov.br/>>. Acesso em: 12/08/2019.

ARRAIS, Tadeu Pereira Alencar. Goiás: novas regiões, ou novas formas de olhar velhas regiões. In: ALMEIDA, M. G. (org.). *Abordagens geográficas de Goiás: o natural e o social na contemporaneidade*. Goiânia: UFG, 2002.

ARRUTI, José Maurício A. P. *O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT*. In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA). Rio de Janeiro: Koinonia Ecumênica., 2003.

A.K.M.T. *Ata da fundação da Associação Kalunga do Mimoso de Tocantins*, 2005.

AZEVEDO, Ricardo. Conto popular, literatura e formação de leitores. In: SILVA, René Marc da Costa (org.). *Cultura popular e educação*. Brasília: Salto para o Futuro/MEC, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. 6. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

BAIOCCHI, Mari. Tombamento da área Kalunga – no caso específico da Comunidade Kalunga. In: *O Popular*, Goiânia, 09 de setembro de 1990.

BARBOSA, Túlio; SILVA, Elias Coimbra. da. Em tempos de globalização: memória e cultura dos trabalhadores brasileiros. *Revista do Departamento de Geografia – USP*, v. 23, p. 130-151. 2012.

BARROS, Diana Luz Pessoa; FIORIN, José Luiz. *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: Em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2011.

BARREIRA, Celene. Cunha Monteiro Antunes. *Região da Estrada do Boi: usos e abusos da natureza*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BERDOULAY, Vicent; ENTRIQUIN, J. Nicholas. Lugar e sujeito: perspectivas teóricas. In: HOLZER, H. et al. (org.). *Qual o espaço do lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 93-116.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno de território. In: CORRÊA, Roberto Lobato.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.) *Geografia Cultural: um século (3)*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.

BOSI, Alfredo. Cultura como Tradição. In: BORNHEIM, Gerd [et al.]. *Cultura Brasileira: Tradição/ Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Funart, 1987. p. 31-58.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 15. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Caipiras de São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, E. P. de; M. A. de; MARIN, R. A. (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. v. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: João Batista de Almeida Costa; Cláudia Luz de Oliveira (org.). *Cerrado, Gerais, Sertão - comunidades tradicionais nos sertões roseanos*. 1ed. São Paulo: Intermeios, 2012, v. 1, p. 367-380.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De um lado e do outro lado do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima et al. (org.) *Festas, Religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015, p. 25-72.

BONETTO, Helena. Os caminhos metodológicos para a compreensão das percepções toponímicas/topofílicas das lideranças comunitárias do Bairro Restinga/Porto Alegre/RS. In: PESSOA, V. L. S.; RÜCKERT, A. A.; RAMIRES, J. C. de L. (Orgs.). *Pesquisa Qualitativa: Aplicações em Geografia*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2017. p.84-115. (livro digital)

BRASIL. Decreto-lei nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/.../d6040.htm> Acesso em: 13/12/2017.

BRASIL. 1988. “Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: promulgada em 5 de outubro de 1988”. Coletânea de Legislação Ambiental e Constituição Federal. Organização: Odete Medauar. 7ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2008. Coleção RT MiniCódigos. 1117p.

BRETAS, Isabella de Faria; Almeida, Maria Geralda de. A Caçada da Rainha em Colinas do Sul: Um Diálogo entre Lugar e Identidades. *Revista Geografar*, Curitiba, v.10, n.2, p.45-61, dez./2015.

BURKE. Peter. *A cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- CALVINO, Italo. *Fábulas Italianas coletadas na tradição popular durante os últimos cem anos e transcrita a partir de diferentes dialetos*. Trad. Nilsen Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade: Estudos de teoria e história literária*. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000.
- CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ouro Azul, 2010.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite* [1987]. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil* [1978]. Belo Horizonte: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASCUDO, Luis da Câmara . *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.
- CAVALCANTI, Lana de Souza. *Ensinar Geografia para a autonomia do pensamento*. Revista da Anpege, v. 7, n. 1 (edição especial), 2011. p. 193-203.
- CHAUL, Nars Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Editora UFG, 2002.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e Lugar: Elos da Produção. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. (Orgs.) *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. *Geographia*, v. 1, n. 2. 1999a. p. 7-26.
- CLAVAL, Paul. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, z.; CORRÊA, R. L. (Org.) *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1999b, p. 59-97.
- CLAVAL, Paul. *Épistemologie de la Géographie*. Paris: Nathan, 2001
- CLAVAL, Paul. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Introdução à geografia cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 147-166.
- CLAVAL, Paul. “A virada cultural” em Geografia. In: *É Geografia, é Paul Claval*. ALMEIDA, M. G. de; ARRAIS, T. A. (Orgs.). Goiânia: FUNAPE, 2013.
- CLAVAL, Paul. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Paisagens, Textos e Identidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. p. 13-75. (Geografia Cultural)

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Disponível em: <<http://conaq.org.br>> Acesso em: 20/05/2018.

CORRÊA, Roberto Lobato. A Geografia Cultural e o Urbano. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à Geografia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 167-186.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma Geografia Cultural radical: problemas da teoria. Tradução: Olívia B. Lima da Silva de “Towards a Radical Cultural Geography of Theory” In: *Antípode – a Radical Journal of Geography*, Worcester, 15 (1). 1983. p. 1-11.

COSGROVE, Denis E. A geografia está em toda parte. Cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. EdUERJ, Rio de Janeiro, p.92-123, 1988.

COSGROVE, Denis E. Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação. In *Geografia Cultural: Um Século* (2), org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

COSTA, Everaldo Batista da. *Notas sobre a disciplina Espaço e Existências Geográficas: Questões e Método*, ministrada no curso de Pós-graduação em Geografia - IESA/UFG. jun. 2016.

COSTA, Magda Suely Pereira. *Poder local em Tocantins: domínio e legitimidade em Arraias*. 2008. 298 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

COSTA, Daniel Santos; PEREIRA, Sayonara. Corpo, festa e performatividade. In: *Revista Moringa - Artes do Espetáculo*, João Pessoa, UFPB, v. 8 n. 2, jul/dez 2017, p. 43-55.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001 (Coleção Religião e Cultura)

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. A. et. Al. (Orgs.). *Itinerários Geográficos*. Niterói: EdUFF, 2007. p. 13-35.

DELPRIORE, Mary. *História da gente brasileira*. vol. 3 Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

DEUS, José Antônio Souza de.; TORRES, Marcos Alberto.; ALMEIDA, Maria Geralda de.; VARGAS, Maria Augusta Mundim. Territorialidades de Festas Populares: Espaço-tempo Cognitivo, Conectivo e Conflitivo. *Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (Anpege)*. p.353-368, V.12, n.18, especial GT Anpege 2016.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant’Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.

DI MÉO, Guy. A geografia nas festas. In: *Revista Plurais – Virtual* – v. 2, n.1 – 2012, pp. 24-55. Disponível em:

<<http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/revistapluraisvirtual/article.view/1189/549>>.
Acesso em: 19/03/2020.

DOZENA, Alessandro. O papel da corporeidade na mediação entre a música e o território. In: DOZENA, Alessandro (org.). *Geografia e Música: diálogos*. 1 ed. Natal: EDUFRN, 2016.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. *Entre histórias e tererés: o ouvir a literatura pantaneira*. São Paulo: Unesp, 2002.

FERRI, Mário Guimarães. Prefácio. In: ETZEL, Eduardo. *O barroco no Brasil: psicologia e remanescentes em São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

GARCIA, José Godoy. O Flautista e o Mundo Sol Verde Vermelho. *Poesia*. Brasília: Thesaurus, 1994.

GARCIA, José Godoy. *Poesias*. Brasília: Thesaurus, 1999.

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. *O mundo em descontrol*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A; LASH, S; BECK, U (orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: EdUNESP, 2012. p. 89-166.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2008.

GÓMEZ, Gustavo Montañez. Razon y pasión del espacio y el territorio. In: GÓMEZ, Gustavo Montañez et. al. (Orgs.) *Espacio y territorios: Razon, pasión y imaginarios*. Bogotá: Unobiblos, 2001. p. 15-32.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Negro e camponês: cultura política e identidade no meio rural brasileiro*. São Paulo, São Paulo em Perspectiva, 1992.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALUM, César Hanna. *Municípios tocantinenses: suas origens, seus nomes*. Palmas: Provisão, 2008.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

HOLZER, Werther. *A geografia humanista: uma revisão*. Espaço e Cultura. Edição Comemorativa, p. 137-147, 1993-2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo Demográfico: população no último censo, 2010*. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 15/02/2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Cidades, 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home>>. Acesso em: 18/02/2018.

KOZEL, Salete. *Geopoética das paisagens: olhar, sentir e ouvir a 'natureza'*. Caderno de Geografia, PUC/ MG, v. 22, n. 37, 2012, p. 65-78.

LA BLACHE, Vidal de. As características próprias da geografia. In CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). *Perspectiva da geografia*. 2. Ed. São Paulo: Difel, 1985, p. 37-47.

LACOSTE, Yves. *Pesquisa e trabalho de campo: um problema político para os pesquisadores, estudantes e cidadãos*. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, n. 84, 2006.

LANG, Andrew. *El libro lilá de los cuentos de hadas*. Madri, Neo Person, 2001.

LIMA, Luana Nunes Martins de. *Da folia ao giro da Santa: território-lugar e identidade na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida*. 2014. 199 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

LIMA, Solange Terezinha de. Geografia e Literatura: alguns pontos sobre a percepção de paisagem. *Geosul*, Florianópolis, v.15, n. 30, p. 7-33, jul/dez. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/14190/13014>>.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. São Paulo/Recife: Terceira Margem/Massangana, 2005.

LIMA, Jorge de. *Poesias Completas*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1974.

LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da Trindade. As folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: Patrimônio Cultural. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima et al. (org.) *Festas, Religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015. 516 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. O mito na psicologia primitiva. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARTINS, Leda. Oralitura da memória. In FONSECA, M. N. S. (org). *Brasil afro-brasileiro*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras (Santa Maria), Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas. sociologia e antropologia. São Paulo: Edusp, 1978. v. II.

MEIHY, José C. S. B. *Manual de história oral*. 5. ed. ver. ampli. São Paulo: Edições Loyla, 2005.

MELLO, João Baptista Ferreira de. O Triunfo do Lugar Sobre o Espaço. In: MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; Oliveira, Livia de. *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MENDES, Estevane de Paula Pontes; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. Técnicas de investigação e estudos agrários: entrevistas, registros de observação e aplicação de roteiro de entrevista. In: RAMIRE, Júlio César de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. *Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis, 2009. p. 509-537.

MESQUITA, Livia Aparecida Pires de. *Saberes e fazeres de mulheres assentadas: relações de gênero e os processos de empoderamento no território do Vão do Paranã (GO)*. [manuscrito]. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, 2019

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e história no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues. *Paisagens culturais do povo Kalunga do engenho II em Cavalcante, Goiás: cotidiano e festas* [manuscrito]. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, 2013.

MOTA, Rosiane Dias. *O protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás*. 2016. 342 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

MOTA, Rosiane Dias; ALMEIDA, Maria Geralda de. *A Representação dos Aspectos Simbólicos das Festas de Santos Reis de Goiânia por Meio de Mapas Mentais*. RAEGA 25, Curitiba: Departamento de Geografia – UFPR, 2012. p. 92-110.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo, Editora Ática, 1987.

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

NÚCLEO DE DIREITOS DIFUSOS, COLETIVOS E INDIVIDUAIS HOMOGÊNEOS. *Relatório de visita a Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso*. Tocantins: Defensoria Pública do Estado do Tocantins, 27 de junho de 2012.

OLIVEIRA, Rita de Cássia Magalhães de. (Entre)linhas de uma pesquisa: o Diário de Campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (Auto)biográfica. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, v.. 2, n. 4, 2014.

OLIVEIRA, Rosy de. Comunidade e Territorialidade: Os Kalungas do Tocantins. In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; OLIVEIRA, Rosy (org.) *Sociabilidades Negras*.

Comunidades Remanescentes, Escravidão e Cultura. Belo Horizonte: Gráfica Daliana Ltda, 2006, p. 11-28.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998. [original inglês: 1982]

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 12a Edição, Pontes Editores, Campinas, SP. 2015.

PALACIN, Luís; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás (1722-1972)*. 7. ed. revisada. Goiânia: Editora UCG; Editora Vieira, 2008.

PENHA, Kátia dos Santos; SILVA, Givânia Maria; MACHADO, Meline Cabral (orgs.). *Quilombos e quilombolas na Amazônia: os desafios para o (re)conhecimento*. Brasília: ECAM/CONAQ, 2020.

PIÑON, Nélida. O gesto da criação: sombras e luzes. In: SHARPE, Peggy (Org.). *Entre resistir e identificar-se: para uma teoria da prática da narrativa brasileira de autoria feminina*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Goiânia: Ed. UFG, 1997. p. 81-94.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993. p. 143-163.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RATZEL, Friedrich. Geografia do homem (Antropogeografia) [1882]. In: MORAES, Antonio. C. R. (Org.). *Ratzel*. São Paulo: Ática, 1990. p. 54-107.

RATZEL, Friedrich. (1897) *Géographie Politique*. Paris, Éditions Régionales Européennes.

RIBEIRO, José Felipe.; WALTER, Bruno Machado Tales. Fitofisionomias do bioma cerrado. In: SANO, S. M.; ALMEIDA, S. P. (ed.). *Cerrado: ambiente e flora*. Brasília: Embrapa Cerrados, 1998. P. 87-166.

RODRIGUES, Hermano de França. *Expressões da identidade cultural do homem nordestino nas narrativas tradicionais de valentia: uma abordagem semiótica*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras. João Pessoa: UFPB, 2006.

SAHLINS, Marshall. D. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 128-165.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções sobre território*. 3 ed. São Paulo: Outras expressões, 2013.

SETENTA, Jussara S. *O fazer dizer do corpo: dança e performatividade*. Salvador, EDUFBA, 2008.

SEVERINO, Antônio J. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. rev. atual. – São Paulo: Cortez, 2007. 304 p.

SIEBEN, Airton. CLEPS JUNIOR, João. Entrevista: instrumento de pesquisa no estudo da Comunidade de Palmatuba (Babaçulândia/TO). In: MARAFON, Glaucio José *et al.* *Pesquisa qualitativa em Geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, 542 p. p.241-256

SILVA, Ana Cristina. da. *O território no pensamento geográfico brasileiro*. Boletim Goiano de Geografia. vol. 36, n. 1, p. 27-47, jan./abr. 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Kalunga: o festejo, o divino e a festa. 1999. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Festejo quilombola: o Kalunga, o Divino, o verso. In: *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – ENECULT*. 2008. 15p. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14640.pdf>. Acesso em: 02/10/2014

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Literatura e cultura de negros do Brasil central: versos, cantos e performance kalunga. *Revista Cerrados: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura*. v. 19, n. 30, 2010.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Literatura e Performance: dramas, corpos e vozes no período colonial brasileiro. *Performances Culturais*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2011, v. 1, p. 295-308.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Centroestinidades e geopoesia: casa de morar niemar é a poesia. In: MEDEIROS, A. C. M. de *et al.* *Os parceiros de Águas Lindas: ensino de literatura pelas letras de Goiás*. Goiânia: Pé de Letras, 2018.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Festejo quilombola: o Kalunga, o Divino, o verso. In: *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – ENECULT*. 2008. 15p. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14640.pdf>. Acesso em: 19/03/2020.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. Cultura popular, oralidade e performance. *Revista Cerrados*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade de Brasília. v. 22, n. 35. 2014.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da; MARQUES, Geórgia da Cunha. *Godoy Garcia e Niemar: um canto geral centroestino*. ECOS Estudos Contemporâneos da Subjetividade. vol. 5 n. 2, 2015.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da; MEDEIROS, Ana Clara. Magalhães de. O Catolicismo carnavalizado de Santo Antônio na pena dialógica de Padre Antônio Vieira. In: 27º Congresso Internacional da SOTER: Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas, 2014, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: SOTER, 2014a. v. 1. p. 2238-2247.

SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da; MEDEIROS, Ana Clara Magalhães de. José Godoy Garcia e a poética preta-e-branca: imagens cotidianas de um realismo afro-goiano. *Guavira Letras*, v. 18, p. 53-69, 2014b

SOUZA, Marcelo Lopes de. Território e (des)territorialização. In: SOUZA, Marcelo Lopes de. *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2013. p. 77-110.

SOUZA, Barbara Oliveira. Resiliência quilombola. *CONAQ*, 2018. Disponível em: <<http://conaq.org.br>>. Acesso em: 05/02/2019.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: Performance e memória cultural nas Américas*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TEIXEIRA NETO, A. *Goiás-Tocantins: questões agrárias*. 2006. Disponível em <www.observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br> Acesso em: 08/03/2018.

TEIXEIRA NETO, Antônio. Formação territorial: considerações sobre alguns aspectos geográficos, históricos e políticos. In: *Boletim Goiano de geografia*. 2 (2):137-163. Julh./ dez. 1982. Disponível em <www.observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br> Acesso em: 10/03/2018.

TEIXEIRA NETO, Antônio. *Pequena história da agropecuária goiana* (o ouro acabou? Viva o boi! O ouro se foi? Chegou o boi!). 2008. Disponível em: <www.observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br> Acesso em: 08/03/2018.

TEIXEIRA NETO, Antônio. *O território goiano-tocantinense no contexto do Território do cerrado*. 2006. Disponível em <www.observatoriogeogoiias.iesa.ufg.br> Acesso em: 10/03/2018.

TOCANTINS. Governo. Disponível em: <<http://seden.to.gov.br>>. Acesso em: 05/08/2017.

TUAN, Yi-Fu. A Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1982. Cap. 7, p. 143-164.

TUAN, Yi-Fu. A Life of Learning. *American Conuncil of Learned Societies*. Ocasional paper. n.42. 1998. Disponível em: <https://publications.acls.org/OP/Haskins_1998_YiFuTuan.pdf>. Acesso em: 12/09/2019.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VERDEJO, Miguel Expósito. *Diagnóstico Rural Participativo*. Guia Prático DRP. Brasília: Gráfica da Ascar - Emater-RS, 2006.

VILAS, Paula Cristina. *A voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 185-197, jul./dez. 2005.

WHITE, Kenneth. *La Plateau de l'Albatros: Introduc-tion a La Geopoetique*. Paris: Grasset et Fasque-lle, 1998.

WOORTMAN, Klaas. “*Com parente não se neguceia*” o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. Presença da Voz. In: *Escritura e Nomadismo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p.61-102.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires, Maria Lúcia Pochat, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

APÊNDICES

APÊNDICE A - QUESTIONÁRIO PARA FUNDAÇÃO PALMARES

UFG – Universidade Federal de Goiás
IESA - Instituto de Estudos Sócio ambientais
Departamento de pós-graduação em Geografia

Tese de doutoramento: Performances e Identidades do ser Kalunga no Território Quilombola Mimoso em Tocantins

Doutoranda: Elizeth da Costa Alves

Orientadora: Prof. Dra. Maria Geralda de Almeida – IESA/ UFG

Co-orientador: Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior – PósLit - UNB

QUESTIONÁRIO PARA FUNDAÇÃO PALMARES

- 1) Quais as regulamentações existentes para as Comunidades Quilombolas no Brasil, em relação a Fundação Palmares?
- 2) Quais e quantas são as comunidades tradicionais quilombolas no Brasil? Preciso dos dados gerais, assim como das datas de certificação de cada uma delas.
- 3) Como a Fundação Palmares acompanha as comunidades tradicionais quilombolas em suas regulamentações (território, associações, etc.)
- 4) As comunidades acompanhadas recebem que apoio e de que forma?
- 5) Para as comunidades que não disponham de pessoal para elaborar projetos para adquirir fomentos, como é realizado esse processo?
- 6) De que maneira a Fundação atende as expectativas das comunidades quilombolas em relação à auto- definição? (Aceitação/anuência da comunidade para que o quilombola seja reconhecido por ela).

- 7) Quais os critérios usados para regulamentações? As comunidades atingem esses critérios?
- 8) Quais as possibilidades de políticas públicas para as duas partes da Comunidade Kalunga, situada em Goiás e em Tocantins?
- 9) Como veem a situação de fronteira entre os dois estados, com relação à Comunidade como um todo?
- 10) A Fundação tem dados atualizados das áreas, população, registros, datas de certificação, e políticas nos territórios Kalunga de Goiás e de Tocantins? Pode disponibilizar?
- 11) Permite o acesso, e se sim, de qual forma?
 - a) ao memorial antropológico de cada comunidade Kalunga;
 - b) a todos os documentos referentes à formação e consolidação da comunidade Quilombola Kalunga, tanto em Goiás quanto em Tocantins;
- 12) Outras informações que acharem relevantes para minha tese.

Agradeço imensamente pela contribuição e colaboração.

Atenciosamente,

Elizeth da Costa Alves
Quilombola Kalunga – Mimoso – TO
email: elizethcosta314@gmail.com
Contatos: (62) 981977299 e (62) 996651312

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO PARA COORDENAÇÃO ESTADUAL DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO TOCANTINS – COEQTO

UFG – Universidade Federal de Goiás
IESA - Instituto de Estudos Sócio ambientais
Departamento de pós-graduação em Geografia

Tese de doutoramento: Performances e Identidades do ser Kalunga no Território Quilombola Mimoso em Tocantins

Doutoranda: Elizeth da Costa Alves

Orientadora: Prof. Dra. Maria Geralda de Almeida – IESA/ UFG

Co-orientador: Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior – PósLit - UNB

QUESTIONÁRIO PARA A COEQTO

- 1) Quais as regulamentações existentes para as Comunidades Quilombolas no Tocantins?
- 2) Quais e quantas são as comunidades tradicionais quilombolas no Tocantins (por município)? Preciso dos dados gerais, assim como das datas de abertura de processos e de certificação junto ao Incra e à Fundação Palmares, de cada uma delas.
- 3) Qual a base econômica de cada uma delas?
- 4) Quais são os dados atualizados das áreas, populações, registros, datas de abertura de processos e de certificação, e políticas nos territórios quilombolas em Tocantins?
- 5) Como a COEQTO acompanha as comunidades tradicionais quilombolas em suas regulamentações (território, associações, etc.)
- 6) As comunidades acompanhadas recebem que apoio e de que forma?
- 7) Como estão os processos de regularização e desapropriação das terras quilombolas no Estado?
- 8) Para as comunidades que não disponham de pessoal para elaborar projetos para adquirir fomentos, como é realizado esse processo?

- 9) Quais projetos são desenvolvidos atualmente, junto as comunidades quilombolas no Tocantins e quais órgãos e/ou instituições envolvidos?
- 10) Como foi / é a luta dos quilombolas no estado, para permanecerem e resistirem em seus territórios?
- 11) De que maneira a COEQTO atende as expectativas das comunidades quilombolas em relação à auto- definição? (Aceitação/anuência da comunidade para que o quilombola seja reconhecido por ela).
- 12) Quais os critérios usados para regulamentações? As comunidades atingem esses critérios?
- 13) A COEQTO pensa ou já estabelece alguma parceria, onde aja possibilidades de políticas públicas para as duas partes da Comunidade Kalunga (Mimoso – TO e as dos municípios de Cavalcante, Teresina, e Monte Alegre de Goiás) situada em Goiás e em Tocantins?
- 14) Como os representantes dos quilombolas e a COEQTO veem a situação de fronteira entre esses dois estados (TO e GO), com relação à Comunidade Kalunga como um todo?
- 15) Como está a questão da educação, saúde, infraestrutura, saneamento básico, energia elétrica, distribuição de água, transporte, dentre outros, na da comunidade Mimoso?
- 16) Permite o acesso, e se sim, de qual forma?
 - c) ao memorial antropológico da comunidade quilombola do Mimoso?
 - d) e a todos os documentos referentes à formação e consolidação da comunidade?
- 17) Com relação à representação da comunidade, como se encontra? Existe apenas a associação na sede em Mimoso, ou tem outras lideranças na parte de comunidade que está no município de Paranã? E como isso se efetiva?

OBS: Mesmo sendo da comunidade e tendo contato com a mesma, preciso de dados oficiais da COEQTO.

Agradeço imensamente pela contribuição.
Atenciosamente,

Elizeth da Costa Alves
Quilombola Kalunga – Mimoso – TO
Doutoranda em Geografia – IESA/UFG
Mestre em Letras: Literatura e Crítica Literária – PUC GO
e-mail: elizethcosta314@gmail.com
Contatos: (62) 981977299 e (62) 996651312

APÊNDICE C - ENTREVISTA SOBRE EDUCAÇÃO EM MIMOSO – TO

UFG – Universidade Federal de Goiás
IESA - Instituto de Estudos Sócio ambientais
Departamento de pós-graduação em Geografia

Tese de doutoramento: Performances e Identidades do ser Kalunga no Território Quilombola Mimoso em Tocantins

Doutoranda: Elizeth da Costa Alves

Orientadora: Prof. Dra. Maria Geralda de Almeida – IESA/ UFG

Co-orientador: Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior – PósLit - UNB

Entrevista sobre Educação em Mimoso - TO

Entrevistada: Alexandra Ribeiro dos Santos – Coordenadora pedagógica das escolas em Mimoso

- 1) Qual ensino a escola oferece? E para qual público? (crianças, jovens, adultos) - Destacar qual órgão é responsável: Prefeitura ou Estado, e como funciona essa Gestão compartilhada.
- 2) Usa-se qual abordagem de ensino? Metodologias...
- 3) Qual a faixa de idade dos alunos, sexo e quantos são? Em cada uma das modalidades de ensino. (Ensino Fundamental, Ensino Médio (e a partir de quando e como está sendo realizado?), e Educação de Jovens e adultos)
- 4) Tem transporte escolar? Funciona bem?
- 5) Quantos cômodos tem a escola e como eles estão? São usados para qual finalidade? Banheiros? Estrutura física – o que tem de mobiliário? E a situação das carteiras, quadros, dentre outros que julgar importante.

- 6) E a alimentação: o lanche? Como é e como funciona?
- 7) Quantas salas de aula funcionam na escola e em quais períodos?
- 8) Quantos funcionários e suas funções?
- 9) Quanto aos professores qual a formação e atuação deles na escola? Tem vínculos com a comunidade ou não?
- 10) Quantas horas de trabalho? Tem transporte?
- 11) Tem formação continuada e material didático apropriado para o ensino?
- 12) Quais os problemas e as dificuldades que vocês enfrentam?
- 13) E os desafios que você vê na educação na zona rural, no caso, na comunidade?
- 14) O que precisa melhorar? Mudar?
- 15) A escola mantém relação direta com a comunidade? De que forma? (por exemplo, algum projeto que envolva a comunidade no geral.)

Agradeço imensamente pela contribuição e colaboração.

Atenciosamente,

Elizeth da Costa Alves
Quilombola Kalunga – Mimoso – TO
e-mail: elizethcosta314@gmail.com
Contatos: (62) 981977299 e (62) 996651312

APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA 01 - SUJEITOS DA PESQUISA: MORADORES, POUSEIROS E/OU CONTADORES DE HISTÓRIAS)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Tema da pesquisa: Território Quilombola Mimoso, em Tocantins: lugares de *performances* e de identidades do Ser Kalunga – Pesquisadora: Elizeth Da Costa Alves

ROTEIRO DE ENTREVISTA - 01

SUJEITOS DA PESQUISA: MORADORES, POUSEIROS E/OU CONTADORES DE HISTÓRIAS

* Pouseiro(a) na folia e/ou contador(a) de história.

** Poderá ser entrevistado algum membro da família, que resida na Comunidade.

Data da entrevista: ____/____/____ Idade: ____

Sexo/Gênero: _____

Local: _____

Nome: _____

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS

1) Onde mora?

Na cidade: há () Anos. / No campo – há () Anos.

Outros: _____

Contato Tel: () _____ ; () _____

2) Grau de escolaridade: () Nunca estudou () Nunca estudou mas, sabe ler/escrever () Ensino Fundamental () Ensino Fundamental Incompleto () Ensino Médio () Ensino Médio Incompleto Outros _____

3) Você participa de alguma religião? Qual?

ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS

Família e trabalho na propriedade.

1) De quem é a titularidade da propriedade?

2) Quais são os membros da família que moram na propriedade? Relacionar na tabela. Alguma delas trabalham na propriedade? Caso sim, preencher também na tabela.

NOME	IDADE	PARENTESCO	ATIVIDADES EXERCIDAS	FREQUÊNCIA (DIARIA/SEMANAL)

3) Há pessoas contratadas para trabalhar na propriedade?

- Se sim, quantos? _____
- Para quais atividades geralmente são os contratos? _____
- Qual a forma de pagamento/compensação pelo trabalho realizado? _____

Área, posse e produção.

1) Há quanto tempo tem-se a posse da terra? _____

2) Qual a área total da propriedade? _____

3) Exerce alguma atividade produtiva? Se sim, quais? _____

4) Qual é a principal finalidade/destinação dos itens produzidos? _____

Equipamentos, técnicas e trabalho.

1) Há equipamentos, implementos, maquinários agrícolas na propriedade? _____

2) Faz uso de alguma técnica tradicional de produção na propriedade? _____

TÉCNICA	FINALIDADE	FREQ. DE USO

3) Você pode falar do dia a dia onde você mora? _____

4) Qual a sua opinião sobre a vida no campo? Gosta dela? Explique. _____

5) Se tivesse oportunidade de obter renda no meio urbano, você deixaria o campo? Por quê?

6) A vida do(da) produtor(a) rural tem melhorado com o passar do tempo? Explique.

7) Quais têm sido as principais dificuldades encontradas para viver no campo? Por quê?

8) Qual a sua opinião sobre o futuro do homem /da mulher no campo? Explique.

9) Em seu entendimento, o que é ser KALUNGA? Explique.

10) Você se considera KALUNGA? Explique

PRÁTICAS CULTURAIS

Festas Tradicionais Populares

1) Quais são as festas existentes na Comunidade?

Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez

2) Há quantos anos existem as festas?

3) Houve alguma mudança nas festas? Quais?

4) Qual é a importância das festas para a Comunidade?

5) Desde que ano/idade você participa das festas/folias?

6) O que te motivou participar das festas/folias?

7) O que te motivou a ofertar o pouso para a Folia _____ deste ano_____?

8) Com que frequência você oferece pousos para “o giro” da folia?

9) Você fez alguma promessa que se relaciona à oferta do pouso? Se sim, pode falar sobre ela?

10) Você contará com a ajuda de alguém para ofertar o pouso? Se sim, pode relatar?

11) Você tem alguma divisa/atividade que exerce, tipicamente, no “giro” da folia? Qual?

12) Na Folia você percebe/identifica alguns elementos ou objetos que faz parte da cultura da Comunidade? Se sim, quais? E de que maneira você os identifica?

13) O que a Bandeira representa?

14) Ao girar a folia, você se lembra de alguma recordação/memória/historia relacionada à (sua) vida aqui no campo? Em especial aqui na Comunidade? Pode contar sobre isso?

15) Pode falar um pouco do que pensa, sente ou percebe sobre as folias?

16) Você acha que a festa é só do povo Kalunga? É algo que identifica o que é ser Kalunga? Por quê?

Narrativas Oraís

1) Quem contava e/ou conta historias para o senhor(a)? Em que momentos essas historias eram/são contadas?

2) Quando e para quem o senhor(a) conta essas historias?

3) Qual função o/a senhor(a) acha que tem quanto conta/ transmitir essas historias?

4) Interpretação – De onde o senhor(a) acha que originou (que venho) essas historias que são contadas aqui?

5) Além do senhor(a), quem mais conta historias na comunidade?

Nomes das historias:

OBS: Fazer perguntas sobre as historias, para saber sobre a memória, processo de criação, elementos da comunidade que estão inseridos e outros, para depois interpretá-las e entender a identidade territorial.

Artesanato

1)

Artesanato	Artesã(o)	Matéria-prima	Venda/Comércio	É fonte de renda?

2) Como e com quem você aprendeu a fazer os artesanatos?

Comidas Típicas

1) Quais são as comidas/ pratos / bolos e doces típicos da Comunidade?

2) De onde vem os alimentos utilizados para preparar as receitas?

3) Com quem você aprendeu as receitas dos pratos feitos aqui na Comunidade?

4) Qual a importância da culinária/ da comida, para você? Para a Comunidade?

5) Durante as festas tradicionais, geralmente quais pratos são servidos e são preparados por quem?

6) Desenhe um mapa mental – e nele seu território de vida!

**Agradeço por sua participação!
Atenciosamente, Elizeth da Costa Alves.**

APÊNDICE E - ROTEIRO DE ENTREVISTA 02 - SUJEITOS DA PESQUISA: FOLIÕES E ALFERES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Tema da pesquisa: Território Quilombola Mimoso, em Tocantins: lugares de *performances* e de identidades do Ser Kalunga – Pesquisadora: Elizeth Da Costa Alves

ROTEIRO DE ENTREVISTA - 02

SUJEITOS DA PESQUISA: FOLIÕES E ALFERES

* Participam de todo o giro da Folia, geralmente acampados nas residências das pessoas que oferecem os pousos.

**Questionário a ser aplicado na Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso - TO.

Data da entrevista: ____/____/____ Idade: ____

Sexo/Gênero: _____

Local: _____

Nome: _____

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS

1) Onde mora?

Na cidade: há () Anos. / No campo – há () Anos.

Outros: _____

Contato Tel: () _____ ; () _____

2) Grau de escolaridade: () Nunca estudou () Nunca estudou mas, sabe ler/escrever () Ensino Fundamental () Ensino Fundamental Incompleto () Ensino Médio () Ensino Médio Incompleto Outros _____

3) Você participa de alguma religião? Qual?

ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS

Família e trabalho na propriedade.

1) De quem é a titularidade da propriedade?

2) Quais são os membros da família que moram na propriedade? Relacionar na tabela.
Alguma delas trabalham na propriedade? Caso sim, preencher também na tabela.

NOME	IDADE	PARENTESCO	ATIVIDADES EXERCIDAS	FREQUÊNCIA (DIARIA/SEM ANAL)

4) Há pessoas contratadas para trabalhar na propriedade?

- Se sim, quantos? _____
- Para quais atividades geralmente são os contratos? _____
- Qual a forma de pagamento/compensação pelo trabalho realizado? _____

Área, posse e produção.

1) Há quanto tempo tem-se a posse da terra? _____

2) Qual a área total da propriedade? _____

3) Exerce alguma atividade produtiva? Se sim, quais? _____

4) Qual é a principal finalidade/destinação dos itens produzidos? _____

Equipamentos, técnicas e trabalho.

1) Há equipamentos, implementos, maquinários agrícolas na propriedade? _____

2) Faz uso de alguma técnica tradicional de produção na propriedade?

TÉCNICA	FINALIDADE	FREQ. DE USO

3) Você pode falar do dia a dia onde você mora?

4) Qual a sua opinião sobre a vida no campo? Gosta dela? Explique.

5) Se tivesse oportunidade de obter renda no meio urbano, você deixaria o campo? Por quê? E se morava no campo, por que se mudou?

6) A vida do(da) produtor(a) rural tem melhorado com o passar do tempo? Explique.

7) Quais têm sido as principais dificuldades encontradas para viver no campo? Por quê?

8) Qual a sua opinião sobre o futuro do homem /da mulher no campo? Explique.

9) Em seu entendimento, o que é ser KALUNGA? Explique.

10) Você se considera KALUNGA? Explique

PRÁTICAS CULTURAIS

Festas Tradicionais Populares

1) Quais são as festas existentes na Comunidade?

Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez

2) Há quantos anos existem as festas? _____

3) Houve alguma mudança nas festas? Quais?

4) Qual é a importância das festas para a Comunidade?

5) Desde que ano/idade você participa das festas/folias? _____

6) O que te motivou participar das festas/folias?

7) O que te motivou a “girar” a Folia _____ deste ano _____?

8) Com que frequência você participa do giro de folias?

9) Você fez alguma promessa que se relaciona ao “giro” da folia? Se sim, pode falar sobre isso?

10) Você tem alguma atividade que exerce, tipicamente, no giro da Folia? Qual?

11) Na Folia você percebe/identifica alguns elementos ou objetos que faz parte da cultura da Comunidade? Se sim, quais? E de que maneira você os identifica?

12) O que a Bandeira representa?

13) Ao girar a folia, você se lembra de alguma recordação/memória/historia relacionada à (sua) vida aqui no campo? Em especial aqui na Comunidade? Pode contar sobre isso?

14) Pode falar um pouco do que pensa, sente ou percebe sobre as folias?

15) Você acha que a festa é só do povo Kalunga? É algo que identifica o que é ser Kalunga? Por quê?

Narrativas Orais

1) Quem contava e/ou conta histórias para o senhor(a)? Em que momentos essas histórias eram/são contadas?

2) Quando e para quem o senhor(a) conta essas histórias?

3) Qual função o/a senhor(a) acha que tem quando conta/ transmitir essas histórias?

4) Interpretação – De onde o senhor(a) acha que originou (que venho) essas histórias que são contadas aqui?

5) Além do senhor(a), quem mais conta histórias na comunidade?

Nomes das histórias:

OBS: Fazer perguntas sobre as histórias, para saber sobre a memória, processo de criação, elementos da comunidade que estão inseridos e outros, para depois interpretá-las e entender a identidade territorial.

Artesanato

1)

Artesanato	Artesã (o)	Matéria-prima	Venda/Comércio	É fonte de renda?

2) Como e com quem você aprendeu a fazer os artesanatos?

Comidas Típicas

1) Quais são as comidas/ pratos / bolos e doces típicos da Comunidade?

2) De onde vem os alimentos utilizados para preparar as receitas?

3) Com quem você aprendeu as receitas dos pratos feitos aqui na Comunidade?

4) Qual a importância da culinária/ da comida, para você? Para a Comunidade?

5) Durante as festas tradicionais, geralmente quais pratos são servidos e são preparados por quem?

6) Desenhe um mapa mental – e nele seu território de vida! (Folha em anexo)

Agradeço por sua participação!
Atenciosamente, Elizeth da Costa Alves.

APÊNDICE F - ROTEIRO DE ENTREVISTA 03 - SUJEITOS DA PESQUISA: VISITANTES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Tema da pesquisa: Território Quilombola Mimoso, em Tocantins: lugares de *performances* e de identidades do Ser Kalunga – Pesquisadora: Elizeth Da Costa Alves

ROTEIRO DE ENTREVISTA - 03

SUJEITOS DA PESQUISA: VISITANTES

*Visitam a Folia na Comunidade durante um ou mais pousos/dias. / **Escolhidos aleatoriamente.

Data da entrevista: ___/___/___ Idade: ____ Sexo/Gênero: _____

Local: _____

Nome: _____

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS

1) Onde mora?

Na cidade: há () Anos. / No campo – há () Anos.

Outros: _____

Contato Tel: () _____ ; () _____

2) Grau de escolaridade: () Nunca estudou () Nunca estudou mas, sabe ler/escrever () Ensino Fundamental () Ensino Fundamental Incompleto () Ensino Médio () Ensino Médio Incompleto
Outros _____

3) Você participa de alguma religião? Qual?

4) Se morava no campo, porque se mudou?

5) Pode falar sobre o seu dia a dia onde você mora?

6) Desde que ano e idade você visita a folia?

7) O que te motivou a visitar a folia pela primeira vez?

8) Com que frequência você visita os pousos de folia durante o giro?

9) Porque veio visitar a folia hoje?

10) Você fez alguma promessa que se relaciona à folia? Se sim, pode falar sobre ela?

11) Na folia você percebe/identifica alguma característica da cultura do povo Kalunga? Se sim, o quê/quais e por quê?

12) O que a Bandeira representa?

13) Ao visitar a folia, você se lembra de alguma recordação relacionada à (sua) vida no campo? Pode citar?

ANEXO

ANEXO A - PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Território Quilombola Mimoso, em Tocantins: Lugares de Performances e de Identidades do Ser Kalunga

Pesquisador: Elizeth da Costa Alves

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 72013417.5.0000.5083

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás - UFG

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.303.821

Apresentação do Projeto:

Nome da pesquisadora: Elizeth da Costa Alves - CPF/Documento: 002.678.441-66

Projeto de Pesquisa: Território Quilombola Mimoso, em Tocantins: Lugares de Performances e de Identidades do Ser Kalunga. O trabalho de pesquisa visa percorrer os aspectos culturais e identitários do território Kalunga da Comunidade Quilombola Mimoso em Tocantins. A utilização de metodologias como: história oral, análise crítica de bibliografia, observação participante, e entrevistas, possibilitou a análise e reflexão acerca do tema. A tradição e a memória compartilhada entre as gerações fortalecem o patrimônio imaterial do povo Kalunga, e formam o vínculo temporal com o passado e com o local onde eles vivem. Nesse caso, as festas religiosas populares e as narrativas orais são elementos relevantes para a configuração da identidade territorial em Mimoso, pois desvelam particularidades essenciais para compreender as relações dos Kalunga com o espaço social produzido. Constata-se então, a importância dessas práticas sociais para a promoção da identidade territorial, baseada na participação coletiva dos sujeitos no processo de produção do território.

Objetivo da Pesquisa:

PRIMÁRIO:

Compreender de que forma ocorre a apropriação do espaço por práticas sociais, culturais e

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131

Bairro: Campus Samambaia

CEP: 74.001-970

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3521-1215

Fax: (62)3521-1163

E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.303.821

simbólicas presentes no território Quilombola Mimoso TO, a partir do processo de construção das identidades territoriais Kalunga com base na festa religiosa popular, a Folia de Reis, e nas narrativas orais.

SECUNDÁRIO:

- a) investigar os aspectos estruturais e simbólicos da Folia de Reis e das narrativas orais, na Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso e suas relações com as identidades territoriais;
- b) analisar as histórias contadas em relação às ocasiões, e à construção narrativa, dentro dos pressupostos teóricos da tradição oral, considerando a memória, a performance, a identidade, e o território onde vivem;
- c) compreender a dinâmica da Folia de Reis, e de que forma ocorre a apropriação do espaço por essa prática cultural na comunidade do Mimoso.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Entendo como avaliador, que riscos e benefícios sempre haverá, mesmo que minimamente. Portanto, é importante explicitá-los e a pesquisadora entende que nenhum dos dois se aplicam a sua proposta de pesquisa.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

1. Levantamento bibliográfico: livros, revistas, jornais, fontes não científicas como documentos históricos, de cartórios, músicas das folias e narrativas orais contadas na comunidade, etc., compatíveis com o tema, que irão apoiar as afirmações e explicações a serem desenvolvidas;
2. Vivenciar, para apreender a história e o cotidiano da comunidade; participar e vivenciar as festas religiosas populares, sua cultura, seus rituais e simbologias;
3. Entrevistar os contadores de histórias, os foliões, pouseiros, as pessoas que acompanham e participam da folia, e os moradores em geral, definir os contadores de histórias que farão parte do corpus da pesquisa.
4. Ouvir e gravar narrativas orais, e as festas religiosas, por meio de registro fotográfico, gravação de imagem e voz com filmadora, e gravação de voz com gravador portátil.
5. Mapeamento social do patrimônio: os Kalunga farão mapas mentais e mapas falados dos seus territórios, ou seja, representações do espaço onde vivem e trabalham. Serão utilizadas ferramentas do Diagnóstico Rural Participativo (DRP) que agregam metodologias participativas, as quais fortalecem o diálogo com os participantes da pesquisa, tais como: observação participante,

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.001-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.303.821

entrevistas semiestruturadas.

6. Analisar e interpretar os dados coletados.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

- Todos os documentos enviados estão corretamente preenchidos e assinados.
- TCLE: Garante o direito de retirar da pesquisa a qualquer momento, solicita a permissão para realizar o registro de som e imagem durante a entrevista ou visita; o uso de registros fotográficos e audiovisuais na pesquisa ou utilizações posteriores (por exemplo: exposição fotográfica e outras produções científicas) como também o Manifesto interesse de ser identificado pelo nome, na publicação dos resultados da pesquisa e outras produções.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

- Deverá garantir no TCLE o direito à indenização em caso de danos advindos da participação na pesquisa.

Após análise dos documentos postados somos favoráveis à aprovação do presente protocolo de pesquisa condicionado ao atendimento da recomendação acima descrita.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa para novembro de 2018.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Outros	TCLEcomunidade.docx	28/09/2017 12:52:24	João Batista de Souza	Aceito
Informações	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_P	25/09/2017		Aceito

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131

Bairro: Campus Samambaia

CEP: 74.001-970

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3521-1215

Fax: (62)3521-1163

E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.303.821

Básicas do Projeto	ETO_912579.pdf	17:47:31		Aceito
Folha de Rosto	Folhaderostoelizethdacosta.pdf	25/09/2017 17:46:43	Elizeth da Costa Alves	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termoanuenciainstituicao.pdf	20/09/2017 10:18:16	Elizeth da Costa Alves	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TermodeanuenciaEmiliocomunidade.pdf	20/09/2017 10:14:42	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	termodeconfidencialidade2.pdf	19/07/2017 11:36:42	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	termodeconfidencialidade.pdf	19/07/2017 11:35:42	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	termodecompromisso.pdf	19/07/2017 11:34:23	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoConselhodeeticaElizethcorreto.docx	30/06/2017 17:47:51	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	EntrevistaMimosoVISITANTES.docx	30/06/2017 16:14:22	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	Entrevista1PesquisadeCampo.docx	30/06/2017 16:13:53	Elizeth da Costa Alves	Aceito
Outros	EntrevistaFOLIOES.docx	30/06/2017 16:13:06	Elizeth da Costa Alves	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 28 de Setembro de 2017

Assinado por:
João Batista de Souza
(Coordenador)

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131

Bairro: Campus Samambaia

CEP: 74.001-970

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3521-1215

Fax: (62)3521-1163

E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com