

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Instituto de Geociências e Ciências Exatas

*Câmpus* de Rio Claro

**Elivanete Alves de Jesus**

**O LUGAR E O ESPAÇO, NA CONSTITUIÇÃO DO *SER* KALUNGA**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do *Câmpus* de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação Matemática

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Scandiuzzi

Rio Claro/SP, 2011

572.7c81 Jesus, Elivanete Alves de  
J581 O lugar e o espaço na constituição do ser Kalunga / Elivanete Alves de  
Jesus. - Rio Claro : [s.n.], 2011  
218 f. : il., figs., quadros + Autorizações

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de  
Geociências e Ciências Exatas  
Orientador: Pedro Paulo Scandiuzzi

1. Etnologia – Brasil. 2. Etnomatemática. 3. Africanidades. I. Título.

Ficha Catalográfica elaborada pela STATI - Biblioteca da UNESP  
Campus de Rio Claro/SP

ELIVANETE ALVES DE JESUS

**O LUGAR E O ESPAÇO NA CONSTITUIÇÃO DO SER KALUNGA**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do Câmpus de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Educação Matemática.

Comissão Examinadora

01. Prof. Dr. Pedro Scandiuzzi - Orientador (a)
02. . Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claude Lépne (UNESP – Marília)
03. Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Débora Cristina Jeffrey (UNICAMP)
04. Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam Godoy Penteado (UNESP – RC)
05. Prof. Dr. Romulo Campos Lins (UNESP - RC)

**AValiação:** Aprovada

Rio Claro/SP, 19 de janeiro de 2012.

*Dedico este trabalho aos membros da Comunidade Kalunga, gente forte e humana o suficiente para cuidar de si e dos outros, preservando o meio ambiente e acolhendo pessoas estranhas com corinho de quem compreende, não discrimina e nem exclui, a diversidade histórica e sócio-cultural alheia. Dedico em especial à Dona Procópio dos Santos Rosa, amizade verdadeira que de sólida será eterna, vista a aridez com que foi construída!*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus filhos, Janaina e Tales, por compreenderem o meu distanciamento e aguardarem, pacientes, pelo meu retorno ao seio familiar. Agradeço-lhes por existirem e me proporcionarem razões para a busca contínua de aperfeiçoamento profissional e humano, levando-me a elaborar grandes projetos de vida. Por me fazerem sentir/viver a grandeza do mundo e para o mundo.

Agradeço ao meu esposo, Duelci Aparecido de Freitas Vaz, pelo apoio moral e, em muitas ocasiões, financeiro.

Ao meu orientador, Pedro Paulo Scandiuzzi, pelo incentivo e dedicação. Pela cordialidade e confiança, que tornou este trabalho de fácil condução e de grande retorno intelectual e humano. A você Pedro Paulo, minha amizade e respeito que durará e se manifestará em momentos conflituosos que, certamente surgirão, no percurso profissional que escolhi.

Aos Professores do programa de Pós-graduação em Educação Matemática da UNESP – Campus de Rio Claro - que muito contribuíram para a formação da pesquisadora que hoje lhes agradece; esse mérito é também de vocês. Meus sinceros agradecimentos!

Aos servidores técnicos e/ou administrativos, especialmente a Ana, a Elisa, a Alessandra e a Maria José, cuja alegria, receptividade, profissionalismo e responsabilidade nos educam e participam efetivamente da nossa formação. Obrigada!

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática e a Universidade Estadual Paulista, pelo suporte que disponibilizaram para ampliar meus horizontes e desenvolver o meu trabalho, o qual se engrandece levando o nome desta Instituição.

À Universidade Federal de Goiás – *campus* de Catalão, pelo afastamento por um semestre concedido, que propiciou maior dedicação ao trabalho aqui apresentado e maior qualidade de análise de dados; sem os quais este trabalho não se cumpriria. À UFG minha gratidão.

## RESUMO

A presente pesquisa foi desenvolvida na comunidade Kalunga, remanescente de antigos quilombos que se formaram na região norte do Estado de Goiás, precisamente limitados pelos municípios de Cavalcante, Teresina e Monte Alegre de Goiás. Tal comunidade tem mais de 250 anos de existência, de vida autônoma e de contato com as culturas da sociedade nacional. Sua escolha se deu pelo fato de se tratar de uma comunidade que vive fora dos padrões sociais condicionantes daquilo que, até pouco tempo, era conhecido como único modelo de “civilização”. Fundamentada nas teorias na Etnomatemática, que estuda as várias maneiras de explicar e de entender os distintos contextos naturais e socioeconômicos, diferenciados no tempo e no espaço, teve como objetivo principal descrever e analisar os múltiplos *lugares* e *espaços* onde está inserida a sua cultura e que são fundantes para a constituição do *ser* daquele povo. Embora tenha lançado um olhar limitado e a partir de referenciais eurocêntricos, buscamos compreender as dinâmicas produções de conhecimentos que se manifestam nas ações diárias que, em grande medida se enraíza nas tradições e, conseqüentemente, nas relações místico-sagradas. Pudemos perceber, a partir das observações, que os espaços construídos, baseados nas crenças e fortalecidos nas ocasiões de encontros sagrados, se projetam para os modos/maneiras de ver o mundo e de se situarem dentro dele; e se projeta para o entendimento e organização de seus lugares, o que nos permitiu interpretar de forma transcultural e holística acerca do que os saberes/fazerem representam para a construção do *ser* Kalunga. Usando as técnicas de caráter etnográfico, procuramos analisar o desenvolvimento dessa organização, levando em consideração seus aspectos históricos, sociais e circunstanciais.

**PALAVRAS-CHAVES:** Kalunga. Lugar. Espaço. Cultura. Etnomatemática. Africanidades.

## ABSTRACT

This research was performed in Kalunga community, reminiscent of old quilombos that formed in the northern state of Goiás, precisely limited by the municipalities of Cavalcante, Monte Alegre and Teresina de Goiás. This community has more than 250 years of existence, of life autonomous and contact with the cultures of national society. His choice was the fact that it is a community that lives outside the social standards of what conditions, until recently, was known as the only model of "civilization". Based on theories in Ethnomathematics, who studies the various ways to explain and understand the different natural and socio-economic contexts, different in time and space, aimed to describe and analyze the multiple spaces and places where it is located and that their culture are a foundation for the constitution of that people. Although he released a limited look and from Eurocentric references, we sought to understand the dynamics of knowledge production that are manifested in the daily actions that are largely rooted in the traditions and, consequently, in the mystical and sacred relationships. We could see, from observations, that the built environment, based on the beliefs and strengthened in times of sacred meetings, project into the ways of seeing the world and are situated within it, which projects to the understanding and organization their places, in order to interpret cross- culturally and holistically about the knowing / doing to represent the construction of Kalunga *be*. Using ethnographic techniques, we analyze the development of the organization, taking into account its historical, social and circumstantial.

**KEYWORDS:** Kalunga. Place. Space. Culture. Ethnomathematics.

ÍNDICE DE FIGURAS <sup>1</sup> .....	PG
Figura 1. Casa de adobe coberta com palhas de piaçava.....	46
Figura 2: casa de tijolo e telha cerâmica construída ao pé da serra.....	47
Fig. 3 – Rio Paranã: fonte de alimento e lazer.....	48
Figura 4: Casa de alvenaria na frente da casa de adobe.....	54
Figura 5: Casa no Riachão.....	55
Fig. 6: Casa tradicional kalunga contrastando com edificação padrão de alvenaria.....	57
Fig. 7: Oficina de farinha.....	57
Fig. 8: ruas que ligam as moradias do Riachão.....	58
Fig. 9: Casa com furos triangulares no lugar de janelas.....	59
Fig. 10: Casa com centeios, vazada por duas portas.....	61
Fig.11: Dona Procópio dos Santos Rosa, 76, no interior de uma casa kalunga.....	63
Fig.32: Mapa da região Kalunga – Go. Fonte: Baiocchi (1999).....	66
Fig.13: Mulheres puxam a ladainha durante o arrebate da folia.....	68
Fig.14: Altar montado para a reza do arremate da folia de reis.....	69
Fig.15: Cozinha montada na festa de Nossa Senhora D’Aparecida.....	70
Fig. 16: Adaptação cultural da balança.....	78
Fig. 17: O lugar da festa de Nossa Senhora D’Abadia.....	80
Fig.48: Escola Estadual Kalunga II – Riachão, setembro de 2010.....	81
Fig.19: pátio limítrofe da frente da escola.....	82
Fig.20: Garrafas e sacolas plásticas, retalhos de tecidos e outras embalagens são utilizadas como utensílios domésticos, instrumento de pesca e/ou ferramenta de trabalho.....	90
Fig. 21: A higiene do alimento relaciona-se com a higiene da alma.....	91
Fig. 22: Frente da antiga casa misteriosa.....	94

---

<sup>1</sup> As imagens de pessoas em momentos privados foram utilizadas aqui mediante autorizações prévias das pessoas, em caso de adultos e de responsáveis legais, em caso da exposição de crianças. As autorizações constam do ANEXO ÚNICO ao final deste trabalho.

Fig.23: Fundos da antiga casa misteriosa.....	95
Fig.24: lenço e vestimentas, características kalunga.....	105
Fig. 25: Esfera de argila se transforma em artesanatos.....	108
Fig.26: vestimenta típica Kalunga.....	110
Fig.27: O peixe mandi armado.....	118
Fig. 28: Matriarca Kalunga.....	122
Fig. 29: Homens conversando.....	129
Fig. 30: Espaço dos diálogos das mulheres.....	131
Fig. 31: Criança brincando sobre a árvore.....	136
Fig.32: Crianças ajudando no fabrico da farinha de mandioca.....	137
Fig. 33: Crianças se refrescam no Rio Paranã.....	138
Fig. 34 Jovens kalunga se refrescam no Ribeirão Aminha, no Riachão.....	139
Fig.35: grupo masculino sob árvores.....	140
Fig. 36: Passeio a cavalo ao fim do dia.....	141
Fig.37: Grupo masculino se diverte com canoa no Rio Paranã.....	142
Fig.38: Crianças do Riachão.....	143
Fig. 39: Grupo de meninas na roça de milho. Brincam e recolhem o milho verde.....	145
Fig. 40: Pequeno caminhão transporta kalunga para a festa.....	147
Fig. 41: caminhonete da pesquisadora faz o transporte dos jovens kalunga.....	148
Fig.42: Indo à festa de Nossa Senhora D'Abadia.....	149
Fig. 43: Grupo de mulheres reunidas na festa de Nossa Senhora da Aparecida.....	150
Fig. 44: Arremate da folia de Reis.....	155
Fig. 45: Crianças que vigia periquitos na roça de arroz.....	157
Fig. 46: Pátio da festa de Nossa Senhora D'Abadia.....	163
Fig. 47: Rancho do lugar da festa de Nossa Senhora D'Abadia.....	164
Fig.48: Mordomos da festa de Nossa Senhora D'Abadia, 2010.....	165
Fig.49: Imperatriz, Imperador e Anjos na Festa de Nossa Senhora D'Abadia, 2010.....	166

Fig.50: Barracão do Imperador.....	167
Fig. 51: Alferes da bandeira saúda o casal imperial. Vão de Alma, 2010.....	168
Fig.52: Aferes da Espada Saúda família imperial. Vão de Alma, 2010.....	169
 LISTA DE DIAGRAMAS.....	 PG
1 – Diagrama Global da Organização dos Lugares Kalunga .....	62
2 – Diagrama Global da Organização do Lugar da Reza .....	77

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	10
2 CAMINHOS TEÓRICOS .....	23
3. O LUGAR DOS KALUNGA .....	44
3.1 O Lugar Geográfico .....	44
3.2 Os Lugares Domésticos .....	52
3.3 Os Lugares das Rezas e das Organizações .....	65
3.4 O Lugar da Escola .....	81
3.5 O Lixo e o Não Lixo Kalunga .....	89
3.6 Um Lugar que Guarda Segredos .....	93
4. O ESPAÇO KALUNGA .....	96
4.1 O Espaço Terrestre com a Compreensão dos Mitos.....	102
4.2 O Espaço dos Diálogos dos Adultos .....	122
4.3 O Espaço das Brincadeiras das Crianças .....	136
4.4 O Espaço das Rezas e das Festas Anuais .....	146
4.5 Um Espaço que Guarda Segredos .....	177
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	189
7. BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....	194
ANEXO ÚNICO .....	209

## INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado é resultado de uma longa e gratificante experiência de contato com uma comunidade de remanescente de quilombos nomeada de Kalunga<sup>1</sup>. Tal comunidade localiza-se ao norte do Estado de Goiás, precisamente na zona rural, limitada pelos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás.

Longa, mas não o suficiente para conhecer e descrever a totalidade dos processos subjetivos que subjazem à organização dos seus *lugares* e *espaços*, visto a limitação social, política, ideológica e cultural presentes no nosso olhar. Dentro desses limites, o convívio, a participação e o esforço cotidiano para (dê)s treinar tal olhar mostrou-se gratificante pois, possibilitou um aprofundamento científico aos múltiplos *platôs* da construção social, política e cultural daquela sociedade e, conseqüentemente, o estudo e a análise, em profundidade, dos principais processos sócio-culturais que criam e recriam, fixam ao mesmo tempo em que mobilizam, fazeres e saberes, artes e técnicas, elaborações do cotidiano fundadas nas instituições mantidas pelas crenças, pelos mitos, pelos ritos, que impõem e reforçam valores éticos e morais e que delineiam o perfil de sua etnicidade<sup>2</sup>.

No povo Kalunga, as tradições culturais manifestadas no seu cotidiano estão enraizadas e valorizadas nas suas crenças, nos mitos, nos ritos, nos emblemas, na adoração aos ancestrais, na história; o que em muito faz valer sua autoafirmação, define sua identidade, legitimando-os como sujeitos históricos.

Na sua interação com as sociedades circundantes e, conseqüentemente, com seus avanços científicos e tecnológicos, cada vez mais presentes na comunidade, fortalece e valoriza seus saberes culturais tradicionais, ao mesmo tempo em que (re) configura sua realidade agindo na composição de seus múltiplos *lugares*: os objetivos, como os *lugares* das rezas e das instituições religioso-familiares, o doméstico, o geográfico e o da Educação Kalunga; e os subjetivos, que são os *lugares* das crenças, das inspirações, do imaginário, do entrelace entre passado, presente e futuro, o *lugar* da resistência ideológica, diante de estratégias homogeneizadoras, para a manutenção de seus valores.

Por outro lado, a reconfiguração desses *lugares* manifesta a dinâmica dos *espaços* construídos; como diz Certeau (1997), tais *espaços* é o movimento provocado pelas crenças nos *lugares*; é o comportamento desencadeado pela busca de uma transcendência ao cotidiano, é o eterno desejo de explicações ao que é inexplicável, é o fascínio pelo mistério, de onde emergem valores morais e éticos que provocam movimentos de aceitação ou repulsa,

---

<sup>1</sup> Ver sobre sua origem e formação em Jesus (2007, p. 29)

<sup>2</sup> Ver Jesus (2007, p. 111)

conflitos ou compreensão, expectativas e pulsações que envolvem toda a comunidade e impulsiona a criação dos *espaços* de vivências, diálogos entre os fazeres e os saberes, produção de artes, aperfeiçoamento de técnicas, e possibilita a inteligibilidade de seu mundo, reforça e/ou reelabora sua própria visão de mundo. Tais *espaços* fervilham, provocando a produção de quadros genuínos de representações, como nos espaços das festas sagradas, nos diálogos dos adultos, os espaços terrestre e cosmológico, o que prolonga suas ações no viver diário.

Foram nesses aspectos que a pesquisa buscou seu foco, procurando enfrentar as dificuldades dos métodos e suas imposições e limitações pois, os trabalhos científicos têm como tarefa explicitar os métodos utilizados, tidos como válidos dentro do campo no qual se enquadram e que eventualmente lhes conferem alguma certeza em termos de resultados. Desse modo, isso nos coloca alguns problemas práticos. Primeiro, porque devido ao alto grau de subjetividade que envolve essa pesquisa, pela elasticidade e complexidade das interconexões existentes entre os diversos enfoques de *lugares* e de *espaços*, fica difícil fechar esse trabalho dentro de nomenclatura - Sociologia, Antropologia, Educação Matemática, Etnomatemática – mas ainda assim, dentro dos suportes teórico-metodológicos e da visão desenvolvida, ela se delineia como uma pesquisa na área de Educação Matemática, na perspectiva da Etnomatemática, para desenvolver o foco escolhido. Esta questão nos coloca ainda um segundo problema: a visão da Etnomatemática adotada aqui não está interessada em validar o conhecimento produzido na/pela comunidade por meio de categorias de comparação subjacente aos conhecimentos matemáticos acadêmicos, o que nos coloca diante de questionamentos do tipo: Cadê a matemática desse trabalho? Qual é a matemática dessa cultura? Muitos já se esqueceram de que a matemática enquanto ciência surgiu das vivências dentro de contextos históricos culturais e foi formalizada por um grupo de cientistas, dentro de um corpo científico para enquadrá-la nos moldes da academia. Tal formalização incluía a postura e posições político/ideológica que emergiram também de sua própria estrutura e do seu fechamento como conhecimento em si mesmo. Está, assim como os conhecimentos produzidos por grupos culturais, sistematizada e difundida por grupos culturais específicos, pautada em crenças e mitos, situada em realidades dogmáticas para atestar uma universalidade que, por séculos, serviu como unidade de medida da capacidade cognitiva das pessoas.

Por outro lado, todo conhecimento emerge de longos processos de descobertas que se desencadeiam nos processos de busca por superar limitações e dependências humanas, objetivando maior identificação e controle sobre os fenômenos que pontilham o viver cotidiano. Assim sendo, a matemática implícita/explicita neste trabalho está pontilhada nos

fenômenos e nas ações em prol de tal conhecimento e controle dos mesmos e não na comparação ingênua de uma produção acadêmica formal, por meio de seus objetos e de sua comparação em contexto cultural. Daí, surge o terceiro problema que diz respeito à validação dos resultados obtidos na pesquisa.

Considerando que todo conhecimento produzido em realidades culturais está subordinado a pontos de vista especificamente particulares, a validação de qualquer pesquisa científica, deverá passar pelo crivo de representantes de uma ou mais áreas que estão em condições de emitir um julgamento de valor sobre a mesma. Por isso, de algum modo, a pesquisa em si estará condicionada ao que é considerado como de valor sob o ponto de vista daqueles que a julgarão. Assim, bastaria então ao pesquisador perseguir aqueles métodos tidos como científicos pelos mencionados julgadores.

Do modo como a questão está colocada, fica implícita uma relação mecânica entre ideologia dominante, os representantes validadores, o objeto e o objetivo da pesquisa, a metodologia utilizada e o resultado científico da pesquisa; o que deixaria a função do pesquisador, seu papel como agente de transformação e de construção de novos conceitos e de novas leis/conhecimentos relegadas a segundo plano; ou, até mesmo podendo não exercer grande influência no processo da pesquisa, porque ficou preso a certa tendência reducionista/positivista sob a qual submeteu a realidade àquilo que o método conseguiu captar dela, ou seja, ao mensurável, quantificável, lógico, formalizável. Certamente, essa ilusão idealista/determinista, mesmo que encontre ainda algum adepto, não se aplica aos objetivos do trabalho aqui apresentado.

Pautamos isso numa tentativa de desmistificar uma idéia bastante compartilhada no meio científico, a de que ciência se faz por meio da utilização de um ou de vários métodos, como se estes fossem independentes do pesquisador e da realidade social. O que está por trás dessa idéia são certas concepções à cerca do que se entende por método e, principalmente, por ciência, sob as quais para se chegar a resultados científicos entende-se que certas regras devem ser seguidas. Ou seja, por método fica subjacente a idéia de seguir regras. Assim, o segmento correto das regras levará aos resultados científicos desejados, sendo o conhecimento científico, dessa forma, o puro resultado do método bem aplicado, ficando subjacente certa neutralidade da ciência, do método e, principalmente, do cientista.

Permanecendo nesta linha, ser cientista refere-se à apreensão e aplicação de sistemas conceituais. Ao contrário disto, acreditamos que esta atividade não se relaciona apenas a isto, mas refere-se ao desenvolvimento de hábitos, habilidades, valores e, como mencionado antes,

a ter suas investigações, e os problemas que as motivaram, reconhecidos como científicos pela corporação científica.

No que se refere ao método, cabe questionar: O que é um método? O que significa seguir um método ou agir metodicamente? Segundo (AZANHA, 1992, PP. 179 -180):

Ter um método, nesses termos, significa apenas a indicação de que se exhibe, na ação, um estilo que permite distinguir essa ação de outra que seja arbitrária ou aleatória, ou desordenada. Com isso, aproximamos a expressão “ter um método”, ou melhor, “seguir um método” da expressão utilizada por Wittgenstein: “seguir uma regra”. E para ele, “seguir uma regra é uma prática; e acreditar que se está seguindo uma regra, não é a mesma coisa que segui-la”. E prática, assiná-la aqui a prática de uma comunidade [...], nessas condições, a elucidação do significado da expressão “seguir um método” ou “seguir uma regra” somente pode ocorrer no âmbito de uma prática, porque apenas os demais parceiros dessa prática é que poderão avaliar uma ação quanto a sua correção no seguimento de um dado método ou regra. [...] As expressões “seguir um método” ou “seguir uma regra”, requerem, para a elucidação de seus significados, a referência a uma prática que é essencialmente social.

Depreende-se desses apontamentos, por um lado, que seguir um método, ou agir metodicamente, são ações relativas a um estilo que é referendado por um grupo que lhe confere significado e valor e, por isso, relaciona-se a certa aprendizagem deste estilo que, por sua vez, se relaciona a apreensão de sistemas conceituais dos quais falamos antes. Ou seja, produzir ciência diz respeito a aprender/aprender um *quefazer*, e menos a seguir regras pré-determinadas. Assim, “a compreensão do método científico como conjunto de procedimentos lógicos e de técnicas operacionais, permitem ao cientista descobrir as relações causais que existem entre fenômenos” (SEVERINO, 2001, p. 121). Mas por outro lado, os métodos captam o que cabe neles ou o que eles permitem captar. Logo, o método – a pesquisa em si, na melhor de suas intenções – refere-se a opções, a escolhas e, por isso, ao mesmo tempo,

[...] encobre e descobre a realidade, por várias razões: porque é olhar seletivo, conforme seus métodos; porque a hipótese de trabalho privilegia caminhos em detrimento de outros; porque todo dado é teoricamente pré-determinado; porque a presença do sujeito nunca pode ser gratuita. Esta é a sina da ciência: para ver melhor alguma coisa, a tem de isolar, controlar, medir, que são procedimentos metodológicos de enfoque especializado. Por isso, seu método principal é a análise, porque imagina ver melhor pelas partes e não pelo todo. Produzir dados é sempre, ao mesmo tempo, maneira de revelar e mentir, não por má vontade, mas por limite científico natural no contexto da base empírica. (DEMO, 2005, p. 112)

Nessa direção, devemos enfatizar que a imposição do método deve ser relativizada. Mesmo sendo detentora de certa ambiguidade, a comparação metafórica do agir

metodicamente, do produzir conhecimento científico, com as ideias de jogo e de arte nos parece que cerca, em vários aspectos, a compreensão que pretendemos de método científico. Nos jogos, há a necessidade de se seguirem regras pré-estabelecidas que lhes confirmam certa fluidez. Por sua vez, as atividades artísticas (normalmente) não estão atreladas a regras, e muito menos a códigos pré-estabelecidos e isso não impede o artista de produzir (conhecimentos) por meio de sua estética e de seu estilo próprio.

Desse modo, não podemos colocar a atividade científica como o puro seguimento de regras, como nos jogos, mas como o resultado da dinâmica (dialética) entre os procedimentos e a liberdade criativa do cientista.

Além da indução e da dedução, inerentes à pesquisa científica, compreender a atividade científica dessa forma nos permite uma abertura relativa às possibilidades lógicas de um vir a ser. Isso porque qualquer trabalho científico tem por objetivo a vida em si, mesmo que camuflado em alguns de seus fenômenos particulares – Educação Matemática, Formação de Professores, Etnomatemática, Cultura, Biologia, Matemática, etc. – está preso a questões temporais, ao momento histórico presente que domina o pesquisador de um modo muito marcante e guiam as suas ações. Por isso, a subjetividade é algo a ser considerado, não apenas no processo de realização do trabalho científico, mas também em termos de seus resultados finais.

Assim, utilizei do holismo, por meio da etnografia e da observação participante para captar e analisar aquela realidade social a partir do todo, que considero como não sendo a união das partes, pois, se assim o fizesse estaria correndo o risco eminente de desconsiderar o que ocorre nos seus interstícios, nas lacunas de ligação entre um fenômeno e outro, fragmentando, assim, um conhecimento produzido de forma não fragmentada, e que está presente em todas as instâncias da vida cotidiana e, por isso, fundamental para o entendimento dos movimentos que institui os *lugares* e os *espaços* observados. Daí seria contraditório o estudo fragmentado, iniciando-se pelas partes, ou separando-as por unidades de significados, se levarmos em consideração o tema desse estudo: ***O lugar e o Espaço, na constituição do ser Kalunga.***

Nossa sociedade é marcada pela evolução de contradições e pela luta por hegemonias, em determinados momentos. Desse modo, o olhar holístico nos auxilia com instrumento para a compreensão da historicidade e com a complexidade da dinâmica na construção sociocultural Kalunga. Buscamos também a compreensão da totalidade das reações intrínsecas à dinâmica do contato com a sociedade circundante.

Acreditamos também, que este trabalho por ter sido realizado em uma comunidade de remanescentes de quilombo, população composta por descendentes de escravos, e que por isso carrega as marcas dos estigmas de inferioridades, construídos desde a época do Brasil colonial, e repetidos pela sociedade circundante, precede qualquer objetivo posto. Entendo que esta investigação é endereçada aos excluídos de toda ordem, de nossa sociedade, e os sistemas educacionais e comunidades acadêmicas em geral. Constitui-se em uma busca que deve se somar a outros que também condenam a discriminação e que buscam os direitos de igualdade para fugir da exclusão por meio da diversidade. Cabe ressaltar aqui, mais uma vez, a nossa não neutralidade. Nosso trabalho se enquadra no campo da Etnomatemática, no qual atuamos e construímos opiniões e conceitos sobre ele. Dessa forma, nossas experiências, em diversos momentos, foram consideradas como dados/fatos à cerca do assunto abordado.

Em nossos procedimentos, no tratamento das informações, dados, fatos e observações, buscamos auxílio nas técnicas de análise cultural de Geertz (1972), de Ceteau (1994), Mauss (1968), Douglas (1968), dentre outros, tendo em vista, como ressaltam os autores, proceder a uma análise dos dados, por meio do olhar holístico, levando em consideração a composição densa de significados produzidos no interior cultural e a não descontinuidade dos quadros de representações de um evento para outro, procurando produzir inferências válidas, a partir dos dados e eventos. O intuito é inferir sobre os conhecimentos produzidos atrelados às condições e circunstâncias de tais produções. Nesse sentido, fizemos adaptação dos métodos, de forma que se adequassem aos nossos objetivos, utilizando da análise cultural segundo critérios que propiciassem surgir sentidos ou confluências de ações e opiniões, articulando os significados das ações dentro da dinâmica sociocultural interna ao grupo com relação ao cenário pós-moderno. Os dados levantados não foram engessados dentro de construtos teóricos *à priori*, mas como uma consequência de nossos interesses/objetivos à cerca do grupo/sujeitos culturais em estudo.

No percurso da análise consideramos necessário compreendermos o que chamamos de compreensão dos sentidos e significados dos emblemas, dos símbolos e dos signos, para realizar aquilo que Geertz (1972) chamou de ir além dos horizontes do significado, mas acessar a dimensão incorpórea das ações simbólicas.

Também, como referencial analítico, estão presentes as teorias da Etnomatemática que acreditam na autonomia cultural do ser humano como agente na produção de conhecimentos matemáticos próprios, pautadas nas concepções deste a respeito da vida e do cosmo. Atrela-se a isso o fato dela conceber os conhecimentos matemáticos, com toda sua linguagem e simbologia, representantes máximos de realidades culturais que perpassa e supera a lógica do

silogismo aristotélico. Esta visão fica bem representada nos trabalhos de D'Ambrósio (1996, 1999, 2001, 2002a, 2004a, 204b, 2004c, 2005,...), Sebastiani F. (1997, 2002), Bill Barton (2004), Allan Bishop (1996), Domite (1986, 1993, 2003, 2004), Paulos Gerdes (1986, 1989), Kinijinik (1996, 2004), Leal, Ferreira, M. K. (1994, 2002), Scandiuzzi (1997, 2000), Mendes J. R. (2004), Vergani, T. (2002, 2007), dentre outros.

Além das teorias da Etnomatemática, ela também se fundamenta nos procedimentos metodológicos da técnica de coleta e análise de dados da Antropologia Cultural, por meio de procedimentos etnográficos com o uso da observação participante, do caderno de campo, das fotografias, das vivências e diálogos informais que possibilitaram nossa inserção na vida doméstica, na instituição familiar, religiosa e político/ideológica, base de sustentação da comunidade.

Assim, o presente trabalho se realizou dentro da modalidade de pesquisa qualitativa, usando a etnografia como ferramenta e sustentada aos moldes de Mauss (1979), Geertz (1972), Douglas (1969), D'Amatta (1981), Certeau (1997), Bogdan & Biklen (1994), Clastres (1982), Clifford (1999), Sahlins (1997). Para analisar a dinâmica cultural e a resistência étnica, os procedimentos se enquadraram aos moldes de Hall (2003), Sahlins (1997) e Certeau (1997), principalmente.

A coleta de dados se deu por meio de várias visitas ao campo. Tais visitas iniciaram-se na ocasião do meu ingresso no curso de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática da UNESP – Campus de Rio Claro. A dissertação, cujo título foi *As artes e as técnicas do ser e do saber/fazer em algumas atividades do cotidiano da comunidade kalunga do Riachão* teve início com a elaboração do projeto de investigação no ano de 2004, e tinha como objetivos principais, trazer para o meio acadêmico as produções de conhecimentos matemáticos que emergem da organização social da comunidade e, com isto, contribuir com reflexões a respeito da invisibilidade dos conhecimentos do grupo afro brasileiro no cenário educacional do Brasil e fomentar/fortalecer as discussões em torno da desconstrução da idéia de universalidade da matemática acadêmica. Nesta oportunidade se deu meu primeiro contato com a comunidade.

Depois das leituras na área de Educação Matemática, de Etnomatemática e da sensibilidade aos processos excludentes na sociedade e nos ambientes escolares, e pela percepção da existência de filtros culturais no processo de ensino-aprendizagem e de avaliação da disciplina Matemática, fomos à procura de conhecimentos extraescolares que poderiam fomentar os debates e reflexões no âmbito da Educação Matemática com vista à problematização da sua atuação. Para tanto, direcionamos o trabalho à comunidade Kalunga,

por se tratar de uma comunidade que manteve um relativo isolamento com as sociedades atuais, o que nos proporcionaria oportunidade de observação e análise do que se refere aos conhecimentos, principalmente matemáticos, produzidos por modos/maneiras próprias de raciocinar e de interagir com o meio.

Por ser uma cultura de tradição oral, a história escolar de seus membros era/é ainda recente e os seus saberes e fazeres apresentam poucas influências dos saberes escolares, com relação às comunidades totalmente inseridas no meio urbano.

Começamos o desenvolvimento da pesquisa de mestrado em 2005 e as visitas se sucederam em 2005 e 2006 (totalizando 65 dias em campo), concluindo-a em 2007. Em abril de 2009, realizei a primeira visita com a motivação desta tese. Para alcançar seus objetivos as visitas se sucederam; duas em 2009 (abril e julho), com permanência de 15 dias em cada; em 2010 foram sete visitas (nos meses de junho, julho agosto, setembro, outubro, novembro e dezembro) com permanência em média de 15 dias; e em 2011 foram três (janeiro, fevereiro e agosto), com permanência de 10 dias em média, totalizando 231 dias.

As distribuições dessas visitas se deram visando a abordagem, em ocasiões diferentes do ano, com o intuito de observar a comunidade dentro de diferentes eventos e fenômenos que se desenrolam durante o ano tais como: o ciclo das chuvas, que envolve o plantio e a colheita; as rodas de folias que festejam o início do tempo chuvoso e também a colheita em fartura; as festas religiosas com seus rituais de migração de toda a comunidade para os *lugares* onde se desenvolvem os *espaços* das festas; o período letivo escolar, para a observação do comportamento dos jovens com relação a escola; das atividades produtivas como a fabricação de farinha, o plantio da mandioca; as modificações alimentícias de acordo com as estações de produção de alimentos como a abóbora, o quiabo, a laranja, a melancia, o milho; e também as estações da lua que é preponderante para determinar os dias ideais para a pescaria, o plantio, a colheita e casamentos.

Tendo como objetivo pesquisar a construção/organização de conhecimentos matemáticos que emergem dos sistemas de produção de *lugares* e *espaços*: elementos, símbolos, instrumentos, concepções da cultura com relação aos *lugares* construídos a partir de uma dinâmica de encontro entre pares e entre estes e a sociedade circundante na constituição de seus *lugares*; Apontar, a partir das concepções Etnomatemática, a riqueza na construção do conhecimento da cultura kalunga e das suas africanidades na produção de tais conhecimentos; mantivemos o objetivo de dar visibilidade, nos meios acadêmicos e nos espaços escolares, a identidade Kalunga, por sua riqueza produtiva e pelas contribuições das culturas de matrizes africanas que nos fornecem ferramentas para desconstruir o mito de um povo superior e outro

inferior que hoje é traduzido nas escolas públicas do Brasil para classificar a inteligência e visão de mundo adequada às exigências “sociais”.

Para tanto, utilizamos um método que acreditamos ser eficiente para o mapeamento fidedigno de tais conhecimentos: a convivência prolongada em campo. Inserir-me na cultura, vivendo o cotidiano kalunga, participando das discussões, acompanhando a comunidade, analisando algumas concepções, ideias, mitos, jogos, elementos, símbolos, instrumentos e fazeres culturais que faz fervilhar o seu *espaço* e que faz do *lugar* uma aquarela de cores, de cheiros, de odores, de risos, de choro, de sabores, de saberes e de amores; anotações de campo, entrevistas semiestruturadas, a revisão bibliográfica dos subsídios teóricos emergentes bem como o aproveitamento da experiência pessoal.

No primeiro momento, o que nos guiou foram as leituras sobre Etnomatemática, com especial atenção ao trabalho realizado por Pedro Paulo Scandiuzzi (1997, 2000), junto a aldeia indígena dos Kuikuro; sobre multiculturalismo (Clifford Geertz, Stuart Hall) e culturas Africanas (Kabengele Munanga, Joseph Ki-Zerbo), tentando nos afastar das armadilhas ideológicas do preconceito, da discriminação de gênero, das etnias oprimidas, do recalque, da exclusão social, desvendando algumas situações que são silenciadas e que normalmente se colocam como problemáticas na sociedade e na escola.

D’Ambrósio define, “a matemática acadêmica, a dos povos da bacia do mediterrâneo como a espinha dorsal da civilização global”, entretanto é muito importante, também, estudar uma etnomatemática que permita recuperar o componente ético e o relacionamento com a sociedade, por considerar de importante relevância a cultura Africana e a dos afros descendentes no cenário educacional da sociedade Brasileira. Trazer reflexões sobre como alguns elementos dessa cultura podem ser usados enquanto facilitadores e orientadores metodológicos das práticas de ensino-aprendizagem.

O ensino das culturas e da história africana vem sendo discutido e trabalhado em alguns programas de instituições não governamentais, desde a década de 1970, pelo movimento social negro brasileiro que requer, desde essa década, a oficialização do mesmo. O reconhecimento e a legitimidade dessas reivindicações veio em 2003 através da promulgação da Lei 10.639, que torna obrigatório o ensino da História da África e dos Afro-brasileiros para os níveis fundamental e médio das escolas públicas.

Um grande desafio da institucionalização de uma educação multicultural é a reestruturação curricular. Valorizando a história, repensando as relações de raças e etnias diferenciadas e as implicações das mesmas, partindo das necessidades de inclusão de uma educação a partir das especificidades das diversidades culturais. Nessa reorganização

curricular cabe a particularidade quanto ao ensino da matemática e das formas pedagógicas de desenvolvimento deste, a partir do programa da etnomatemática.

Pela alta relevância que é para o afrodescendente o estudo da educação matemática a partir da cultura africana e das africanidades brasileiras, faz-se necessário uma revisão das práticas pedagógicas dos educadores em todas as disciplinas e especificamente em matemática, quebrando alguns paradigmas tipo: configuração do currículo, visto que, este não atende as expectativas dos alunos a partir da não identificação dos mesmos com o que está sendo oferecido em sala de aula; conteúdos atitudinais relacionados ao aluno, em termos de valores e conceitos psicológicos; posturas político/pedagógico, a partir da didática dos referenciais teóricos e concepções que embasam o ensino-aprendizagem da matemática na cultura brasileira; e por fim, estudo da matemática através da cultura, a exemplo do programa de Etnomatemática que tem como princípio o reconhecimento das matemáticas nas suas diferentes expressões possibilitando as discussões sobre os saberes matemáticos advindo da cultura herdada, local e entorno, propiciando ao aluno afrodescendente, sujeitos de sua própria história, a manutenção da sua identidade e auto-estima, desconstruindo estereótipos e construindo novos saberes.

Nesse sentido lembramos que a escola não poderá partir das relações dominador/dominado para iniciar e conduzir as abordagens sobre o negro. É necessário lembrar-se do que foram antes de colonizados, pois é essa lacuna, ainda presente na educação dos educadores, e nas suas práticas de educarem, que coopera para que não seja possível romper esta relação.

O educador que opta por discutir os saberes a partir das culturas distintas, deixa de transmitir apenas o saber sistematizado para construir experiências concretas que permitem ao educando a possibilidade de se ver retratado nesse saber. Os professores, em geral, são produtos de uma educação eurocêntrica; em função disto, reproduzem, consciente ou inconscientemente, os pensamentos que permeiam a sociedade. Utilizam livros e outros materiais carregados de preconceitos em relação aos povos e culturas não oriundas do mundo branco. Têm um discurso e uma postura trabalhada no seu inconsciente de rejeição à diversidade.

O negro continua sendo representado nos currículos, materiais pedagógicos e especificamente no livro didático, como cidadãos abstratos, inviabilizando suas diferenças e suas contradições. É preciso valorizar a diversidade de experiência da vida cotidiana dos personagens negros, bem como as diferentes manifestações, que equaliza o indivíduo, os

grupos sociais, étnicos, culturais e raciais do cotidiano, experiências e cultura do grupo dominante na sociedade.

Segundo Munanga (2001), a falta de identidade do negro com a educação que lhe é imposta explica o alto coeficiente de repetência e evasão escolar, principalmente em escolas públicas, onde se encontra a grande maioria dos alunos negros, em relação ao aluno branco, demonstrando, portanto, que urge uma educação que busque a inclusão dos mesmos, a partir de um ensino-aprendizagem que reflita a realidade da camada dita inferior, portanto, excluída.

Se o sentimento de invisibilidade e deformação do negro no livro e nos materiais didáticos é um determinante para a estima de um povo, imagine a negação da representação de uma cultura desse mesmo povo, de um saber com o seu olhar de uma ciência com suas subjetividades.

A educação, como um todo, não valoriza as contribuições culturais, as especificidades de cada raça e as subjetividades dos saberes, há uma invisibilidade da cultura negra e indígena: “O professor atual é fruto de modelos de socialização profissional, que se exigiam unicamente prestar atenção à formulação de objetivos e metodologias, não considerando objeto de sua incumbência a seleção explícita dos conteúdos culturais”. Essa tradição contribuiu de forma decisiva para deixar em mãos de outras pessoas (em geral as editoras de livros didáticos) os conteúdos que devem integrar o currículo. Em muitas ocasiões os conteúdos são contemplados pelo alunado como fórmulas vazias, sem sequer a compreensão de seu sentido. Ao mesmo tempo, se criou uma tradição na qual os conteúdos apresentados nos livros didáticos aparecem como os únicos possíveis. Não constitui nenhuma surpresa, pois, que nessa altura da história já sejam muitas as vozes ausentes e/ou deformadas na maioria dos currículos.

A etnomatemática é um programa que visa explicar os processos de geração, organização e transmissão de conhecimento em diversos sistemas culturais e as forças interativas que agem nos e entre os três processos. Compreender essa assertiva é poder estar aberto para discutir a diversidade de outros povos e dos seus processos de produção de conhecimentos, de onde emergem suas etnomatemáticas.

Nos espaços educacionais com culturas distintas, e principalmente em comunidades de maioria afro descendente, cabe a inclusão da reflexão sobre os diagnósticos e inferir na busca de minimizar a exclusão social a partir de um saber que é voltado para essa população. Nesse desafio o programa de Etnomatemática pode ajudar, buscando conhecimentos das diversas culturas, inclusive a construída nas comunidades quilombolas e que possui raízes na herança

africana, contribuindo incisivamente na quebra dos enigmas da matemática mecânica, descontextualizada, atemporal, geral e abstrata.

A matemática, enquanto ciência é conceituada como exata, a ciência dos números, das inferências, e suas características apontam para precisão, rigor e exatidão. Servindo a dominação do poder onde os heróis são ou da Grécia antiga, ou na Idade Moderna nos países centrais da Europa, principalmente entre Inglaterra, França, Itália (Tales, Euclides, Pitágoras, Descartes, Galileu, Newton, Einstein, Fourier, entre outros). Nosso processo de ensino - aprendizagem da matemática é de base eurocêntrica. Falar da matemática apenas na versão eurocêntrica para um público de maioria afrodescendente e indígena pode ser identificado apenas como parte de um processo que é invasivo, cruel e desrespeitoso, por meio do qual se elimina a criatividade essencial ao *ser* humano.

A matemática sofre transformações, perpassa por outras análises e não podemos tratá-la com os mesmos princípios de séculos passados. Enquanto nenhuma religião, língua, culinária, medicina se universalizaram, a matemática se universalizou, deslocando todos os demais modos de quantificar, de medir, de ordenar, de inferir e servindo-se de base, se impondo, como modo de pensamento lógico e racional que passou a identificar a própria espécie.

A criança continua sendo alfabetizada, num modelo onde o aproveitamento, principalmente em português e matemática, não atende objetivos e expectativas desejáveis, apresentando desde cedo os bloqueios e as deformações educacionais. Assim, a escola esvazia o aprendiz da matemática - da - vida, aprendida e desenvolvida fora da escola.

Os avanços tecnológicos e as mudanças sociais exigem indivíduos críticos e capazes de tomar decisões. Transmitir apenas conceitos e regras práticas de soluções por meio de fórmulas não contribui para o desenvolvimento do sujeito, tornando-os passivos, conformistas e mecanicistas, em uma época que exige tomada de decisões, espírito explorador, criticidade, criatividade e independência.

Não conceber a matemática na perspectiva de formação de cidadão crítico, a partir do que lhe é identitário, é ver os alunos serem reprovados em sala de aula e serem muito bem aprovados na rua e para a rua. Carraher (2003) reconhece que a matemática, a psicologia e a educação se encontram em lugares diferenciados no campo das ciências, porém no cotidiano elas não podem ser dissociadas. Quando uma criança resolve um problema com números na rua, usando seus próprios métodos, mas que são métodos compartilhados por outras crianças e adultos, estamos diante de um fenômeno que envolve matemática, devido os conteúdos do

problema, psicologia, porque a criança certamente raciocinou e educação porque queremos saber como ela aprendeu a resolver problemas desse jeito.

A matemática é uma construção humana, não é um aparelho de medição de uma forma tão lógica que tenha o poder de acentuar, perpetuar as desigualdades educacionais e consequentemente sociais.

Precisamos estar abertos para discutir novos caminhos ao encontro das diversidades, discutir considerações histórico-pedagógicas sobre matemática e sociedade, construir visão abrangente sobre a educação matemática e sobre cultura, assumir comportamento menos ingênuos no tratamento da dinâmica cultural.

E foi nas perspectivas apontadas acima que o corpo desta tese está dividido. No CAP1, fizemos a introdução do trabalho, descrevendo a visão adotada do que vem a ser a Matemática e os processos de produção de seu conhecimento, situamos as diversidades dentro desses processos e descrevemos os procedimentos que foram seguidos para seu desenvolvimento. No CAP2 falamos sobre o lugar de onde estamos olhando, da sustentação teórica do trabalho e o foco de interesse da nossa análise. O CAP3 trata da composição dos múltiplos *lugares* que compõem a localidade, *habitat* natural Kalunga. Trata-se de um capítulo descritivo, onde tentamos apontar a dialética entre os lugares e suas constantes transformações frente à dinâmica de contato com a sociedade circundante e os entrelaces desses contatos com o mundo místico/sagrado. O CAP4 configura-se numa composição densa de ações e comportamentos que, de acordo com CERTEAU (1994), delineiam os espaços construídos. Nele tentamos evidenciar a dialética entre *espaços* na configuração das instituições **religiosa**, **familiar** e **social** além da dinâmica construção/redefinição e atualizações de seus quadros de representações, apontando seus efeitos e suas consequências na composição dos seus *lugares* e vice-versa. No CAP5 fazemos as considerações finais e apontamos as contribuições do estudo para o avanço das discussões críticas à cerca do ensino-aprendizagem de Matemática e de sua potencialidade no combate a universalização do conhecimento e da inclusão da diversidade de produção do conhecimento matemático para a sala de aula de Matemática. O CAP6 é composto pela bibliografia citada no corpo do trabalho. O CAP7 trata-se das leituras efetuadas durante a busca de fundamentação para a análise proposta por este trabalho. No ANEXO ÚNICO é disponibilizado os termos de autorizações para divulgação de imagens, devidamente assinado, e que se referem a fotografias dos membros da Comunidade Kalunga

## Cap. II – CAMINHOS TEÓRICOS

A busca e o registro de modos de vida e de relações entre iguais, em busca das assertivas sobre as produções de conhecimentos matemáticos que emergem de uma cultura que é, em muito, distante daqueles produzidos e sistematizado pela cultura ocidental, me orientaram na necessidade de entender os dispositivos e pulsações que levam uma comunidade a produzir conhecimentos que os orientam na busca cotidiana de sobrevivência e de transcendência, por meio do domínio do *lugar* e a instituição do *espaço*, terrestre e cosmológico, constituiu o coração do estudo que aqui se apresenta.

O uso do *lugar* contribui enquanto entendimento dos procedimentos de acesso dos sujeitos e de seus constituintes ativos nos processos de participação social. Suas percepções, presentes nos lugares definidos, são instrumentos de grande valia e trazem consigo as relações estabelecidas com os *outros* e o social, mostrando que o *lugar* não é o mesmo que “local”, pois recebe influências globais dos seus agentes, extrapolando a noção de lugar geométrico e de lugar geográfico, embora este último exerça importante influência em seus hábitos e costumes. Já o uso do “lugar-território”, além de suscitar discussões recentes sobre a territorialidade, como construção e re-construção cotidiana dos territórios, exige contextualização e entendimento dos elementos de dominação visando prevenir o totalitarismo, caminhando para uma abordagem que preze pelo conceito de alteridade e de participação.

Diante disso, podemos dizer que são extremamente ligadas à perspectiva do “viver-no-mundo” (CERTEAU, 1994), não sendo, por isso, excludentes no estudo do “lugar-território”. Nota-se, porém, que no estudo do “lugar-território” vários elementos constituintes das relações sociais demandam uma abordagem que trazem a Teoria das Representações Sociais como àquela de maior alcance.

No entanto, para abarcar a complexidade do mundo Kalunga, é preciso considerar cada vez mais as contribuições teóricas como complementares e menos como contra-correntes de pensamento. Essa dimensão de comportamento científico, a qual estamos acostumados, é um dos indícios de sua incompletude e impotência diante de tantos conflitos que se posicionam diante dela e que não encontra respostas. Hilton Japiassu (1994) reclama a falta de ética na ciência ao deparar com práticas científicas que tomam a *realidade* enquanto um objeto de análise simplificado.

Por considerar o homem como ser ativo, acreditamos que a percepção mostra-se como a forma de encontro com o mundo e com o *outro*. Por toda a riqueza e dimensão que o termo possui é que podemos trabalhar com tais teorias ao abordarmos a composição do *lugar*. Aliado à percepção está também o conjunto de representações construídas e re-construídas na vivência cotidiana que em sua essência revela outro conjunto de elementos influentes nestas reconstruções. Em todos os ir e vir da comunidade, novas representações são criadas, algumas morrem, se transformam, e tudo isso vai reconfigurar a materialização das territorialidades e das afeições com seu *espaço* de vivência.

Com sensibilidade é possível observar como as percepções de diferente grupos sócio-culturais são diferenciadas, mas ao mesmo tempo comportam em si elos de ligação intersubjetiva, através da formação das representações sociais. Estas, por outro lado, são mutantes e estão à mercê das estratégias ideológicas, da reconfiguração dos poderes e das re-significações construídas.

O *lugar*, ao contrário do que muitos anunciam, continua e oferece sinais de que continuará sendo uma categoria de suma importância para entender os processos sociais emergentes cotidianamente. Stuart Hall (2003) desmascara o discurso do fim dos “lugares” e mostra além do interesse do global no local, os desafios que suas peculiaridades apresentam:

Ao lado da tendência da homogeneização global, há também uma fascinação com a *diferença* e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”. Há, juntamente com o impacto do global, um novo interesse pelo “local”. A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de “nichos” de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como “substituindo” o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local” (HALL, 2003, p. 77).

As relações que se estabelecem entre o local e o global, submetidas aos interesses mercantilistas ou a outros fatores, se manifestam nas vivências e nas novas conjunturas identitárias.

O mais importante de Hall (2003), para essa análise, é sua explicação para os processos desencadeados em função do processo de aceleração provocado pela globalização.

Segundo ele, o mundo e, conseqüentemente, as distâncias parecem ser menores onde, *espaços* instituídos em determinados *lugares* vem exercer influência sobre pessoas de outros lugares. Tais eventos, que determinam as condições de movimentos de determinado povo, faz com que outros povos, em outras nações, venham a se comportar de forma semelhante ou, na

maioria das vezes, modificarem seus comportamentos por meio da criação/recriação de crenças, de signos e de valores por reações imediatas. Ele acredita que, nesse processo, tempo e espaço são as coordenadas básicas de todo sistema de representação. No entanto, afirma ele, a tendência não é a de uma cópia imediata do sistema de signo globalizado, mas a produção genuína de símbolos e códigos de conduta que vem, ao mesmo tempo em que lança mão dos bens oferecidos, fortalecer as identidades locais. Para ele, [...] a moldagem e a remoldagem da relação espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representações tem efeitos profundos na forma como as identidades são localizadas e representadas. (HALL 2003, p. 71).

Assim, ainda com as assertivas de Hall (2003), todas as identidades estão localizadas em um espaço simbólico, paisagens características, localização no tempo, nas tradições que ligam o passado com o presente e sinaliza busca para o futuro, nos movimentos de ida e volta do presente ao passado e vice-versa, por meio dos mitos de origem, definido e delimitando um *lugar* geográfico e um *espaço* antropológico.

O lugar é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado; o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram, e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas (...). Os lugares permanecem fixos, são neles que temos raízes. Entretanto, o espaço pode ser cruzado num piscar de olhos - por avião a jato, por fax ou por satélites. (HALL, 2003, p. 72 - 73)

Embora o conceito de *lugar* e *espaço* dado por Hall (2003) não seja idêntico ao de Certeau (1994), pois Hall concebe o lugar onde se desenvolvem práticas sociais que nos moldam e nos transforma, ao passo que para Certeau, o lugar é não movimento, mesmo admitindo que ele reflita o caráter cultural do grupo que o organiza; eles apresentam pontos de convergência, pois reconhecem o lugar como ponto específico, e o *espaço* algo em que o movimento é possível, ou é o próprio movimento produzido culturalmente.

Estas questões servirão de base para este estudo. O objetivo é tentar fazer um caminho que possa alargar ao máximo o entendimento da relação entre a subjetividade e a formação dos processos sociais kalunga. Dentre estas questões não figura o interesse em se fazer um compêndio de definições para intersubjetividade, sendo a tentação da definição objetiva uma questão a se atentar durante este processo, de modo a evitar reducionismos. A intersubjetividade permeia a vida social kalunga, onde alguns processos promovem o fazer e o refazer social, tais como a comunicação, as representações simbólicas, a percepção e o *ser*.

Diante disto, os parâmetros de leitura foram definidos tomando como enfoques as teorias da Etnomatemática que, a meu ver, constitui-se em teorias cuja relação da subjetividade com o fazer social pode ser elaborada, uma vez que possui importantes pontos de ligação e convergência.

Tais pontos dizem respeito aos modos/maneiras em que elas se fundamentam em observações a muito ignoradas pelas práticas de produção e de difusão de um conhecimento específico, ditado por culturas reconhecidas e respeitadas pelo modo racional de pensar o mundo. Com suas múltiplas formas de lidar com os processos de vivências e de dar importância aos aspectos da vida cotidiana, na formação cultural do povo, conseguem perceber a emergência de conhecimentos produzidos em culturas que fogem aos parâmetros e preceitos das teorias racionalistas; fugindo também da visão homogeneizadora de necessidades e interesses, buscando, não as semelhanças entre os povos, mais pautando suas pesquisas naquilo que constitui suas diferenças, pela percepção de que os anseios sociais/antropológicos não são os mesmos para todos os povos, eles estão relacionados com o seu ambiente natural e cultural, e transcende a necessidade de sobrevivência. Além do fato de perceberem que, via de regra, os cientistas de grupos culturais que se situam fora do bloco cultural ocidental não buscam, por si mesmo, a difusão de seus conhecimentos, e nem tão pouco procuram conhecer outras culturas, a não ser para usá-la como ferramenta de defesa, talvez pelo fato de não sentirem a necessidade de dominar outros povos.<sup>1</sup>

Além do interesse em desenvolver essa audaciosa trajetória, a única “certeza” que possuo é o interesse em continuar me debruçando sobre o pensamento de James Clifford, Michel de Certeau, Stuart Hall, TUAN, Y , Clifford Geertz entre outros, para entender uma nova forma de relação do homem com o mundo, nas maneiras de *fazer* cotidianas dos kalunga, apontando para um encontro com o *outro*, sem, no entanto, permitir que tal análise engesse tal grupo dentro desse arsenal teórico.

Evitando incompatibilidades, fui ao encontro da integração entre esses autores que se acercam e cujo corpo teórico se complementa numa perspectiva gradual.

---

<sup>1</sup> Ailton Krenak, no livro: A Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados, (1994, p.14) coloca este ponto de vista do seguinte modo: Será que as culturas tribais nunca desenvolverão essas ciências por que são assim meio moles e distraídas, ou porque elas não estão interessadas em desenvolver instrumentos de dominação de outra cultura ou de outro povo?

A Antropologia de Michel de Certeau foca os estudos culturais assentando uma perspectiva da produção cultural genuína e nos modos como o ser cultural cria e recria o seu *lugar* e seu *espaço*, baseados em construções culturais/simbólicas e, sendo assim, incapazes de viver subordinados e harmoniosamente em *lugares e espaços* pré-definidos. Ele define dois tipos de comportamentos: o estratégico e o tático. Descreve as instituições em geral como "estratégicas" e os grupos marginalizados ou que possuem culturas não ocidentais (ou étnicos, ou seja, lá como queiram chamar), como "táticas".

Certeau (1994) fala que a forma difusa da tática lhe causa duas coisas: ela efetivamente neutraliza a influência de uma estratégia, e faz com que as próprias atividades da estratégia se tornem uma forma de subversão impossível de ser mapeada ou descrita. Afirma que na dificuldade de identificar a tática está uma parte significativa do seu poder. Isto ocorre por meio dos modos inconscientes em que as pessoas tentam fazer coisas para burlar ou ignorar sistemas e regras, impondo-se a condição de agentes na medida em que, por meio do comportamento, fingem serem submissos.

Por essa ótica, as ciências sociais, ou a ciência em geral, não podem ter a esperança de mapear ou catalogar a atividade tática, mas pode ao menos tentar tornar possível a sua discussão formal, examinando as maneiras em que os grupos individualizam sua cultura, na constituição de seu *ethos*, alterando coisas, objetos e até planejamentos, pois planejamentos urbanos, rituais, leis e linguagem, são as essências máximas da expressão cultural e não se acomoda em visões e propostas externas. Assim, eles serão recriados e/ou ressignificados, para que *outros mundos* continuem sendo inteligíveis para seus respectivos grupos de origem (SHALINS, 2000). Em função da inteligibilidade de *seus mundos* está à transformação/adaptação ou até a recriação das coisas, dos objetos, dos rituais, das leis e das linguagens. Atentar para essas *táticas* é uma *estratégia* proposta por esse estudo.

Atentar para essas táticas que evidenciam a modificação dos *espaços* de vivência, perceber os seus reflexos nos modos de organizar os *lugares* que serão habitados pela cultura kalunga, em um mundo diário de profusão de gentes, falas, gestos, movimentos, coisas; onde abrigam táticas do fazer, invenções anônimas, desvios da norma, do instituído, embora sem confronto, mas não menos instituintes.

Também no consumo dos bens culturais e materiais, existem sempre apropriações e re-significações imprevisíveis, incontroláveis, modificadoras de pretensões previstas na origem, no planejamento, na idealização das coisas. As astúcias culturais compõem uma rede

indisciplinada no convívio social com regras, imposições de normas e hábitos estratégicas de domínio e controle. Tais astúcias, na maioria das vezes, passam despercebidas e é confundida com uma não compreensão das leis ou uma forma marginal situado dentro do caráter do indivíduo; assim, eles conseguem camuflar dentro de uma inércia observada (uma falsa inércia) observada, a resistência com relação tais imposições sociais (da sociedade global).

Essas maneiras de fazer constituem as mil práticas pelas quais usuários se apropriam do *espaço* social e seus produtos através de maneiras, que proliferam no interior das estruturas do sistema, modificando seu funcionamento, mas também o destorcendo e re-significando. Assim, não se trataria mais precisar como “a violência da ordem se vale de tecnologia disciplinar” (Foucault), mas de ver nas táticas articuladas nos detalhes do cotidiano uma espécie de *sabedoria* milenar orientando o enfrentamento da uniformização e do controle pretendidos pelos poderes e administradores que intentam governar em nome de um saber superior e do “interesse comum”.

Essas táticas, essa sabedoria compõem os procedimentos. Sabedoria, táticas, artes de fazer, maneiras de utilizar o sistema e suas imposições dogmáticas, constituindo resistências ou ao menos “manobras” entre forças desiguais. Estratagemas dos dominados que o autor chamará de “trampolinagem” *que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim*, (CERTEAU, 1994). Maneiras de jogar e fazer de conta jogar o jogo do outro (do sistema).

Não se trata aqui da celebração do fim do contrato social, do cinismo, mas apontar como, na vida cotidiana, os mais fracos empreendem seus combates – silenciosos e sem propósitos políticos bem aceitos – para virar as regras de um contrato coercitivo favorável apenas aos fortes. Michel de Certeau indicará também a pretensão de colonizar essas *artes de fazer* que conservem os poderes de todas as épocas. É certo que de mil maneiras o sistema e seus poderes procuram domesticar essa potência de *artes e táticas*, aliás, vista como reserva popular. Táticas que são ações e comportamentos anônimos, conscientes ou inconscientes, sem discurso e sem escrita, mas que evidenciam as múltiplas faces do pulsar cultural e, no entanto, são ignoradas pelos administradores e controladores, ainda assim forte profundamente criativos e subversivos.

*Saberes e fazeres, artes e técnicas* que estimulam, impulsiona e faz emergir a engenhosidade que, agindo nos interstícios do modelo imposto, a manifestação das táticas

passa a dar vida às ações sem autores e sujeitos sem rostos, construindo outras verdades discursivas dentro de modalidade ético-política em contraposição ao conformismo.

Nas tentativas de se determinar um espaço *a priori* faz com que os grupos culturais inventem outras variações por meio de improvisações, mudando e reinventando elementos espaciais, ultrapassando os limites que as determinações e os objetos fixam, transformando em outra coisa cada significante espacial. Para analisar e descrever esses *lugares* e *espaços* do povo kalunga, vamos considerar o conceito e a distinção que Certeau (1994) cria para *espaço* e *lugar*. Para ele:

Um *lugar* é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha, portanto, excluída a possibilidade para as duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei dos ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns *ao lado* dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade. Existe *espaço* sempre que tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O *espaço* é o cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. *Espaço* é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra quando falada, isto é, quando é percebida na ambigüidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificados pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem, portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um “próprio”. Em suma, *o espaço é um lugar praticado*. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos. (p. 201-202)

É nessa perspectiva que a cultura kalunga será abordada, levando em consideração o que Clifford Geertz acredita ser o papel do pesquisador.

Para ele, o pesquisador passa por dois momentos cruciais e que, muitas vezes, constitui em uma produção intensiva de espaços cruzados onde o mundo pessoal e intelectual do pesquisador (crenças, comportamento, moral, ética.) entra em contato com o mundo estabelecido pelo grupo pesquisado. As interferências são intensas, já que tal cruzamento implica em contato do *espaço* do pesquisador com um *lugar* não construído pela sua cultura, a partir do que rege seu *espaço*, momento em que ocorre o estranhamento e consequente

deslocamento e redefinição de seu espaço. Ao mesmo tempo, o *lugar* do povo pesquisado é alterado pelo cruzamento com a vivência do pesquisador (com o seu espaço), que foi histórico e culturalmente produzido em um lugar estranho a tal grupo. “É o que Geertz (1998, p.131) chama de ‘estar aqui’ (na academia) e ‘estar lá’ (no campo), promovendo o contato de estranhos códigos, costumes, formas de agir e pensar o tempo, representado no *espaço* e no *lugar*.”

Muito importante também são as considerações de Campos (2001) a cerca do lugar e do espaço. Ele concorda com Certeau (1994) na assertiva de que um *lugar* tem seu próprio e um *espaço* é socialmente construído. Para ele, no entanto, devemos sempre buscar representações de tempo no *espaço* para tomarmos consciência da situação histórica nos lugares em que fixamos e percebermos as relações entre permanência e mudanças nas vivências de vários *espaços*. Essas representações de tempo no espaço, as quais tratam Campos (2001), tornam-se pertinentes, uma vez que a historicidade, e os modos como a comunidade kalunga se organiza mostram maneiras peculiares de medir o tempo, e essas maneiras interferem diretamente nas relações entre os espaços construídos. Para eles o tempo é uma categoria adscritível, uma vez que, no seu cotidiano, esse tempo não é fragmentado, dividido entre as atividades cotidianas, mas, ao contrário, as atividades cotidianas é que são unidades de tempo. O tempo, na comunidade kalunga é aquele gasto para realizar determinada atividade: “dispois que fazê a cumê”, ou “dispois da reza”, ou ainda, “dispois que os oto chegá”, etc. Desse modo, o tempo não é o tempo relógio. Eles não condicionam o cotidiano em horários fixos, mas a hora de se realizar qualquer atividade é a hora que se está pronto para realizá-la.

Essas assertivas de Michel de Certeau, de Clifford Geertz e de Marcio Campos dialogam com o que Clifford (1999) fala sobre a importância do movimento realizado no percurso da busca pelo campo de pesquisa, apresentando suas análises de como os *lugares* são, constantemente, representantes de movimentos, trazem uma historicidade e são representações de espaços instituídos pelo povo que o habitam ou pelo invasor que pretende que seu espaço seja aceito, assimilado, copiado ou re-significado. Reflete os arredores e, muitas vezes, trás reflexões sobre as condições para a comunicação humana e as alianças que cortam transversalmente classe, raça, gênero e pertencas nacional.

Aí onde pessoas e coisas se entrecruzam e onde as forças institucionais trabalham para disciplinar encontros conflituosos, o esforço de Clifford (1999) se centra nas lutas por superar estereótipos, por reconhecer histórias divergentes e por afirmar as identidades "pós-coloniais" e "tribais" em contextos de dominação e globalização. As viagens, a diáspora, os cruzamentos de fronteiras, a construção de lugares longes do próprio. O mapa que poderia dar conta deles, a história de uma modernidade, surge aqui como uma série inconclusa de fendas e transações que tomam muitos rumos distintos; o tempo que remete uma e outra vez aos artifícios do encontro cultural e a tarefa tão impossível de sua interpretação.

A partir deste estudo é preciso enfatizar que a realidade vivida não vem se portando conforme os discursos neoliberais de homogeneização do *espaço* e que, portanto, tal *espaço* continuará sendo uma categoria que demandará um universo imenso de respostas às suas questões. No *lugar* encontraremos o desejo da estabilidade, a manifestação das identidades, as tangências da territorialidade, o possibilitar das percepções, a vivência das emoções. O *espaço* cada vez mais trará a complexidade de todo um universo global presente em cada um dos sujeitos constituintes da vivência, através da formação da intersubjetividade.

Assim, reconhecemos o *lugar* dos kalunga como a representação dessa intersubjetividade que se manifesta e vem passando por modificações aceleradas segundo a sua dinâmica de contato com outros *lugares* representantes de outras realidades que, pelo fato de representarem momentos de reações aos impulsos políticos e econômicos, estão interferindo nos modos de se organizarem e, portanto, provocando a reconfiguração do seu *lugar*.

No campo teórico da Etnomatemática, D'Ambrósio (1993a, 1993b, 1996, 1997, 1999a, 1999b, 2000, 2001, 2004<sup>a</sup>, 2004b, 2005, 2007...), Sebastiani (1997), Kinijinik (2000, 2004, 2006), Gerdes (2004), Freire (1987), Scandiuzzi (1997, 2002), Vergani (2000), Clareto (2003), Barton (1998, 2002), ao entrelaçar seus trabalhos e suas assertivas com o campo da Antropologia, expõem um universo de conhecimentos produzidos que fazem parte de uma gama de relações, dentro de um universo simbólico, que se estabelecem e vão além das necessidades de transcender de um determinado grupo e constituem forças que se produzem por meio das suas bagagens culturais que afloram uma inventividade relacionada com o viver instantâneo do dia-a-dia.

Embora esses autores não tenham abordado explicitamente teorias relativas à composição dos *espaços* e *lugares* de vida e as diferenças existentes entre esses universos, em seus trabalhos deixam claro que a meta para a compreensão das produções de conhecimentos, especificamente os conhecimentos matemáticos, em culturas que subjazem à cultura ocidental, não seriam alcançados se

[...] as práticas ou “maneiras de fazer” cotidianas não cessassem de aparecer como fundo noturno da atividade social, e se um conjunto de questões teóricas e métodos, de categorias e de pontos de vista, perpassando esta noite, permitissem articulá-la. (CERTEU, 1994 p. 37)

Tais práticas, ou “maneiras de fazer” se encerram em um espaço produzido da sua bagagem histórica, das relações com o divino, com um DEUS, que se manifesta por meios de mitos e ritos nos viveres e no relacionar do seu universo existencial e co-existencial.

Assim, na intimidade de uma constatação de modos, de métodos e técnicas de se ver no mundo e de agir nele e sobre ele, de se caracterizar em um universo simbólico, que se formam a partir das relações estabelecidas no *lugar* escolhido pela comunidade Kalunga, distribuindo elementos nas suas relações de coexistências, ela respira seu *ethos*, sua etnicidade se confunde, se entrelaça, com sua necessidade de transcender.

Ocupando um *lugar* no mapa geográfico brasileiro, a comunidade Kalunga apresenta modos íntimos de conexão com os seus pares, e estas condições de existência se estabelecem formando o seu *espaço* cultural pois, segundo Certeau (1994), o seu *lugar* é uma configuração instantânea de posições, uma indicação de estabilidade, enquanto o *espaço* que se forma no seu viver cotidiano se constitui do cruzamento de móveis e é animado pelo conjunto dos movimentos que nela se desdobram. Seu espaço é o efeito produzido pelas operações que a orientam.

Nesse *espaço*, a comunidade kalunga cria e recria a sua cultura, a transforma, traduz e modifica numa dinamicidade acelerada, proporcionada pelo contato constante com os avanços tecnológicos que escancara a comunidade para o mundo e vice-versa. Portanto, criam e recriam o seu *espaço* antropológico.

A experiência de um “fora” dado sob a forma de *espaço* e para o qual “o *espaço* é existencial” e “a experiência é espacial” (CERTEU, 2000) produz a relação com o mundo; no sonho e na percepção, e por assim dizer, anterior à sua diferenciação. Ela exprime “a mesma

estrutura essencial do nosso ser como situado em relação com um meio” – um ser situado por um desejo, indissociável de uma direção de existência e plantado no *espaço* de uma paisagem.

Num exame das práticas do dia-a-dia que articulam essa experiência, há de remeter, sobretudo, nos relatos, a suas determinações que por operações que, atribuídas a uma pedra, a uma árvore ou a um ser humano, especificam ‘*espaços*’ pelas ações de sujeitos históricos, em que um movimento sempre condiciona a produção de um espaço e o associa a uma história.

Os relatos feitos pelos membros da comunidade efetuam, portanto, um trabalho que, incessantemente, “transforma *lugares* em *espaços* ou *espaços* em *lugares*” Certeau (1994). Organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros. São inúmeros esses jogos, num leque que se estende desde a implantação de uma ordem móvel até a sucetividade acelerada das ações multiplicadoras de espaços.

Mas, para aí encontrar os modos segundo os quais se combinam essas distintas operações, precisa-se ter critérios e categorias de análise, que estão circunscritas nos métodos e técnicas de análises culturais de antropólogos como Geertz (1997), que acredita no comportamento como uma ação simbólica que expressa modos específicos de funcionamento da mente, tornando-se profundamente difícil como indivíduos que pertencem a uma determinada cultura seriam capazes de penetrar o pensamento de indivíduos que pertencem à outra, podendo se transformar em *espectadores em um espetáculo de sombras,...o que os olhos vêem e o que ouvem os ouvidos não é o mesmo que a mente percebe*, e que a preocupação analítica deve ser com o seu significado. É necessário viver, sentir, olhar na perspectiva do povo estudado, até quando isto for possível, pois não podemos jamais nos transformar em um deles e sentir a maneira de sentir deles, mas podemos tentar nos aproximar muito, procurando aprender com eles e não achando que já se sabe e eles são apenas um objeto de estudo Giroto (1999).

Também Clifford (1999) nos relata a experiência de Maurice Leenhardt que, embora não fosse antropólogo e nem realizasse trabalho de campo por meio da etnografia, relatava sua experiência com muito rigor analítico acadêmico e enfatizava que se um pesquisador fica dez anos, ou mais, convivendo em uma determinada cultura, se for um homem observador, ele perceberá que sabe muito pouco e, assim estará começando a aprender. Já Da Matta (1981), acredita que no itinerário do trabalho de campo, podemos observar funerais, aniversários, rituais de iniciação, trocas comerciais, proclamações de leis e, com um pouco de sorte, heresias, perseguições, revoluções e incestos; mas além de não poder reproduzir tais

eventos, temos que enfrentar a nossa própria posição, histórica biográfica, educação, interesses e preconceitos.

Douglas (1976), discute a questão da linguagem simbólica e seus finos graus de diferenciação nas quais, ao contrário do que o homem ocidental possa imaginar, a relação de pureza e impureza não é incompatível com a nossa linguagem, e não deixa confusão entre a idéia de santidade e impureza, baseando as noções de higiene e pureza ligados aos modos de se organizar o *espaço/lugar* e nas patologias conhecidas.

Com Barraco (1976) está a crença de que os elementos motriz na formação de noções de tempo e espaço diferem tanto quanto diferem as manifestações culturais dos diversos povos, o que concorda com a assertiva de D'Ambrósio (2001), para o qual é provável que as inquietações da humanidade com as questões que se colocam com o tempo e ao espaço impulsionam várias manifestações de esquemas matemáticos que lhe dão poder de divisão e organização do espaço e administração do tempo para o domínio da natureza e do cosmo em benefício próprio. O que nos leva a considerar os sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e de comunicação e que só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. É um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem, um sentido imediato do mundo; e, como nos alerta Peirano (1996), há uma necessidade de se fazer e refazer o caminho etnográfico para tentar apreender ao máximo as concepções e posturas adotadas diante do mundo construído de significação.

Neste vasto campo teórico, podemos sempre detectar como as negociações se dão no *lugar* que circunscreve os *espaços* construídos e como esses *espaços* estão verticalmente ligados às relações do ser humano com a busca pelo mistério, como em Bloy (1996) e Lulhier (1995) que enfoca a importância das relações míticas para a organização sociocultural dos povos, o que, para Bloy (1996), o homem está sempre em busca do mistério, para aceitar o inexplicável e justificar o injustificável.

Verificar até onde vai o paralelismo entre *lugar* e entre as definições do *espaço*, numa primeira visada, as definições parecem convergentes, o que define uma provocação ao jargão, que costuma chamar de espaço o receptáculo físico, que passa a ser um lugar quando habitado por pessoas e dotado de valores históricos, sentimentais e simbólicos. Importante lembrar, ainda, que podemos procurar saber o que significa 'lugar' para Milton Santos, e teremos outra definição que não coincide nem com 'paisagem' nem com 'espaço'

No entanto, o mais rico por hora é como, em Milton Santos, a estabilidade dos objetos na paisagem (lugar) resulta de seu isolamento na descrição pela história e como, em Certeau (1994), a passagem ou a articulação entre o lugar (paisagem) e o espaço pode se dar pela narrativa do relato, modalidade especial das *práticas dos lugares*.

“Durante a guerra fria, os laboratórios do Pentágono chegaram a cogitar da produção de um engenho, a bomba de nêutrons, capaz de aniquilar a vida humana em uma dada área, mas preservando todas as construções. O Presidente Kennedy afinal renunciou a levar a cabo esse projeto. Senão, o que na véspera seria ainda o espaço, após a temida explosão seria apenas paisagem. Não temos melhor imagem para mostrar a diferença entre esses dois conceitos”. [SANTOS, 1996: 66]

Assim, devemos praticar o ato diário de retomar o que já está relatado. Observar questões ligadas à escrita da História e a escrita que faz/fez História. A forma de se registrá-la. Os relatos transformam os espaços, os lugares por meio de seus agentes. As pessoas atuam dentro das inovações propostas a partir de seu entendimento e atendimento de suas expectativas.

De fato, nos escritos antropológicos que constataram, na fantástica diversidade de tipos de sociedade, a inumerável multiplicidade de modos de organização e de relação entre os seres humanos; na estranheza que exprime nos sistemas simbólicos e de representação e se realimenta, reforçando a fronteira intransponível, separa *saberes* e *fazeres* de diferentes povos.

Desde a época de Malinowski, Mary Douglas, Marcel Mauss, Michel de Certeau, Pierre Clastres, Roberto D’Amata dentre outros que consideram que a estrutura que conserva os diferentes modos de vida é baseada nos recursos disponíveis, que determina a sobrevivência de um grupo, estão, na visão atual, relacionados ao poder aquisitivo e, assim, a cultura torna-se um termo extremamente capitalista, onde se acredita que a criação dos mitos, dos ritos, dos modos de ser, de saber e de viver estariam relacionados à posição econômica que o grupo ocupa no cenário nacional. O empreendimento capitalista desempenhou um papel importante no afastamento da vida social moderna das instituições do mundo tradicional.

Ao refletirmos sobre essa realidade, nos perguntamos então: o que seria o *ser* humano? Quais são suas aspirações e seus desejos? Até que ponto os seres humanos agiriam de maneira idêntica uma vez que teriam acesso livre ao dinheiro? O que aconteceria se todos tivessem os mesmos privilégios? Como seriam os *lugares* escolhidos e os *espaços* construídos? Será que

Aristóteles, quando afirmou que uns nasceram pra mandar e outros para obedecer, uns para pensar e outros para executar tarefas (“*quem é capaz de prever com a mente é naturalmente senhor — por natureza —, e quem pode executar com seu corpo essas previsões, é súdito e escravo por natureza*”)<sup>2</sup>, pensou sobre estas questões? \* Quem mandaria? Quem obedeceria? Qual seria a principal arma de subordinação e alienação? Seria o fim da diversidade? Aconteceria a igualdade? Até que ponto o modo de produção capitalista reforça ou destrói a diversidade? Reforça ou destrói a desigualdade?

O “problema” da diversidade não se opõe apenas a propósito das culturas encaradas nas suas relações recíprocas, existe no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem; desenvolve determinadas diferenças às quais cada uma delas atribui uma extrema importância.

Freqüentemente somos conduzidos a pensar que, aqueles que se utilizam de recursos naturais, como no caso das casas Kalunga, feitas de barro e cobertas com palhas, são pessoas sofridas, miseráveis, que só vivem nessas casas por falta de opções, por não terem acesso a outro tipo de material<sup>3</sup>, como se os modelos das casas da cidade e o “conforto” que a cidade nos oferece fosse adequado para aquelas comunidades e a forma mais adequada de se viver. Tal postura faz emergir uma força homogeneizadora de modos e costumes que tende a valorizar os costumes do mundo moderno e a desprezar ou desvalorizar os mecanismos próprios de um povo, o que fica mais evidente com Hall (2003), quando discorre sobre seu ponto de vista acerca do constante contato entre culturas, e da imposição de uma cultura sobre as outras e sobre a prevalência de uma única cultura como modelo, explica que:

[...] à medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. [...] Quanto mais à vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicas e parecem “flutuar livremente”. [...] Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do

<sup>2</sup>ARISTOTELES. Política. Lisboa: Vega, 1998, Livro I, 5, 1255 a 1-2: “*E obvio, então, que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não adequada, mas também justa*”.

<sup>3</sup> Que julgam ser a única maneira e tecnologia possível no mundo. Ignoram as tecnologias locais.

discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade* ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”. (p. 74-75).

Não raramente assistimos repórteres emocionados ao entrevistar crianças brincando, com coisas que o mundo ocidental, na sua fome insaciável pelo consumo, deixou de considerar útil (o lixo ocidental), instrumentos e brinquedos, fabricados pelas próprias crianças, de maneira artesanal. Acontecimentos assim contribuem para certa fragilização da cultura do “outro”. Ao entrar nos espaços dos “outros”, realiza a função política de instrumento de imposição e de dominação que contribui para assegurar a própria força e as relações de força que as fundamentam, contribuindo assim, para a domesticação do “outro”. Fica escancarado para o mundo que aquele modo de vida é, no mínimo, inoperante em contexto global, e até local. Além de inoperante é também inexpressivo pois carece de generalizações o que, na maioria das vezes produz no “outro” o sentimento de inferioridade, criando nele, muitas vezes, o desejo de abandonar a posição de “outro” para ser um igual.

Assim, o que se obtém não reside nos sistemas simbólicos, mas se define numa relação determinada entre os que exercem o poder e os que lhes são sujeitos. Esse poder subordinado é irreconhecível, transfigurada e legitimada e só se pode passar para além das relações sociais como relações de força.

Por outro lado, o homem se difere do animal por ter instituído um sistema de valores e significados a fim de modificar seu ambiente e construir o mundo, ao invés de simples adaptação, como no caso do animal. É justamente quando o homem organiza seu meio com base em seus valores e significados que se dá a criação da cultura. Esta só existe em função do homem, como também o homem só se torna homem pela cultura, pois ao criar elementos significativos é que adquirem um sentido para a sua vida.

Ao humanizar a natureza, dar-lhe significados de acordo com os valores humanos e objetivar esses valores, é que deixa de ser objetos de sistemas naturais para ser objetos de sistemas culturais que são definidos como valores em virtude de sua determinação essencialmente prática com relação a atividade humana.

Subjacente a um conceito de cultura estão implícitas posturas ideológicas e políticas diferenciadas, tanto por quem a conceitua, como por quem a utiliza; mas ela pode ser encarada como resultado de formas precursoras de convergência de interesses. Diante disso,

fica claro que cada cultura é regida pelo fluxo de aspirações dos membros que a constituem. É basicamente por essas aspirações que se deduz o projeto de sociedade que seus membros propõem.

Uma dessas formas de interesse é aquela que enfatiza o espírito formador de um modo de vida global como explica Morin (1990, p. 107): *A busca de perfeição pessoal total através do conhecimento sobre todos os assuntos que mais concerne ao homem de tudo o que foi pensado e dito de melhor no mundo.*

Baseado nessa composição restrita ao intelecto presume-se que a cultura é atributo de uma minoria, que por questões históricas, econômicas e ideológicas, tiveram acesso a esse bem. Exclui-se daí a maioria dos indivíduos que compõem a sociedade, que não fazem uso dessa “prática cultural” mas que dispõem de outras práticas de igual valor para o povo que a produz.

Por essa visão discriminadora de cultura, se oculta a divisão das classes sociais subjacentes ao sistema econômico, imperativo de manutenção da hegemonia cultural. No entanto, Giddens (1991) afirma que nas culturas, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contém e perpetua a experiência de gerações. Além disso, a identidade social vai ser aumentada, reforçada pela confrontação com as outras sociedades (Poutignat, 1998) que, embora tenham uma organização, muitas vezes, com bases semelhantes, se diferenciam pela linguagem, mitos e ritos, pelos ancestrais e deuses. É pela simbologia que a cultura define a identidade de cada indivíduo.

Segundo Morin (1999) a cultura reúne em si um duplo capital, o que ele separou em capital técnico e capital cognitivo; que, na visão de Lévi-Strauss (1979).

(...) é na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aquelas que tentamos negar... O homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas nas culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir intactos aspectos importantes e explicam-se a si próprios em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. (p. 23-24)

No campo do que se entende por cultura diferenciada, encontramos muitos fatores da vida cotidiana e da criatividade humana que impulsionam atos coletivos que serão repetidos e aperfeiçoados, às vezes até totalmente modificados para se adequar a contextos atuais das necessidades de sobrevivência e de transcendência do grupo. Esses fatores transcendem os

limites da necessidade de sobrevivência e impulsionam uma filosofia de vida corrente que leva ao campo do divino, místico e sagrado, fortemente influenciado pelos momentos históricos, sociais, econômicos e políticos que circundam o grupo.

Além disso, são condicionantes materiais da etnicidade, como os fatores ecológicos e demográficos anunciados em Barth (1976) e refletem na maneira de se vestir, na linguagem e nos costumes, uma lógica informal da vida real. Cria-se uma certa confusão, uma vez que as manifestações culturais se colocam numa situação dialética com a construção de uma etnicidade, tornando-se quase impossível, em uma abordagem semiótica de cultura, distinguir traços de comportamentos que definam determinado grupo como étnico. Como analisa Barth (1976):

Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”. Tais contrastes se “ativam” ou não, segundo os requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mas potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influi para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica: Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias idéias e valores, postos diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de condutas. (p. 13-14).

Morin (1998) analisa a formação da identidade segundo a importância dos mitos para trazer a recordação; por meio do culto impõe a presença do antepassado e alimenta a identidade coletiva. Esses processos se manifestam nos símbolos, nas tatuagens e nos emblemas que o fazer e o *ser* cotidiano imprimem em formas de cerimônias, nos ritos e nas festas. Assim, ele afirma que:

[...] a identidade social vai ser aumentada, reforçada pela confrontação com as outras sociedades que, embora tenham uma organização com base semelhante, se diferenciam pela linguagem, pelo mito genealógico e cósmico, pelos espíritos, pelos deuses, pelos símbolos, pelos emblemas, pelos enfeites, pelo rito, pela magia, quer dizer, pelos caracteres noológicos. É, deste modo, que a esfera noológica da cultura define a identidade de cada indivíduo como a de cada sociedade, não só pela sua própria feição, mas por oposição à cultura estrangeira. (MORIN, 1998, p. 165).

Considerando as categorias em que Lévi-Strauss (1979) considera possuir, as culturas podem ser: contemporâneas e situadas em lugares geográficos diferentes; ou que se manifestaram no mesmo lugar geográfico, mas que a precedeu e se manifestou em outra época (separados no tempo) e aquelas que existiram num tempo anterior e num lugar diferente.

Tais culturas, segundo Morim (1998), sobre o duplo capital da cultura, ele chamou de capital técnico e capital cognitivo de saberes e de fazeres que em princípio possa ser transmitido a qualquer sociedade e, por outro lado, um capital específico, que constitui os traços da sua identidade original e alimenta uma comunidade singular em referência aos seus antepassados, aos seus mortos, às suas tradições.

Assim, as estimulações e inibições contribuem para a formação de grupos específicos e modulam a expressão genética no fenótipo humano. Combinado com a inércia do hábito. Isso significa que, mesmo na mais “modernizada” das sociedades, a tradução continua a desempenhar seu papel. Mas esse papel geralmente é muito menos significativo do que podemos supor quando focamos na integração da tradição com a modernidade, como em D’Ambrosio (2001), pois a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno, que consiste o fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informações renovadas sobre suas próprias práticas, alternando assim, constitutivamente seu caráter.

Ainda segundo D’Ambrosio (2002), não seria possível que diferentes povos em contextos distintos tivessem as mesmas indagações a respeito de sua própria existência. Tais indivíduos, no seu cotidiano, desenvolvem as várias dimensões da vida humana por meio da produção de conhecimentos realizando fatos sociais, históricos e culturais que emergem da dinâmica diária de sobrevivência e de transcendência.

Tais pulsões variam em cada grupo de acordo com os recursos disponíveis e com suas visões de mundo. Desse modo, as teorias Etnomatemática propõem a percepção da diversidade humana e a desconstrução de verdades únicas, além da desierarquização das diferenças e das visões de mundo. Assim, elas surgem como uma esperança de mobilidade.

As práticas sociais são rotineiramente alternadas à luz de descobertas sucessivas que passam a informá-las e isso ocorre em todas as culturas. Mas somente na era da modernidade a revisão da convenção é radicalizada para se aplicar a todos os aspectos da vida humana, inclusive da intervenção tecnológica no mundo material. Para Douglas (1976):

A diferença entre nós não é que nosso comportamento esteja fundado na ciência e o deles em simbolismo. Nosso comportamento também carrega um significado simbólico. A diferença real está em que não levamos de um contexto para o próximo o mesmo conjunto de poderosos símbolos: nossa experiência é fragmentada. Nossos rituais criam muitos submundos pequenos, não-relacionados. Os rituais deles criam um universo único, simbolicamente congruente. (p. 88)

Falar sobre o estado de coisas da comunidade Kalunga, vista e interpretada como diferenciado das sociedades atuais, cujos hábitos, saberes e fazeres constitui tudo aquilo que define sua etnicidade e estão legados a processos de auto-comparação, é, no mínimo, complexo, visto correr o risco de tentar esboçá-la segundo a comparação de incomparáveis, conseguindo, para ser muito otimista, tocar em sua superfície, pois nesse processo de comparação e de conflitos, nos definimos, colocando-nos entre outros que são diferentes de nós sem distanciá-los o que envolve perigos bastante reais, entre os quais, o mais importante seja aquilo que Geertz (1998) chamou de paralisia intelectual. O levantamento de dados deve ser realizado com o olhar voltado para as formas culturais de manifestações individuais e coletivas, captando os sentidos e significados que cada olhar e cada gesto representa naquele contexto cultural. Algo próximo daquilo que Geertz (1989) considera como uma análise cultural:

A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados; uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do continente dos significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea. (p. 31).

Para Kinijinik (1996), a investigação das tradições, práticas de concepções matemáticas de um grupo social subordinado, é o ponto inicial para se problematizar a exclusão produzida e os resultados das relações de poder estabelecidas por meio do conhecimento. Já para Vergani (2002), os contextos circunstanciais das atividades do conhecimento começam por ser de natureza sociocultural, emergem por meio de representações cognitivas e dependem dos recursos simbólicos disponíveis. Vergani (2003) nos explica que:

O homem sente a necessidade de compreender o mundo e a sua experiência pessoal tanto de um modo racional como de um modo simbólico. A compreensão simbólica envolve a atividade da imaginação que é a raiz da força criativa. (p. 38)

Assim, se interpretamos as ideologias ou teorias inteiramente em termos dos horizontes conceituais daqueles que a tem, ficamos sem meios para julgar sua validade, ou saber em que grau uma delas representa um avanço com relação à outra. Se prestarmos demasiada atenção a manifestações superficiais, como os símbolos e as demais, as realidades mais profundas serão encobertas por aparências pouco importantes. Logo, como se tem muito a dizer a partir de olhar de fora, por meio de tradução, o processo pelo qual um significado é (ou não) transferido de uma linguagem para outra, enfocando como indivíduos isolados conseguem (ou não) criar coisas semelhantes de maneiras também semelhantes.

Espero, com esse grupo de pessoas que estão ligadas entre si de múltiplas maneiras, conseguir a transformação daquilo que parece ser apenas uma coleção de materiais e dados levantados e colhidos no campo, e bastante heterogêneo em uma rede de entendimentos sociais que se reforçam mutuamente, me orientando também em Sahlins (1997), quando discorre sobre as associações originais da idéia antropológica de cultura com a reflexão sobre as diferenças que se opunham à visão colonizadora. Pois o fato é que a diferença cultural não tem nenhum valor; tudo depende de quem está tematizando, com relação a que situação histórica mundial.

A cultura aparece aqui como uma antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino.

De tudo isso, temos que as pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. Tais moralidades e emoções, que estão numa dialética com os processos de produções culturais, têm raízes profundas com o campo místico sagrado e se manifestam nos rituais cotidianos, estabelecendo a ordem com o universo, buscando a base das maneiras de pensar, pois é sobre o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parece muito estranhas.

Os requintes do ritual, que podem parecer ociosos quando examinados superficialmente e de fora, explicam-se pela preocupação: não deixar escapar nenhum ser, objeto ou aspecto por meio da observação exaustiva e do inventário sistemático das relações e das ligações pode levar a resultado de boa ordem científica. Não seria que o pensamento mágico que se distingue menos da ciência pela ignorância ou pelo desprezo do determinismo,

do que por uma exigência de um determinismo mais intransigente é que a ciência pode julgar insensata e precipitada? Para Lévi-Strauss (1976)

(...) o pensamento mítico não é somente o prisioneiro de acontecimentos e de experiências, que ordena e reordena incansavelmente para lhes descobrir um sentido; é também libertador, pelo protesto feito contra a falta de sentido com que a ciência estava, a princípio, resignada a transigir. (p. 13)

### 3 - O LUGAR DOS KALUNGA

#### 3.1 – *O Lugar Geográfico*

Um lugar pode ser entendido como uma parte delimitada dentro de um sítio, região ou país. Como um ponto, um local habitado por certa classe de pessoas onde detém a disposição de coisas ou de pessoas com suas moradas, seus objetos e seu entorno. Assim, lugar pode, inicialmente, ser delimitado pela sua localização geográfica, com as características que o identifica, o distinguindo de qualquer outro lugar. Tal lugar pode ser identificado também através de suas coordenadas, definidas em graus. Em tal localização está a topografia do lugar. Ela é quem determina os acidentes geográficos e as variações do relevo. Também a geologia difere de um lugar para outro, por meio de sua estrutura, sua composição, suas propriedades físicas e os processos que as formam. Outro mecanismo de identificação de lugar são as coordenadas geográficas, que se baseiam em linhas imaginárias traçadas sobre o globo terrestre e designam-se por paralelos, linhas paralelas ao equador, e meridianos, linhas semicirculares que vão do Pólo Norte ao Pólo Sul, cruzando os paralelos.

Encontrada a localização geográfica do *lugar*, este tem determinadas características que o identificam, delimitam e distinguem de outro qualquer. Entre estas características está a topografia<sup>1</sup> do lugar, que determina os acidentes geográficos e as variações no relevo.

Outra característica está relacionada com a geologia do lugar, através da qual se determina a sua composição, a sua estrutura, as propriedades físicas e os processos que lhe dão forma.

A orientação solar é outra característica do lugar e que pertence à matéria, ou seja, à forma *a priori*, tal como as já referidas características topográficas e geológicas.

Por outro lado, o lugar pode, também, ser identificado e determinado pelos seus acessos e pela sua envolvente (características da forma humanizada). Relativamente aos acessos distinguem-se as circulares internas e externas, avenidas, alamedas, ruas principais e

---

<sup>1</sup> A comunidade Kalunga não contou com a topografia para decidir onde construir suas casas e seu cotidiano externo a ela. Para isso, lançaram mão das suas próprias representações culturais, de seus conhecimentos alcançados a partir da transmissão oral e de sua sabedoria com relação à instabilidade do volume dos rios, da composição das serras e qual seria o melhor lugar de oferta de alimentos pela flora e fauna locais.

secundárias, caminhos, etc. que servem esse lugar e que o distinguem. Por fim, as pré-existências e a vizinhança são características da envolvente e que a caracterizam. Entendo uma totalidade formada por coisas concretas com substância material, forma, textura e cor. Juntas, doam um caráter ambiental, que é a essência do lugar.

Assim, Segundo o Zoneamento Geoambiental e Agroecológico do Estado de Goiás (IBGE, 1995), a comunidade Kalunga, remanescente de antigo quilombo, assenta-se na microrregião homogênea da Chapada dos Veadeiros, localizada no Estado de Goiás. Propriamente limitada pelas cidades de Cavalcante, Terezina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Situa-se, precisamente a 627 km da cidade de Goiânia, capital do Estado de Goiás. Compreende, aproximadamente, as coordenadas geográficas de 13° 20' a 13° 27' de latitude sul e 47° 10' a 47° 20' de longitude oeste de Greenwich<sup>2</sup>.

Assenta-se em uma região extremamente acidentada, caracterizada pelas “Serras do Mendes e do Mocambo e pelo Morro da Mangabeira”. Já entre as margens do Rio Paranã, encontram-se as “Serras da Boa Vista, Contenda, Bom Jardim, Bom Despacho, São Pedro e Muleque, além de Maquiné e Ursa”, sendo estas umas das entradas mais íngremes para a região dos Kalunga. Cercada pelas Serras Gerais de Goiás, que são continuação das Serras Gerais baianas, seu acesso pode ser realizado usando veículo locomotor, com potência e tração, para realizar percursos muito íngremes; em lombos de animais, pelas trilhas cavaleiras; pelo curso do rio, usando canoa a motor, ou ainda de helicópteros.

O percurso para se chegar à Serra da contenda, que se localiza a margem direita do Rio Paranã, no sentido rio abaixo, onde se institui o núcleo Riachão, comunidade alvo desta pesquisa, inclui parte da rodovia pavimentada, GO -118, por 587 km, até a ponte sobre o Rio Paranã, Cel. Mauro Borges Teixeira. À esquerda da ponte, entra-se na primeira estrada, não pavimentada, que já nos seus primeiros quilômetros nos faz sentir em plena inserção com um modo distinto de *habitat*.

---

<sup>2</sup> Convencionou-se que o meridiano de Greenwich, que passa pelos arredores da cidade de Londres, em Inglaterra, é o meridiano principal. Nos paralelos encontra-se a longitude do lugar e mede-se para Este e Oeste, a partir do meridiano de Greenwich, de 0° a 180°. Informações conseguidas pelo sistema de localização do Google terra.

A estrada, íngreme e tortuosa, serpenteia a vegetação do cerrado em direção inóspita e, somente após vencer seus primeiros 5 km é que começamos a entrar em contato com edificações tipicamente kalunga, como as casas cujas paredes são fabricadas com adobe ou com armações de tabocas preenchidas com barro ou até com as próprias palhas do buriti, e cobertas por palhas de piaçava, abundante na região.



Figura 1. Casa de adobe coberta com palhas de piaçava.

Toda a região foi tombada pela Lei Estadual 11409/91 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, o que amenizou, mas não erradicou a ação de grileiros e de minerações ilegais, principalmente no leito do Rio Paranã.

O setor mineral ainda é forte no local, pois apresenta grande diversidade de minérios, dos mais valiosos até os mais comuns, como o ouro, a cassiterita, o níquel, os cristais, o calcário e a brita, dentre outros, são muito explorados na região. Nota-se a existência de depósitos aluvionários<sup>3</sup> quartanários depositados ao longo das calhas e das margens dos rios e da bacia do Rio Paranã.

A região, de acordo com a compartimentação do relevo regional e a área do Sítio Histórico, está incluída na curva de ocorrência de cinco grandes domínios geomorfológicos<sup>4</sup>, a saber: duas superfícies pediplanadas: pediplano<sup>5</sup> do Tocantins e Vão do Paranã; uma fase intermediária, Palmares do Chapadão; o Chapadão Central e o Complexo montanhoso Veadeiros-Araí.

<sup>3</sup> Inundação de terras provocadas por grande volume de água; cheia, enxurrada que transportam grandes quantidades de areia, argila, cascalho, proveniente de erosão recente. (DICIONÁRIO HOUAISS)

<sup>4</sup> Ramo da Geologia que estuda as formas do relevo terrestres atuais e investiga sua origem e evolução. (ibidem)

<sup>5</sup> Superfície plana ou levemente ondulada, formada pela ação erosiva, em uma região dobrada. (ibidem)

O domínio pediplano do Tocantins abrange o Vale do Rio Paranã até 5 km da Foz do Rio Bezerra. A partir daí, torna-se entrecortado pelas elevações do complexo montanhoso Veadeiros-Araí, retomando o Vale do Paranã até limitar-se a leste com o Vão do Paranã.

A área é caracterizada por um relevo movimentado, com ocorrência predominante de serras altas e vales encaixados, com algumas planícies subordinadas.



**Figura 2:** casa de tijolo e telha cerâmica construída ao pé da serra

As principais elevações são representadas pelas serras do Bom Jardim, da Contenda, da Boa Vista, da Maquiné, de São Pedro e do Moleque. As altitudes médias oscilam entre 400m e 600m e atingem os níveis mais elevados nas áreas limítrofes com o complexo montanhoso Veadeiros-Araí, cerca de 800m. As menores altitudes encontram-se às margens do Rio Paranã, na ordem de 300m.

Os solos são variáveis, e em grande parte apresenta grande concentração de areia e cascalho o que inviabiliza o plantio de roças e, muitas vezes, não sevem nem para a formação de pastagens. São aptos para a agricultura apenas às margens do Rio Paranã, dos seus afluentes e vãos de serras.

O clima caracteriza-se por um regime pluviométrico<sup>6</sup>, cuja precipitação anual é da ordem de 1400 mm com mínimas inferiores a 1300 mm e máximas superiores a 1800 mm O



**Fig. 3 – Rio Paranã: fonte de alimento e lazer**

período chuvoso abrange os meses de outubro a março, com precipitação média mensal de 150 mm. O período de estiagem situa-se no trimestre junho – julho - agosto. Os meses de abril, maio e setembro podem ser considerados de transição. A temperatura média anual é de 24° C, oscilando entre os extremos de 40° C (Max) e 10° C (mín.).

Sua rede hidrográfica pertence à bacia do Rio Tocantins, tendo como principal representante o Rio Paranã e os rios Prata, Bezerra, das Almas e Ribeirão dos Bois como principais afluentes; sendo que se apresentam ainda os córregos, ou ribeirões, Gameleira, Capivara, Maquiné, Vargem Grande, Bananal, Escorregador, Moxila, Palmeiras, Ave Maria, Terra Vermelha como afluentes do Rio das Almas.

---

<sup>6</sup> Pluviometria: parte da Climatologia que estuda a distribuição das chuvas em determinadas épocas e regiões. (ibidem)

O Córrego das Pedras, Leite, Limoeiro, Caldas, Santo Antônio, Tarumã, Boqueirão, Soledade, Almofo, Vargem Redonda, Sucuri, Rancho e Ouro Fino são afluentes do Rio dos Bois.

Já para o Rio Paranã apresentam-se, além dos cursos maiores, já citados, os córregos ou ribeirões Alminha, Buriti Cumprido, Riachão e Sucury. A região apresenta-se com predominância de vegetação do cerrado e incidência de matas ciliares e/ou de galerias.

A fauna aquática do Paranã, em geral, pertence ao grupo faunístico Araguaia – Tocantins. Os mamíferos e répteis são parte integrante da fauna amazônica. Na região existem lagoas consideradas criadouras naturais de jacarés e tracajás (*podocnemis unifilis*).

A ictiofauna apresenta-se com cerca de duas dezenas nomeadas e destacam-se a **Curvina** (*sciaenidae*), o **Dourado** (*salminus hilarii*), **Pirapitingas** (*colossoma brachypomum*), **Pintado ou Surubim** (*pseudoplatystoma fasciatum*), **Pirarara** (*phractoche hemiliopteros*), **Caranha** (*Lutjanus cyanopterus*), dentre outros.

A fauna terrestre apresenta-se, entre aves e mamíferos, algumas espécies em extinção como a **arara vermelha** (*arachloroptera*), **Beija Flor** (*trochilidae*), **Lobo Guará** (*crysocyon*), **Tamanduá Bandeira** (*mirmecophaga tridactyla*) e a **Onça Pintada** (*Panthera onca*).

Adentrando neste universo natural, dependendo da estação do ano, se chuvoso ou seco, nos deparamos com paisagens igualmente deslumbrantes. No período chuvoso podemos apreciar as lindas cachoeiras que despencam dos paredões das serras, ferindo lentamente suas formações rochosas ao encontro de seu destino: um dos córregos ou rios que continuam seu curso após receber suas águas, partindo de poços translúcidos formados ao final de cada queda d'água. As montanhas e serras verdejantes se mostrando como revestidas de tapetes aveludados em variados tons de verde. As campanas, vales e planícies igualmente tomadas pelo verde e estão, nessa época, salpicadas de flores e frutos típicos do cerrado tais como **Pequi** (*Caryocar brasiliense*), **Bacupari** (*Salacia Campestre, Wald*), **Araticum** (*Anona Marcgravii, Martius*), **Barbatimão** (*Stryphnodendro Barbatimão, Martius*), **Cajú do cerrado** (*Anacardium humile*), **Manga** (*Mangifera indica*), **Jatobá** (*Hymenaea courbari*), **Barú** (*Dpyteryx alata Vog*), **Mangaba** (*Hancornia speciosa*), **Cagaita** (*Eugenia dysenter*), **Paineira Rosa** (*Chorisia speciosa*), **Palmito** (*Euterpe edulis*), **Goiaba Vermelha** (*Psidium guajava*), **Pitanga** (*Eugenia uniflora*), **Cedro Rosa** (*Cedrela fissilis*), **Mutambo** (*Guazuma ulmifolia*), **Paud'algo** (*Gallesia integrifolia*), **Aroeira Preta** (*Myracrodruon urundelva*), **Ipê Amarelo**

(*Handroanthus chrysotricha*), **Sangra D'água** (*Croton urucurana*), **Tarumã** (*Vitex montevidensis*), **Angico do Cerrado** (*Anadenanthera falcata*), **Ipê Roxo** (*Handroanthus avellanadae*), **Fedegoso** (*Senna occidentalis*), **Goiaba Branca** (*Psidium guajava*), **Angico Vermelho** (*Anadenanthera macrocarpa*), **Ingá do Brejo** (*Ingá vera*), dentre muitas e muitas outras.

Suas árvores, vivas e retorcidas, quase sempre de porte médio a baixo, doam suas sombras aos animais e servem de repouso e fonte de alimentos ao homem e aos animais, principalmente aos pássaros, abundantes na região.

No período de estiagem, contamos com uma visão empoeirada da vegetação, que, ressequida pelo clima quente e seco, se pinta em vários tons de bege e marrom, período em que a incidência de animais durante o dia, as vistas do visitante, é menor; e muitas das cachoeiras desaparecem com a diminuição do volume de água de seus respectivos rios e córregos. É nesse período também que assistimos a grandes queimadas nas serras. O fogo, que ninguém da comunidade sabe explicar o pôrquê dele, e nem de onde vem, já que não provém do preparo das roças, dá um show à parte, descendo serra abaixo, com o seu poder de destruição, deixando seu rastro de deserto e fuligem, colocando a comunidade em pânico, pois temem por suas casas de palhas, cujas pequenas fagulhas, que voam levadas pelos ventos constantes dessa época, podem destruí-las totalmente, como já ocorreu em anos anteriores. Ainda assim, durante a noite, eles claream o céu no horizonte e fascinam o olhar com seus tons vermelhos e alarajados, avançando, em carreiras organizadas; serra acima ou serra abaixo. Elas também fazem com que a umidade do ar torne-se ainda mais baixa e, por isso, nessa época, as crianças e idosos apresentam alto índice de problemas respiratórios.

É viajando por esse universo que, após romper uma assustadora subida estreita, cuja parte mais íngreme e curva foi concretada pelos moradores para facilitar sua escalada, e contornando uma das serras, é que obtemos o acesso às comunidades de Bom Jardim, Tinguizal, Barra, Riachão, Sucurí, Saco Grande, Areia e Curral da Taboca.

Nessas comunidades, os moradores se espalham pelas margens do Rio Paranã, e de seus afluentes, preservando apenas uma distância segura em caso de enchentes em anos em que o volume de água excede o normal. Alguns habitam os pés das serras, que também representam limites da comunidade.

Elas se organizam segundo os núcleos familiares. Cada pequena comunidade no interior do território kalunga é composto por familiares que se organizam nas proximidades

das casas dos patriarcas, constituindo, assim, em pequenas aglomerações de residências; e estas aglomerações, normalmente, mantêm distâncias variadas umas das outras, sendo que ao passo que dois núcleos podem estar bem próximos, quase um no quintal do outro, outros podem estar bem longe, em distâncias de até 5 km da aglomeração mais próxima.

### 3.2 – *Os Lugares Domésticos Dos Kalunga.*

A comunidade do Riachão é basicamente composta por residências que dividem o lugar entre aquelas que são tipicamente kalunga e as casas de alvenaria, de tijolos e telhas, resultado da inserção dos materiais da cidade e do acesso aos bens culturais da sociedade circundante. Ela passa por momento de profundas mudanças culturais, por meio dessa inserção, que vem, pouco a pouco, provocando a dinâmica nos modos como a comunidade organiza seus *lugares*, mostrando uma dinâmica em pleno acontecer. Seu cotidiano está mesclado de casas, objetos e condutas que oscilam entre a cultura tradicional e os bens da cultura nacional, embora a casa tradicional, de adobe coberta com palha, imponha sua presença, mostrando uma realidade em plena transformação<sup>1</sup>. Sua importância na ocupação e consolidação do território do atual Sítio Histórico e Cultural Kalunga se destaca pela presença marcante em todos os lugares familiares e está em plena harmonia com a novidade das casas de alvenaria. Hoje elas detêm um dos lugares mais significativos; seu principal lugar doméstico: a cozinha.

Nesta inserção estão os elementos dinâmicos da intersubjetividade que são irreconhecíveis nas fronteiras, mostrando na realidade o processo de construção por meio do pensamento que alcança o *outro*, formando as bases da vida social. De acordo com Japiassu (1994), o homem, com seu caráter sempre intencional, demanda o movimento da vida, age no mundo e, para isso, está ligado ao lugar. Nessa dialética global, entre sociedades nacionais e formação social local, não há necessidades históricas que resolva ou que vá fechá-la em si mesma. Para compreender sua natureza é preciso restituir às pessoas o estatuto de atores em seu próprio mundo e considerar o significado de tais condições, descobrirem o quê, de fato, informa suas respostas práticas às circunstâncias específicas que se apresentam.

A constante dinâmica que vive as culturas e a capacidade de mudança dos elementos culturais, por meio da intencionalidade do homem, sua não passividade diante de processos de inserção de novos elementos representativos de conceitos e visões de mundos externos à sua realidade, em alto grau, pode ser observado na Comunidade Kalunga de hoje.

---

<sup>1</sup> Acredito nas considerações que Sahlins (1997) faz a respeito da exposição cultural em que os grupos estão sendo expostos e na capacidade desses povos realizarem uma releitura do que está sendo inserido, realizando uma re-significação desses bens. Segundo ele: “*Não se deve pensar que, nessa dialética global entre uma economia monetária capitalista e uma formação social local, haja qualquer necessidade histórica que a resolva por uma redução da economia local a uma espécie de simples reflexo da economia monetária. Para compreender a natureza dessa dialética local, o analista deve não somente considerar suas características estruturais e ecológicas, mas também restituir às pessoas o estatuto de atores em seu próprio mundo, e considerar o significado dessas condições para elas; descobrir o que, de fato, informa suas respostas práticas e estratégicas às circunstâncias específicas que se apresentam*” (p. 67).

Assim, a moradia kalunga vincula à questão do *lugar* à étnica, sendo uma variável importante dentre os componentes construtivos largamente empregados na arquitetura residencial dessa comunidade: o adobe (tijolo de terra crua).

Os aspectos da sua ocupação territorial empreendida têm a moradia como vetor principal, o qual interfere nas suas representações significativas como, por exemplo, detalhes construtivos dessa arquitetura residencial, elementos do vestiário e dos adornos das festas, folias e romarias, que são esboçadas no modo como a casa é dividida e organizada. Traçando o panorama da comunidade, percebemos que seus referenciais históricos e institucionais mostram que a moradia, a edificada em adobe, concorreu para a etnização do território ocupado por eles.

A ocupação territorial se apoiou (ou se apóia) na sua organização social, cuja cultura e religião foram importantes coordenadas. O sentimento de comunidade ou pertencimento é espacializado pelos lugares dos pátios e pelas capelas, *lugares* coletivos destinados às manifestações festivas e religiosas. Foram colocados em pontos estratégicos do território Kalunga. No entanto há uma posse "pontilhada"<sup>2</sup> devida ao desmembramento das famílias; e as táticas de resistência e de sobrevivência dos quilombolas, no qual Jatobá (2002) acrescenta mais uma variável, a "invisibilidade".

O significado da posse da terra para a comunidade e o processo de ocupação extensiva dos *lugares*, não se deu a exemplo das culturas as quais eles e seus descendentes viveram em contato. Sua ocupação se deu por meio da moradia e da roça e é distinta a praticada pelos índios que, certamente tinha a caça como delimitadora de seu território e se organizavam em aldeias. É distinta, também, da dos bandeirantes que se organizavam em torno de garimpos e em núcleos urbanos e por meio da agropecuária.

A posse, nessa extensão geográfica, ocorreu de forma coletiva e ao longo do tempo, guiada por táticas inteligentes e eficazes. Nela a moradia foi um dos principais vetores dessa expansão territorial. Eles prescindiram de heróis ou mesmo de cidades. Podemos dizer que a ocupação resultada de um processo social reflexivo. De onde terá vindo essa inspiração? Talvez proveniente do passado africano dos primeiros quilombolas que lá se fixaram ou pelas práticas correntes do Brasil colônia onde a terra era objeto de desejo.

---

<sup>2</sup> (Jatobá, 2002, p.38)



Fig. 4: Casa de alvenaria na frente da casa de adobe

A organização do *lugar* tem relação com a posse das terras pelos Kalunga, e possui pelo menos três esferas determinadas: a) da **doméstica** correspondente à família nuclear; b) do **compartilhamento**, à localidade onde um conjunto de famílias mora próxima uma das outras; e c) ao "**público**" ou coletivo (pátios e capelas destinados às festas e aos rituais sagrados e profanos, lugar do encontro da comunidade como um todo). Essas três esferas de vida familiar, de clã e coletiva são representadas respectivamente por três *lugares* específicos: a casa, a localidade e os "*lugares* sagrados". A construção desse sistema articulado se deve a um processo de inteligência que, ao que parece, tem raízes históricas. Possivelmente, a herança africana, colonial portuguesa e indígena foi por eles assimilada. É o caso, segundo o MEC (2001), do emprego inicial da palha na cobertura das casas, do uso da farinha na alimentação, da pindoba, cujos frutos são comestíveis, da tiborna, na fabricação de cola, do tingüi, para o sabão além das plantas utilizadas como remédio, a exemplo da vassourinha, do mentrasto e da folha de manga indicadas contra dor de barriga.

Era de se esperar que numa situação de relativo isolamento, como a dos Kalunga, as casas estivessem aglutinadas na forma de vila ou aldeia<sup>3</sup>. Assim, eles poderiam melhor estreitar os laços entre si e prover proteção coletiva contra possíveis ataques externos e, sobretudo, viabilizar a sobrevivência do grupo naquelas terras inóspitas.



**Fig. 5: Casa no Riachão.**

Olhando atentamente para a implantação dessas moradias e suas relações com os *lugares* sociais da comunidade, no território como um todo, depreende-se uma estratégia comum e lógica na ocupação extensiva de terras, articulada pela casa. Há, portanto, uma coerência entre o nível local, o da moradia, e o global, o do território. Teria sido essa articulação, objeto de reflexão prévia (ou planejada) e tomada de decisão coletiva.

---

<sup>3</sup> Assim se esperaria se fosse o caso de uma total assimilação da cultura indígena, que se organizam em aldeias. Ou em vilas, caso estivessem associados aos modos de vida dos europeus que se estabeleciam na região por meio de muitas pequenas vilas, as quais, hoje são as cidades limítrofes do Sítio Histórico.

Sabe-se que as características gerais das sociedades ditas primitivas<sup>4</sup> e étnicas<sup>5</sup> como, por exemplo, a presença marcante dos laços de parentesco, tendo por base a família extensiva, se aplica à organização social, produtiva e, sobretudo, à local do Kalunga.

As famílias que vivem na comunidade dependem diretamente da agricultura de subsistência, da pesca, da caça e da pecuária. Nesse sentido, a casa assume um papel relevante nessas atividades econômicas e, também, na organização do *lugar* territorial.

Do ponto de vista espacial, a casa é uma organização formal nuclear fechada, constituída de uma unidade central (casa principal) e circundada por outras construções secundárias e *lugares* abertos. Ela destina-se à moradia (no sentido amplo do termo) dos pais ou avós e as secundárias às casas dos filhos e filhas casadas/os, demais parentes e agregados.

Os lugares abertos que circundam as moradias e as relacionam entre si, são dedicados ao trabalho doméstico da família extensiva, por exemplo, o jirau onde se coloca os utensílios da cozinha e as roupas para secarem ao sol, o banheiro<sup>6</sup>, o tanque de lavar roupas e utensílios domésticos e o curral, enquanto que os lugares cobertos se destinam ao trabalho produtivo; por exemplo, o pari<sup>7</sup>, o poleiro e a oficina de farinha. Esta última constitui-se em uma cobertura, sem paredes, sustentada por seis colunas de madeira que protege todo o ritual da torrança<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Pode se dizer, em geral, que numa sociedade primitiva, os produtores controlam os seus meios de produção e o seu próprio trabalho; que a produção é mais orientada para a satisfação das necessidades do que para uma busca de um lucro; que a tradução, quando existe, se realiza segundo princípios culturalmente determinados de equivalência entre os bens e os serviços que circulam entre as partes (COPANS, 1978, p. 161-162).

<sup>5</sup> A etnia aparece como resultado de muitos fatores da vida cotidiana e da criatividade humana que impulsionam atos coletivos que serão repetidos e aperfeiçoados, às vezes até totalmente modificados para se adequar a contextos atuais das necessidades de sobrevivência e de transcendência do grupo. Esses fatores transcendem os limites da necessidade de sobrevivência e impulsionam uma filosofia de vida corrente que leva ao campo do divino, místico e religioso, fortemente influenciado pelos momentos históricos, sociais e econômicos que circundam o grupo. (JESUS, 2007, p. 68)

<sup>6</sup> O banheiro, até o ano de 2007, constituía de um cercado feito de tabocas e folhas de buriti e eram destinados apenas para o banho, quando a ida aos córregos e riachos próximos era inviabilizada pela chuva ou algum outro evento. As necessidades biológicas eram satisfeitas no mato. Em 2007, por meio de iniciativa do Governo Do Estado De Goiás, foram construídas, ao lado das casas, edificações padronizadas contendo o banheiro, com chuveiro e vaso sanitário (o que demandou a construção de fossas sanitárias e o conseqüente aumento e contaminação dos insetos como o pernilongo e as baratas) e uma pequena varanda contendo torneiras e tanques para a lavagem das roupas.

<sup>7</sup> Edificação próxima a cozinha, onde se guardam pertences utilizados esporadicamente e mantimentos. Constitui-se de paredes de tabocas preenchidas com uma mistura de barro com estrume de gado, sem janelas ou celtelhas, e coberta com palhas de piaçava.

<sup>8</sup> O ritual da fabricação da farinha foi descrito em (JESUS, 2007)

Mesmo havendo proximidade espacial entre várias famílias nucleadas, conjunto de



**Fig. 6:** Casa tradicional kalunga contrastando com edificação padrão de alvenaria.



**Fig. 7:** Oficina de farinha

moradias situadas numa mesma localidade, não chega a formar ruas alinhadas como as das cidades.

Quanto aos nexos entre o lugar construído e a etnicidade no Kalunga, partimos inicialmente de duas categorias de análise utilizadas por alguns pesquisadores que desenvolveram trabalhos no local, como Baiocchi (1999), Silva (1999), Real (1996), Soares (1993), dentre outros, ao tratar de duas questões estratégicas de um quilombo, quais sejam: a resistência e a sobrevivência dos quilombolas.

Entretanto, a ocupação territorial da forma como foi realizada pelos Kalunga não transcende tais categorias? (sobreviver e resistir não seriam melhores em grupos aglomerados?). A posse de uma vasta extensão de terra na forma silenciosa, abrangente e



**Fig. 8:** ruas que ligam as moradias do Riachão.

segura de si denota uma tática<sup>9</sup> que se justifica na lógica que vai além daquelas categorias citadas. Talvez uma das chaves para se entender essa lógica seja o estudo das relações lugar-território e funcionais entre a moradia, a localidade e os "lugares sagrados".

---

<sup>9</sup> Nesse caso, o grupo kalunga desenvolve estratégias para vencer e/ou subordinar a natureza ao seu modo de vida. As ações são estratégicas, uma vez que, se tratando do meio ambiente, eles não estão resistindo e nem reelaborando sistemas politicamente impostos.

Tomando a moradia como vetor principal, podem-se caracterizar duas escalas principais de reconfiguração e apropriação local do lugar pelo Kalunga: a) numa escala macro ou geográfico, sob o ponto de vista da posse do território pela comunidade, há dois pontos



**Fig. 9: Casa com furos triangulares no lugar de janelas**

irredutíveis e centrais: o da casa e dos "lugares sagrados". A casa é o *locus* de cruzamento da rede familiar e da construção sócio biológica, enquanto que os "lugares sagrados" é o *locus* da rede de socialização e de sua reprodução sócio-cultural. Entretanto, é nas relações entre esses dois *loci* que o território Kalunga se define como tal; e, b) numa escala micro, a casa *per se*, sob o ponto de vista arquitetônico e construtivo (uso do adobe), configura-se como um gene da organização sociocultural e política Kalunga. Em geral, os lugares no interior dessa moradia são bloqueados ao mundo externo e voltados para si. A divisão do lugar interno, contida num só volume prismático, caracteriza uma compreensão geométrica e ortogonal do lugar de moradia. Há nessa arquitetura uma racionalidade construtiva. Idêntico procedimento pode ser verificado na escala territorial o que denota uma prática generalizada da pré-reflexão e, sobretudo, de autonomia.

Observando-se melhor, esses dois lugares estruturadores do cotidiano kalunga, a casa e os lugares sagrados, notam-se algumas peculiaridades importantes, por exemplo, sobre a planta da casa na comunidade Kalunga, há uma subdivisão, usualmente excessiva, onde grande parte desses cômodos, via de regra, não tem comunicação direta com o exterior, mas com a circulação interna. Em lugar das janelas são usualmente empregadas as seteiras (pequenos furos triangulares na alvenaria de adobe), elemento habitual nas fortificações militares.

A distribuição dos cômodos e da circulação interna guarda relações com a localização das portas, que são colocadas no centro das duas fachadas principais e em linha reta<sup>10</sup>. Essas duas portas, em muitos casos, definem a entrada (espaço coletivo) e a saída (espaço doméstico), ou, respectivamente, à frente e os fundos da casa. A porta da frente dá para o pátio de festa, e, a dos fundos, o pátio de trabalho. Percebemos que essa mesma racionalidade foi aplicada na ocupação do lugar.

A casa tradicional vista do exterior é um volume unitário sem acréscimos ou apêndices, sem espaços de transição (por exemplo, alpendres ou varandas)<sup>11</sup> onde o muro (paredes) que a contorna é inteiriço, apenas vazado por duas únicas portas e poucas janelas. Dessa forma, o adobe se adéqua à forma arquitetônica, pois lhe dá a aparência de solidez e, sobretudo, significa a conquista da posse.

Numa região tão rica em pedras, os Kalunga optaram pelo uso do adobe<sup>12</sup> como um dos principais materiais de construção de suas moradias. O que evidencia a emergente necessidade de autonomia, uma vez que o adobe constitui-se em recurso de fácil acesso, pois é feito com terra argilosa, muito abundante no local, oferece solidez a casa, além de proporcionar proteção térmica, pois a região apresenta temperaturas muito altas durante o verão. Assim, ele concorreu para tornar consistente o processo de autonomia desse grupo, na apropriação e organização do seu lugar. A casa, desde tempos ancestrais, é o abrigo usado pelo homem para proteger-se das ameaças do meio ambiente e de seus inimigos semelhantes.

Sua configuração depende de fatores como os materiais disponíveis, as técnicas de construção dominadas pelo grupo e suas concepções de planejamento e arquitetura, em função das atividades econômicas, do gênero de vida e dos padrões culturais.

---

<sup>10</sup> Ver fig. 8

<sup>11</sup> As casas de alvenaria, de telhas e tijolos, na maioria delas já aparecem tais acréscimos.

<sup>12</sup> Tijolo de terra crua.



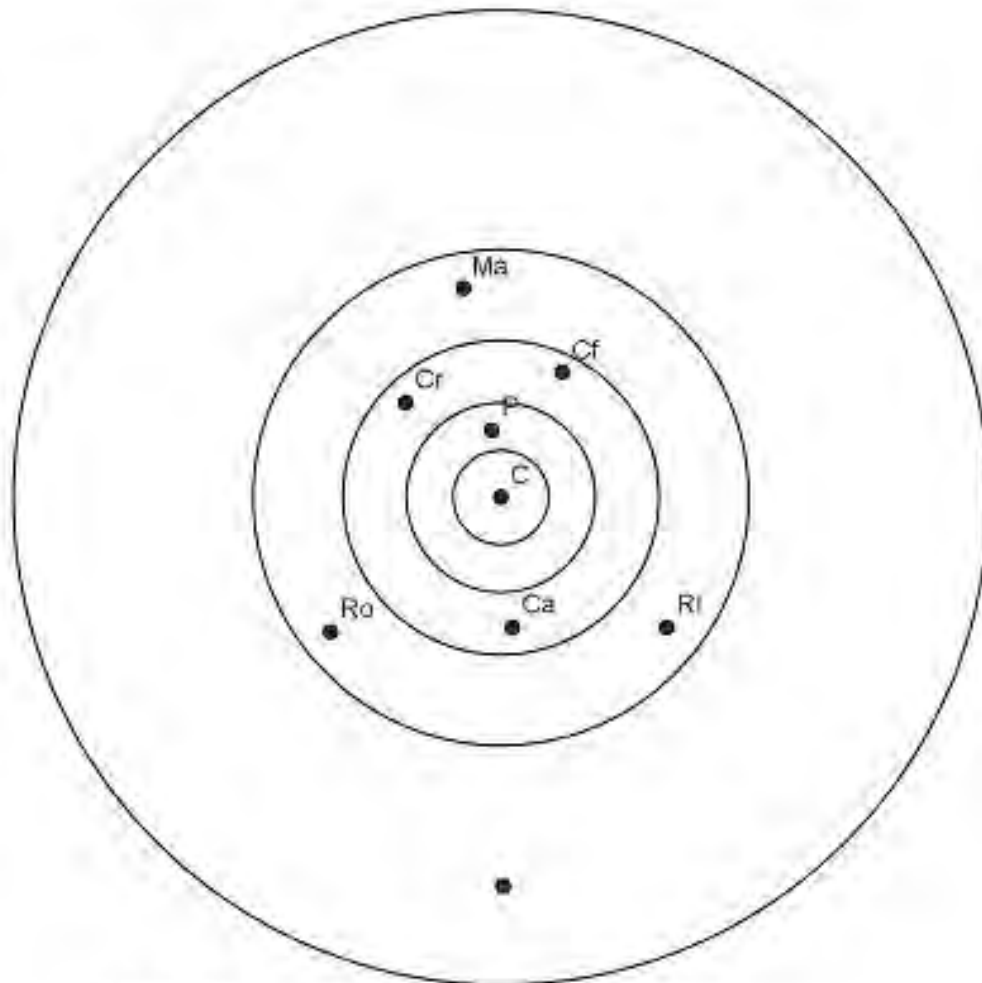
**Fig. 10:** Casa com canteiros, vazada por duas portas.

Portanto, na construção da casa kalunga, emergem influências socioculturais, político-econômicas e geográficas, pois vivem em contato direto com a natureza e constitui em grupo de pessoas que, historicamente, lutam pela sobrevivência por meio da coesão e da emergente necessidade de construir uma unidade grupal como resistência as pressões exteriores o que, hoje, reflete no quanto o grupo é intimamente preso às tradições para a qual a casa representa o abrigo e revela, nitidamente, as atividades e necessidades de seus ocupantes. A arquitetura de adobe, da mesma forma que a de fibras, propicia o sistema de autoconstrução de base familiar, podendo ser facilmente reproduzida pela comunidade, o que certamente possibilitou a fixação do Kalunga naquele lugar.

A representação diagramática do espaço territorial Kalunga, em nível de lugar, tem como centro a casa, tendo as outras unidades localizadas perifericamente a ela, como os dois pátios, um para festa na frente da casa e, o outro, nos fundos, destinado aos serviços domésticos. Nesses pátios situam-se o pari, a oficina de farinha (edificada a uma distância da casa principal, pois é o lugar onde a família se reúne para fabricar a farinha de mandioca, único produto destinado à comercialização. Construída com pau de angico e coberta com

palhas de palmeiras, contém e protege o forno<sup>13</sup> e demais instrumentos utilizados nessa atividade, das intempéries da natureza, como as chuvas, os ventos e o sol, quais sejam: o forno, as peneiras, o cocho, as gamelas, os tapitis e os indivíduos envolvidos no processo), o curral de gado bovino, mandiocal, as casa dos agregados, e mais distante, a roça para a agricultura

**DIAGRAMA GLOBAL REPRESENTANTE DA ORGANIZAÇÃO DO LUGAR DOS KALUNGA**



Legenda:

C - casa principal; P - pátio; Cf - casa de farinha; Cr - curral  
 Ca - casa de agregados; Ma - mandiocal;  
 Ro - roça; Ri - rio; s - Sagrado

<sup>13</sup> O forno, fabricado com adobe, também constitui um representante das mudanças pelas quais passa a comunidade. Anteriormente, consistia de paredes de adobe que sustentavam as pedras que eram tiradas da beira do rio e soldadas com argila. Hoje, no lugar do fundo de pedras, é usado o foião: material extraído do teto de carros velhos. Ver mais em (JESUS, 2007)

de subsistência, como a de arroz e a de milho. Além das roças estão a mata nativa, os rios e as montanhas.

Constituindo o ambiente interno da casa, se distribui pelas prateleiras, mesas e paredes, objetos e utensílios de uso diário que configuram como representação de modo de vida. Tais objetos desempenham importante papel no processo narrativo, pois um objeto pode informar, simbolizar e, muitas vezes, por meio do grafismo inserido no seu corpo, traduzir histórias, informar códigos e determinar a cosmovisão de uma determinada cultura. Tudo se entrelaça e representa/insinua uma construção de um *espaço* que transparece emergindo da organização desse *lugar* (ou será uma dialética?). O pote de barro onde se acondiciona a água de beber, que por meio de sua história nos faz entender melhor como um objeto pode representar a história de um povo.



**Fig.11: Dona Procópio dos Santos Rosa, 76, no interior de uma casa kalunga.**

Hoje, nos interiores que possuem tais potes, percebemos também a presença do balde e/ou do filtro de barro, que representa o convívio entre os objetos tradicionais e os objetos advindos da sociedade circundante. Como foi registrado no caderno de campo de abril de 2010:

Entrei pela porta da sala (como em todas as demais casas, só tinha como mobília os bancos de madeira e em um canto, acomodado em uma cantoneira, o filtro ornamentado com copos de alumínio muito bem polidos) e cheguei até a cozinha. O fogão à lenha estava apagado e limpo, construído em um canto da cozinha, fazia companhia a bancos de madeira, uma pequena mesa, improvisada com tábuas e forquilhas, que aparava o pote com água e a garrafa de café com as xícaras esmaltadas. Do terreiro veio Nira, sorrindo um sorriso de dentes falhos e deixando-se perceber sua trágica situação, que doíam com frequência, em cacos. Estava trajando blusa vermelha de lycra colada e uma saia de malha que lhe caía acima dos joelhos. Sorria, sorria,..., de gargalhada!

### 3.3 – O Lugar das Rezas e das Organizações

A ocupação territorial kalunga se apóia na organização social daquela comunidade, cuja cultura e religião foram e são importantes coordenadas. O sentimento de comunidade ou pertencimento está representado nos lugares dos pátios e das capelas, lugares coletivos destinados às manifestações festivas e sagradas.

Sobre os principais lugares sagrados, os pátios centrais do Sítio, situam-se estrategicamente nas margens direita e esquerda do Rio Paranã (observe fig. 12) e formam um triângulo unindo o Vão do Muleque ao de Almas e ao Sucurí (Vão do Kalunga). Destinam-se aos rituais coletivos, que acontecem ao longo do ano, muitas deles estão relacionados com o calendário religioso e agrícola.

Como caracterizado anteriormente, esta comunidade organiza os lugares das rezas em pátios e capelas e em duas modalidades distintas: a) a da reza doméstica, realizada em casa nas ocasiões em que se faz necessário a realização de novenas, para receber os pousos e arremates das folhas e em dias de santo ou na semana santa, nos dias de finados, e também para homenagear/relembrar um parente falecido; b) os lugares reservados às três maiores festas religiosas do ano que se realiza com a intenção de agradecer as entidades a fartura, ao final da colheita, para pedir proteção, e pedir chuva em quantidade ideal para o período de plantio.

A reza doméstica, realizada em casa, acontece na sala e nos pátios da frente da casa. Tal sala transforma-se em um ambiente de reconhecimento, identidade e confraternização entre os visitantes, via de regra, é um ambiente pequeno que comporta basicamente as matriarcas rezadeiras e algumas mulheres com criança de colo, sendo que os homens e demais visitantes se aglomeram no pátio, que normalmente tem um formato semi-circular, na frente da casa.

Ao iniciar a reza, os esquemas representados nesse *lugar* exigem uma certa ordem ao visitante/fiel pois, tais esquemas representado no *lugar* impõem uma coordenação que impulsiona o comportamento dos fiéis, acessando seus sistemas abstratos, instituindo o *espaço* religioso.



Esse lugar, então, fica subdividido em lugares para três instituições a saber: a das matriarcas que puxam a reza; a das mulheres com crianças de colo que são jovens mães de família e ocupam os demais lugares internos da sala; e a dos homens, adolescentes e crianças que se aglomeram na porta da sala e ocupam o pátio na frente da casa.

Tal lugar pode ser visto como um corpo distinto, que recebe, que contém e que cerca os fiéis, transformado em um *espaço*<sup>1</sup> fervilhante de crenças, mitos, fortalecimento de signos de condutas e valores morais que se manifestam na disposição desse lugar e nos objetos que o compõe: o altar com as imagens dos santos, e muitas vezes ornados com enfeites em cores vibrantes, como o vermelho e o amarelo; as velas acesas, brancas e amarelas, e os bancos que acolhem as matriarcas rezadeiras e as mulheres com seus rebentos.

Observando atentamente, percebemos que esse *lugar* não se orienta em sentido único, dentro do ciclo dessa cultura; mas que dentro dessa cultura, sua variação de sentido seria bastante discutível. Constitui em lugar que recebe os corpos sendo ele próprio um corpo e seus receptáculos de significados não possuem qualquer limite. Configura-se em um lugar real, aquele que contém as coisas, e ao mesmo tempo, lugar absoluto, esvaziado de todas as coisas.

Este lugar, a sala e o pátio da frente da casa, inclui um outro, o da identificação mística/religiosa do contato com as crenças: o lugar dos deuses, das almas, dos antepassados. De acordo com Certau (1994, p. 200): (...) *esses lugares estão ligados entre si de maneira mais ou menos firme e flexível por “modalidades” que precisam o tipo de passagem que conduz de um lugar a outro*. Ele também tem sua continuidade e está ligado ao lugar onde se enterram os seus mortos: o cemitério. Este, localizado fora dos limites domésticos, sob árvores e entre a vegetação rasteira do cerrado, traz, cravado ao chão, em cada ponto em que jaz um corpo, um cruzeiro, de madeira ou cimento, com o nome do falecido.

Este lugar é sempre visitado em ocasiões de homenagem aos mortos e nos enterros e visitas de sétimo dia, o que constitui uma extensão da reza do interior das casas. Durante toda a semana santa, as rezas domésticas são dedicadas aos mortos e, nessa ocasião, o cemitério se enche de visitantes com oferendas de flores e velas de cores vermelhas, pretas, amarelas e brancas. Alí, as rezas e as ladainhas se repetem em tons graves, baixos ou altos, quase nunca decifráveis aos ouvidos do visitante da cidade. As súplicas dizem respeito as condições de

---

<sup>1</sup> No próximo capítulo discutiremos a construção e a significação desses espaços.

vida pós-morte do antepassado. Por elas pede-se proteção do antepassado à família, às lavouras, além de aconselhamentos para que a alma encontre seu caminho, caso se trate de espírito que ronda a comunidade sem nenhum propósito favorável.



**Fig.13: Mulheres puxam a ladainha durante o arrebate da folia**

Os lugares reservados as três maiores festas na comunidade, que é a festa de São João, localizada no Vão do Kalunga; a de Nossa Senhora da Abadia, que se realiza no Vão de Almas e a de Nossa Senhora do Livramento e São Gonçalo, que acontece no Vão do Muleque, são os maiores e possuem infraestrutura adequada às condições sócio culturais da comunidade.

Separado, situado fora dos lugares onde se constrói a vida cotidiana, configura-se como lugar construído em que toda a comunidade se mobiliza para acessá-los durante os períodos de festa, períodos estes destinados ao fortalecimento da etnicidade e aceleração de sua produção cultural. Por se tratar de um lugar sagrado, não possui vínculos com os lugares estabelecidos fugindo aos núcleos de moradia e representando lugares de retirada e isolamento do cotidiano para as comunicações com o divino.



**Fig.14: Altar montado para a reza do arremate da folia de reis**

Tais lugares apresentam dinâmica idêntica quanto a sua localização dentro da comunidade. Eles conservam uma distância das casas e das roças e são lugares preparados no meio das unidades reservadas às matas nativas, oferecendo sempre um lugar amplo e limpo, em formato quase elíptico, onde se pode contar com a água para o banho, que é realizado nos córregos e rios mais próximos, onde se abrem as passagens que servirão de percurso das pessoas em sua atividade diário durante os três ou quatro dias reservados a esta atividade.

Contornando esse lugar quase elíptico, são construídos os ranchos, cujas paredes podem ser constituídas com palhas de palmáceas ou de adobe e sua cobertura, como no padrão das casas na comunidde, são cobertas por palhas. A igreja, hoje construída com tijolos e coberta com telhas, de amianto ou de cerâmica, se localiza de frente para um grande barracão que é a casa dos festeiros que são o imperador e a imperatriz, e é o lugar onde é servida a comida (conhecida como banquete) aos fiéis depois de ter sido preparada em grandes cozinhas, sob as árvores, em trempas de pedras, a cada dia de festa, nos intervalos dos rituais sagrados e logo após o término da reza. Os acontecimentos é que marcam os momentos dos

eventos e tais acontecimentos não obedecem a horários fixos. O relógio de pulso funciona como acessório/ornamento.

Entre a igreja e esse barracão é reservado um lugar amplo que será percorrido pelos fiéis até chegar à igreja, por meio de encenação teatral que lembra aos rituais realizados para reverenciar os antigos reis africanos.

Em suma, trata-se de um “pedaço” do lugar dos kalunga, instalados de forma quase equidistantes e simétricos com relação ao Rio Paranã. O lugar que este festejo ocupa na vida da comunidade é reproduzido nas falas e nas ações das pessoas que por ele transitam. Em



**Fig.15: Cozinha montada na festa de Nossa Senhora D’Aparecida**

resumo, eles estão em lugares que não lhes são habituais, entretanto, lhes situam em um tempo histórico ancestral, os colocando no interior da natureza, entregues às divindades dos fenômenos naturais, o que lhes oferece representações que compartilham quando retornam as suas rotinas.

Ocupa o lugar de sociabilidade, onde as práticas dos sujeitos envolvidos o reinventam a partir de hábitos comuns que os unem por fazerem parte de um mesmo código simbólico e de um mesmo modelo de organização.

Seu funcionamento interno também é um fator que chama atenção acerca da característica peculiar às relações patronais, a saber, a reciprocidade hierárquica. Por essa ótica, todo o cenário do festejo é pautado na lógica das relações tradicionais, ou seja, a forma como as pessoas se dirigem as outras e a maneira de negociar socialmente são um nítido reflexo da forma pessoal de organização.

As noções pelas quais essa discussão se assenta partem de princípios suleadores como a apropriação do lugar, a identidade que é gestada nele, que é social e se refere ao grupo e a inter-relação destes com o outro.

Foi a memória dos depoentes que lidou com o tempo, com o espaço de diversas maneiras, a forma como esses sujeitos o vêem, o usam e dele lembram, relembram e nele produzem culturas e crenças. É no plano simbólico que os lugares de sociabilidades são nitidamente específicos para a memória desse grupo.

Seus limites territoriais não delimitam apenas fronteiras físicas, em alguns contextos significam barreiras simbólicas, culturais, econômicas, étnicas e religiosas. Tanto pode ser a linha que demarca o que é idêntico, limitando um conjunto de valores e crenças, no caso deste grupo é a identidade, e também é o lugar instável de transição para o diferente, para o olhar externo, a alteridade.

A identidade social a partir da tônica de práticas culturais conferiram ao grupo, nesse caso específico, uma criação/produção do lugar sagrado próprio, e a constituição do “*ser Kalunga*”.

A visão de mesmos, a dupla pertença religiosa aqui é entendida como tradição, herança, identidade étnica que veio de uma região e foi lembrada em outra: às margens do Rio de Paranã.

Nesse lugar podemos entender o modo como a *religiosidade* não só conformou a identidade social deste grupo, mas serviu como elemento de coesão, reforçou laços de solidariedade, e como a apropriação do *espaço* permitiu que neste lugar, de modo muito particular, uma dupla pertença religiosa servisse como identidade, via de mão dupla da alteridade. E que o olhar externo, do outro, é que suscitou discriminações e separações mais que espaciais: religiosas, étnicas, econômicas e culturais.

A característica identitária é construída sobre quatro pilares da experiência humana: o lugar, o espaço, o tempo, e a cultura.

A origem comum, o destino também comum, transformaram migrantes em trabalhadores, moradores em comunidade. Fortaleceu o sentimento de pertença a um grupo na festa e na lida, permitiu que a religiosidade afro-brasileira, bem como o catolicismo, convivessem paralelamente, propiciou o fortalecimento da pertença religiosa.

As décadas de 1980 e 1990 projetaram a comunidade pelo aspecto religioso em suas diversas e complexas manifestações. Quem a conhece por esse legado e hoje compartilha do preconceito, bem como de atitudes discriminatórias de cunho religioso, cultural e nesse caso *espacial*, desconhece suas reminiscências, riquezas e valores.

É difícil precisar os limites entre as festas, o sagrado, o profano, pois não formam uma dicotomia mas antes uma unidade. O sagrado permeia seus espaços e se manifesta na organização dos seus lugares. Tudo está em tudo, participa de tudo, influencia tudo. O todo é a unidade de todas as partes. Seu universo é sincrônico e não linear, contrapondo aos ocidentais que são lineares, separam o objetivo do subjetivo, acreditam em linhas evolutivas e baseiam-se no princípio da causalidade. Na comunidade Kalunga, ao contrário, são portadores do pensamento sincronístico que guardam a interdependência de eventos objetivos e subjetivos, pois estão interligados. A totalidade desses eventos corresponde a sua concepção de universo. Não há lugar para dicotomia entre espírito e matéria, entre profano e sagrado; o sagrado permeia todos os espaços e lugares da vida kalunga. Essa circularidade envolve diversas dimensões: gênero, etnia, o religioso e o profano. Os limites entre sagrado e profano, católico e afro-brasileiro, têm fronteiras de conhecimento do grupo e foi prevalecendo em todos os campos da vida material e simbólica: na comida, na roupa, na casa, nos objetos, na fala, no canto, na reza, na festa e se manifesta na produção, organização e difusão de conhecimentos, nos modos/maneiras de fazer e nas experiências acumuladas dos tempos vividos. Esses modos/maneiras de fazer se projetam nos objetos confeccionados/reelaborados, nos artefatos e ornamentos e nas relações que se estabelecem entre tais objetos trazendo consigo uma significação, particularidade e ligação entre os contextos tradicionais e os emergentes, como descrevemos em outra ocasião:

Além dos instrumentos confeccionados para a fabricação da farinha de mandioca, e constam na tabela abaixo, outras duas unidades de medida são largamente utilizadas pela comunidade: a *tarefa* e o *prato*. Ambas são

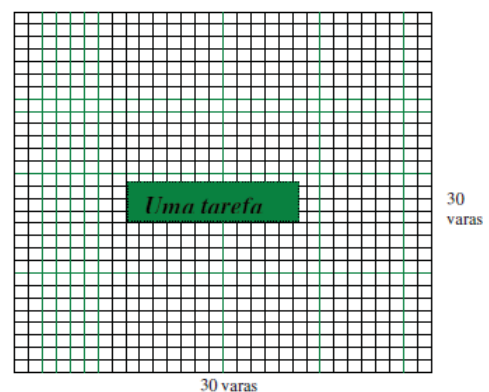
tradicionais no local, embora a tarefa tenha sido introduzida por pessoas de fora. Segundo Lúcio (65 anos), foi um fazendeiro, que cultivava feijão, quem introduziu essa nova unidade, o que, segundo ele, facilitou bastante o processo de medição de terra para o plantio. O trabalho de um dia era usado como unidade de medida. Trabalhar de forma “correta” significa, para eles, que a pessoa não fez corpo mole e nem descansou mais do que o necessário. Assim, o dono tinha noção da capacidade de trabalho de uma pessoa. A introdução da unidade *tarefa*, que segundo Leó (55) ocorreu há muitos anos, quando ele ainda era menino, facilitou a vida de todo mundo, pois não havia mais a necessidade da comparação com o trabalho do dono. Segundo Leó, uma tarefa se refere à medida da área plantada, cujas dimensões se formam da seguinte maneira: corta-se uma vara da altura de um homem com o braço esticado para cima, a qual servirá para medir o terreno, que deve ser quadrado com cada lado medindo 30 varas. A área desse terreno quadrado é a *tarefa*. Assim, uma tarefa de mandioca representa a quantidade de mandioca que é arrancada de uma área do referido tamanho. Essa quantidade é ideal para um dia de trabalho e corresponde a encher seis vezes e meia a buraca com mandioca, sendo suficiente para a produção de duas quartas de farinha. Dona Procópia a explica da seguinte maneira: *Uma tarefa é farinha pra torrã o dia intero sem sobrá nada pro oto dia, mas que tamém apruveita bem o dia de torrã a farinha.*

Tabela das Relações entre as unidades de medidas

	tarefa	quarta	buraca	forno	tapiti	prato	litro
tarefa	1	2	2	4	16	40	80
quarta	1/2	1	1	2	8	20	40
buraca	1/2	1	1	2	8	20	40
forno	1/4	1/2	1/2	1	4	10	20
tapiti	1/16	1/8	1/8	1/4	1	5/2	5
prato	1/40	1/20	1/20	1/10	5/2	1	2
litro	1/80	1/40	1/40	1/20	1/5	1/2	1



Fig.52 Homem medindo uma vara. O



(JESUS, 2007, p. 91-93).

Certeau (1994) enfatiza que um território tem registros nítidos de enfrentamentos e dores. A cidade, o distrito, o povoado é *locus* por excelência que engloba a cultura, o território de lugar e de memória. Assim, a casa, o pátio, a Igreja, o terreiro, o local onde a festa ou a labuta acontece, constituem-se patrimônios culturais para a comunidade, o que pensado antropológicamente é a materialização da noção de pertencimento de um grupo. Ele propõe o estudo e a investigação de pertença ao espaço, isso inclui vivências religiosas, cotidianos permeados por sacralidades múltiplas num tempo também diverso e na sua expressão por meio das ações e usos dos objetos.

No lugar e no cotidiano, fica possível estabelecer uma relação entre espaço, práticas culturais religiosas e alteridade. Além de focar a ação humana sobre o meio (espaço) e, de outro, (eu), uma ação simbólica sobre o ser humano.

O mundo ganha sentido por ser esse objeto *comum*, alcançado através das relações de reciprocidade que, ao mesmo tempo, produzem a alteridade e a comunicação. Como resultado mais abrangente, o campo da religiosidade possibilitou descobertas em maiores dimensões que as crenças, deu à historicidade do lugar novas abordagens que suscitam novos estudos, para antigos problemas. Há necessidade de discussão dessa problemática: o elemento físico, o lugar, utilizado para estabelecer fronteiras de poder, falso centro e alegações infundadas de superioridade por parte do outro, o de fora.

Projetados pela sacralidade na interface do rural com o urbano, a comunidade é vista numa duplicidade de olhares: ora o ícone de práticas religiosas afro-católicas; ora como atrasada, rural, negra, macumbeira. Essas características convergem para a relação que o Kalunga tem com os habitantes das cidades circunvizinhas, numa dinâmica de negociação ativa de sujeitos e identidades, num tempo e num espaço singulares através da relação de alteridade cuja constituição do “eu” acontece em relação com o “outro” mediada pelos valores, pela história, cultura e religiosidade. Hall (2000) concebe a identidade como um processo cultural, construída nos discursos sociais que circulam em uma dada sociedade, assim somos nós que definimos o outro.

Uma região definida em termos culturais equivale, portanto, a um *espaço*, se a compreendermos como construída por um conjunto de práticas, de ações e relações sociais. Uma região cultural estaria para as delimitações físicas, como o *espaço* está para o *lugar* nos termos de Certeau (2002), ou seja, se “*o espaço é um lugar praticado*” (p.202, itálico no

original), à *região* corresponderia a modalidades de práticas de espaço, incluídos aí os relatos constitutivos das “táticas cotidianas”. Sobre os relatos, Michel de Certeau diz que são...

(...) aventuras narradas, que ao mesmo tempo produzem geografias de ações e derivam para os lugares comuns de uma ordem, não constituem somente um “suplemento” aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias. Não se contentam em deslocá-los e transpô-los para o campo da linguagem. De fato, organizam as caminhadas. Fazem a viagem, antes ou enquanto os pés a executam (2002, p. 200).

Portanto, os três lugares reservados às festas e rituais religiosos são lugares fixos localizados em três dos cinco núcleos da comunidade Kalunga: dois à margem esquerda<sup>2</sup> e um à margem direita do Rio Paranã<sup>3</sup>. São lugares planos, cuja data de inauguração já se perdeu no tempo, no *espaço* e no *lugar*. Esses lugares vêm, ano após ano, passando por modificações e expansões devido ao acréscimo de visitantes “de fora” e ao alto índice de natalidade na comunidade; e também por meio da interferência dos órgãos estatais que contribuíram com maquinários, para ampliar o local e abrir estradas, o que facilitou o acesso, tanto para os habitantes kalunga quanto aos pesquisadores (de vários programas de pós-graduação, do Brasil e fora dele), e visitantes das cidades vizinhas.

O que antigamente era um lugar relativamente pequeno, onde se aglomeravam apenas os fiéis locais e não contava com água encanada e nem energia elétrica, sendo realizadas as rezas e todo o festejo à luz de candeia e ao som de tambores e sanfonas, regado com bebidas quentes<sup>4</sup>; hoje se configura em lugar amplo de terra batida, que conta com energia elétrica por meio do uso de motor gerador, movido a óleo diesel, o que contribuiu para uma festa bem iluminada, regada, além das bebidas quentes, também com cervejas e refrigerantes gelados, embalados aos sons eletrônicos, cujas músicas representam uma peculiaridade local, pois constituem de bandas e duplas conhecidas apenas naquela região, tais como: Os Meninos do Oeste, a Banda Geratriz, o cantor Cigano Casa Nova e o tecladista Amaury Jr, além das cantigas da sussa e do som dos sanfoneiros.

---

<sup>2</sup> Esses dois lugares, um situa-se na comunidade do Vão do Muleque e outro na comunidade do Vão de Alma.

<sup>3</sup> Essa orientação é seguindo o sentido rio a baixo.

<sup>4</sup> Cachaça, conhaques e vinhos

No contorno desse lugar, onde haviam ranchos, construídos com palha de buriti e piaçava, hoje contam também com ranchos cujas paredes são construídas de adobe, permanecendo a cobertura de palha.

O lugar, embora os rituais ali realizados misturem catolicismo com crenças de matrizes africanas, lembra um grande terreiro de Candomblé, pelas atividades ali desenvolvidas e pelo seu formato quase circular.

Esses lugares, hoje em dia, contam com bares montados com lonas de cores variadas que salpicam, aqui e ali, o cenário das edificações dos ranchos, oferecendo contrastes entre a cultura tradicional com a cultura nacional.

Dispostos de maneira a respeitar o lugar onde se realiza o ritual religioso, também se aglomeram os “bares”, ranchos de adobe e palha, de propriedade kalunga, que vendem bebidas em geral, salgadinhos industrializados e, em alguns casos, oferecem a mesa de bilhar.

Adentrando a mata limítrofe desse lugar, estão os lugares ocupados pelos fiéis que não possuem ranchos. Ali é improvisada a trempe<sup>5</sup>, debaixo de uma árvore cujo solo seja plano. Nos troncos das árvores são armadas as redes de dormir, que servem também para o descanso da tarde. Também em meio esta mata, são armadas as barracas de *camping*, que agora se apresentam em grande número, ocupando, no cotidiano dos fiéis, quase todo o lugar que antes era reservado às redes. Assim, mesmo as famílias que possuem ranchos, usam a mata para dormir, ali instalando suas redes ou suas barracas, já que a função do rancho é abrigar o fogão à lenha, para cozinhar e os bancos para o bate papo com os amigos.

Para além desse lugar, configurando o lugar onde o ambiente doméstico corporifica, fica a mata, não muito densa, mas é o lugar onde os indivíduos, festeiros/fiéis, usam para satisfazer suas necessidades fisiológicas. Não há latrina instalada no local, embora muitas mudanças tenham ocorrido, as latrinas ainda não ocupa lugar no viver diário desses festejos. Embora existam, situadas em um cantinho à parte, duas ou três torneiras sob pilares de concreto, instaladas pelos representantes do governo, o banho e várias atividade de higiene pessoal e limpeza doméstica é realizada nos córregos e riachos mais próximos.

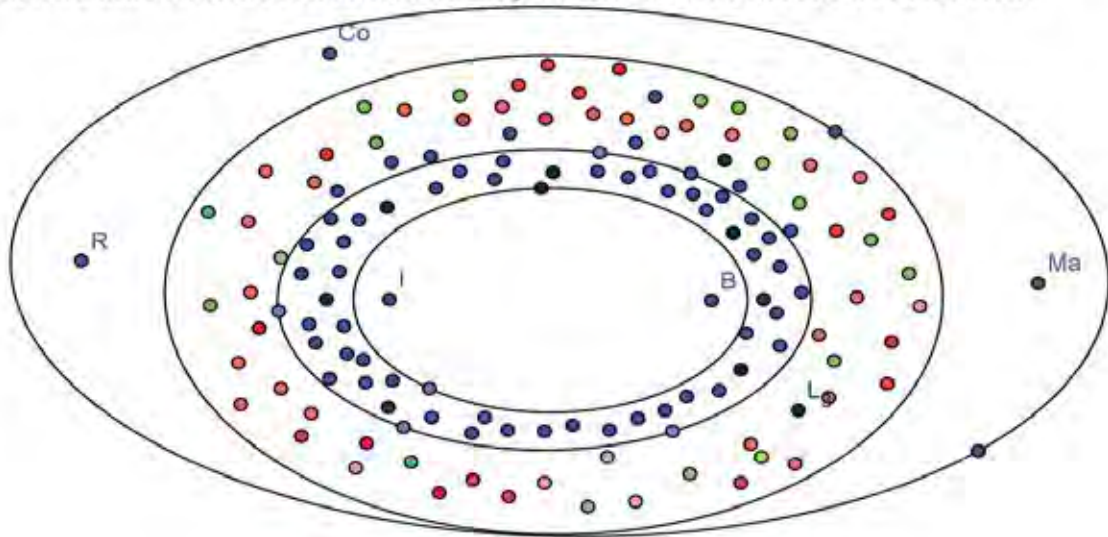
Podemos notar que a configuração do lugar das festas religiosas kalunga vem passando por momentos de profunda transformação. O tradicional e o moderno nunca, naquela realidade, conviveram tão próximos, um afetando o outro, provocando uma dialética

---

<sup>5</sup> Tipo de fogão à lenha formado com a junção de algumas pedras que apoiará as painéis.

de inserção de costumes, a re-significação dos objetos e a conseqüente transformação/ampliação na visão de mundo dos que ali acampam.

#### DIAGRAMA GLOBAL DA ORGANIZAÇÃO DO LUGAR DA REZA KALUNGA



Legenda:  
 VERMELHO - BARRACAS DE CAMPING E REDES DE DORMIR  
 VERDE = Acampamentos  
 AZUL - Ranchos  
 Pretos - bares e comércio em geral  
 I - Igreja; B - barracão do festeiro  
 Ma - mata; R - rio; Co - córregos

Diagrama 2: Diagrama global da organização do lugar da reza kalunga

As redes e as barracas de *camping* convivem neste lugar, seduzindo uns e outros, aproximando-os, ao mesmo tempo em que os faz recuar, aceitando e recusando, transformando, resistindo ou re-significando aquele lugar, assim como analisado por Certeau (2000), a produção cultural em si, que antes convivia mais com os seus próprios referenciais, pelo fato dos poucos contatos com a cultura circundante, agora vive a plena dinâmica provocada pelo contato freqüente e intenso com aqueles bens culturais e de consumo, o que os faz agir e reagir, muitas vezes, silenciosamente, acrescentando ou re-significando. Para ele,

(...) a cultura oscila, mais essencialmente, entre duas formas das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado ela é aquilo que “permanece”, do outro, aquilo que se inventa. Há por um lado as lentidões, as latências, os atrasos que se acumulam na espessura das

mentalidades, certezas e ritualizações sociais, via opaca, inflexível, dissimuladas nos gestos cotidianos, ao mesmo tempo os mais atuais e milenares. Por outro, as irrupções, os desvios, todas essas margens de uma inventividade de onde as gerações futuras extrairão, sucessivamente, sua “*cultura erudita*” (CERTEAU, 1994, P.239)

Um exemplo disso é a balança, que no Riachão é uma adaptação local para atender às exigências de medição de peso por meio das unidades utilizadas na cidade e universalizadas para todos os povos. Neste caso, são usados como referência para o quilo pacotes de produtos adquiridos na cidade, cujo peso seja equivalente, como é o caso do pacotinho de feijão e da garrafa cheia de água, com capacidade para 360 ml, usada como referencial para a medição de um quilo. Para proceder à pesagem, equilibra-se, nas extremidades de uma barra de ferro ou de madeira, a quantidade de carne com a unidade utilizada. Esta barra é pendurada no teto da sala ou em alguma árvore por meio de uma corda que se prende exatamente em seu centro. Tal instrumento evidencia o conhecimento de equivalências métricas por parte dos membros da comunidade. Como observamos em trabalho anterior:

Assim, quando uma pessoa quer levar 1 kg de carne, coloca-se em uma das extremidades da barra uma garrafa com capacidade de 330ml e na outra uma quantidade de carne suficiente para equilibrar a barra horizontalmente; conclui-se, então, que a carne pesa 1 kg. Há outra unidade utilizada para representar o quilo. Consiste em encher de água uma garrafa com capacidade para 600 ml (dessas que são usadas para engarrafar cerveja) que, segundo Lúcio, habitante do local, *pesa um quilo certinho* e, caso a barra fique levemente mais pesada para o lado da carne, costuma-se dizer que aquilo representa um “quilão”, o que seria um quilo “bem medido”. Fica assim evidenciada a existência de mais de uma representação para o quilo. (JESUS, 2007, p.61)

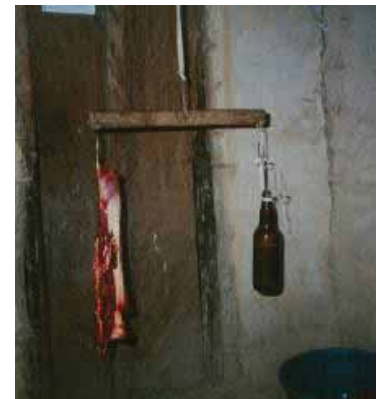


Fig. 16: Adaptação cultural da balança

Alí está a capacidade do *ser* cultural de criar contextos à sua volta, que vai além da simples adaptação a costumes externos. O movimento provocado nas mentalidades está na força da criação envolvida em processos de produção de leis e códigos internos, influenciados

pela comodidade e facilidade que trazem as novas descobertas, ao mesmo tempo em que recusam aquilo que pode representar risco para o fortalecimento da sua identidade.

O ser humano é um ser histórico-social, já dizia Lacan, e é da sua sócio-história que emergem as formas e modos de se estabelecer e organizar lugares. Assim o lugar festivo/religioso Kalunga vive esse processo dialético que, embora seja fisicamente desconectado do cotidiano dos núcleos familiares, constituem-se em aparatos que, ao mesmo tempo em que reflete, organiza aquele cotidiano.

É no limiar entre o tradicional e o pós-moderno que aquele cotidiano se encontra, nesse terceiro que Michel de Certeau chamou de fronteira, que os lugares festivos/sagrados se colocam para garantir que o lugar dos kalunga, social, mitológico, místico, econômico e político se fortaleçam e continuem, como tradicionalmente sempre estiveram, enraizados nas crenças, nos valores, na conduta ética, fortalecendo seu comportamento étnico e realizando, com profundidade, o objetivo da sua continuidade.

E é assim que a determinação do lugar festivo/religioso é também um ritual; este ocupa lugar de destaque na vida da comunidade, pois, como acredita Douglas (1966):

Como um animal social, o homem é um animal ritual. Se o ritual é suprimido de uma forma, ele aparece inesperadamente em outras, tão mais forte quanto mais intensa for a interação social (...) os rituais sociais criam uma realidade que não seria nada sem eles. Não é exagero dizer que o ritual é mais para a sociedade do que as palavras são para o pensamento. Pois é bem possível conhecer alguma coisa e então encontrar palavras para ela. Mas é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos. (p. 80)

Assim, o processo de interação social, por meio da comunicação simbólica, possibilita o ato do conhecer tão profundamente e tão melhor do que o próprio conhecimento intelectual.

E é nessa perspectiva que vemos o lugar festivo/religioso kalunga, como um ato de comunicação simbólica de onde, os processos de conhecer a si próprios e as suas capacidades coletivas, por meio da sua identidade que se encerra dentro da sua etnicidade, garantidas por meio de seu *ethos*<sup>6</sup>, criam, recriam e ampliam seus espaços, fortalece a comunicação entre esses espaços, anima sua memória e liga o presente com o passado.

---

<sup>6</sup> Em primeiro lugar, *ethos* tem referência aos costumes, aos hábitos de uma comunidade, revelando o aspecto histórico-social da moral. Em um segundo sentido, *ethos* significa morada, lugar habitual, podendo-se pensar na ética como morada

Nesses lugares podemos perceber a grande mudança da percepção do povo kalunga, por meio das mudanças em seus princípios seletivos. Além de exteriorizar a experiência, insinua a rápida modificação dessa experiência.



**Fig. 17: O lugar da festa de Nossa Senhora D'Abadia**

### 3.4 – O Lugar da Escola Kalunga

[...] utimamente tudo vem dimudano. vê essa iscola aí , ela num ta ajudano muito não. Os minino num aprendi e os professô num qué insiná não. As veis esa insina é que os minino num precisa trabaiá e nem prantá roça. Cumo é que os pai vai tratá da famia sem a ajuda dos fio na lida com a roça. Esse agora tá ficano sem fazê nada e acaba invorveno cum que num presta. Teve umas mudança que foi bom pra nós e otas num foi. A inergia chegá foi bão mais agora os minino só qué vê televisão e mais nada. Nem pescá esse num ta quereno mais. Nós quando num tinha energia nós já tinha muito medo de chuva pro qué a chuva fazia caí rai nas arvre e paricia energia. E agora que tem inergia aqui... agora é que nós num sai de fora de jeito nenhum. Cum a energia fica muito mais faici de puxá raí. (caderno de ampo, setembro, 2010).



**Fig. 18:** Escola Estadual Kalunga II – Riachão, setembro de 2010.

A escola está localiza no lugar mais central da comunidade do Riachão, um lugar muito freqüentado e ponto de encontro das visitas de pessoas do local e também de pesquisadores e representantes do governo, com a comunidade que se localizam a margem direita do Rio Paranã.

Ela constitui-se de uma pequena edificação composta por três partes ligadas por dois telhados que deixam um vão entre os ambientes que determinam cada uma das partes. Fica

numa posição em que, as salas de aula não pegam o sol, diretamente, nem o da manhã e nem o da tarde, pois, ele nasce no fundo da escola e se põe em sua frente, o que poupa todas as duas laterais, onde uma delas é a parede das salas de aulas e a outra é a que vai delimitar os quartos onde os professores dormem<sup>1</sup>.

No sentido em que a estrada chega à comunidade, nos deparamos primeiro com os cômodos que são os quartos dos professores num total de dois quartos que abrigam cinco deles. São quartos pequenos que mal cabem duas camas e uma pequena cômoda, sendo que entre esses dois quartos está localizado o banheiro de uso exclusivo para os professores.

Em um vão deixado entre esses cômodos e a outra parte, fica o tanque de lavar roupas e serve também para a lida da cozinha. O outro conjunto de cômodos é reservado à cozinha e a uma pequena biblioteca, cujo acervo, embora muito restrito, me parece ser muito visitado pelos alunos por meio de estímulos a leitura, realizado por um processo em andamento.



**Fig.19: pátio limítrofe da frente da escola**

---

<sup>1</sup> Como a maioria dos professores da escola não é kalunga e não moram na comunidade, eles dormem na escola em quartos destinados a isso. Alguns deles vão à cidade apenas uma vez por mês para pegar o pagamento enquanto outros vão quinzenalmente visitar a família, no caso de professores/as que são casados/as.

Na cozinha, também muito pequena, há uma geladeira da marca consul de tamanho médio e um freezer horizontal, que são utilizados na conservação dos alimentos da merenda e da comida dos professores. Conta também com uma pequena pia de lavar louças e armários parafusados nas paredes que servem para guardar os utensílios da cozinha e alguns mantimentos e enlatados. Há outro vão (corredor) entre estes cômodos, o da cozinha e os cômodos que são as salas de aulas. Neste são colocadas algumas carteiras que servem para dar aulas de reforço e para que os professores preparem suas aulas e até para descansarem no dia-a-dia. No pátio do fundo da escola está um pequeno rancho que é utilizado como uma terceira sala de aula.

Próximo a um cercado de arame, que limita os pátios da escola (frente e fundo) dos outros lugares do Riachão, estão localizados os banheiros, edificadas em tijolos e telhas, munidos de vaso sanitários e lavatórios. No pátio da frente, um colchete que serve de passagem para as pessoas e, do lado direito, interno ao cercado, uma pequena horta que contém uma moita de bananeiras e algumas verduras, em pequena quantidade, mas plantada e cuidada pelos professores e servem para complementar a merenda escolar.

Saindo nesse pátio, avistamos do lado direito, duas moradias e duas árvores de ipês, que no mês de outubro floresce e enfeita aquele ambiente. Do lado esquerdo, a estrada que segue rumo a serra e vai encontrar a rodovia GO – 118, na ponte sobre o Rio Paranã. Avistamos, também, a pastagem e o gramado, muito verdes em estações chuvosas, ou muito secos, e até chão puro, durante a estação de estiagem.

Escola Estadual Kalunga II, na comunidade do Riachão no município de Monte Alegre de Goiás, existe por iniciativa da prefeitura e da comunidade local desde a década de 1960 (VILLA REAL, 1996: 58). Posteriormente, em 1987, a escola passou a pertencer ao governo estadual, sendo implantados cursos de 1º grau, do primeiro ao quinto ano e, funcionava em rancho de palha. Em 1991 ela foi reconstruída em formato de um grande barracão de adobe e palha. Contudo, segundo relatos no trabalho de campo, membros da comunidade manifestaram recusa a esse projeto arquitetônico, posto que almejassem as mesmas condições de infraestrutura que sabiam existir nas escolas da cidade, o que, a nosso ver, os ajudam a distinguir e identificar as ações da escola como algo externo, endógeno à cultura local, taticamente freando, em certa medida, as sutilezas e as mazelas que a escola venha a atuar naquele cotidiano.

Após vários anos de reivindicação a escola foi novamente reconstruída em 1998, desta vez em edifício de alvenaria e coberta com telha cerâmica.

No ano letivo de 2009 havia dois professores contratados (originários de Monte Alegre) em salas multisseriadas sendo uma com alunos (as) de 1<sup>o</sup> ano e outra para 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup> e 4<sup>o</sup> anos. A escola conta com uma merendeira e dois zeladores residentes na localidade.

Os dois professores foram capacitados para utilizar o Método Escola Ativa<sup>2</sup>, mas, segundo um deles, os *kits* com os livros não haviam sido distribuídos para todos (as) os (as) alunos (as) da escola. Contudo, como observamos, os professores tentam estimular os (as) alunos (as) para os chamados “cantinhos” da leitura e da ciência e caderno de histórias. De acordo com o relato desses professores, algumas adequações pedagógicas foram bem recebidas principalmente pelos pais, embora a flexibilidade do calendário escolar com o calendário agrícola, que funcionou durante os anos de 2003, 2004 e 2005, tenha sido suspensa pela secretária de educação municipal assim que assumiu o cargo<sup>3</sup>. Tal secretária também suspendeu a dispensa dos alunos durante a semana em que acontecem as festas religiosas, que também estão relacionadas com o calendário agrícola, fato que foi muito protestado pelos adultos, pois, como iriam participar das festas deixando seus filhos em casa para assistirem as aulas, já que, normalmente, as festas ocupam quase toda a semana?

Nas caixinhas de sugestões notamos algumas demandas dos (as) alunos (as) dos 3<sup>o</sup> e 4<sup>o</sup> anos. Percebemos, por exemplo, que as solicitações dos (as) estudantes, vão desde a flagrante falta de infraestrutura, como o tamanho das salas de aula insuficiente para o número de aluno, até a expectativa básica de aprender a ler e escrever, indo um pouco mais além no desejo de ter “mais tarefas”, de ter aulas de capoeira, enfim, de ter uma educação formal mais consistente e ampliada.

O fato de a escola não ser direcionada para a comunidade e adotar um currículo sem significado para ela, faz com que caia no descrédito dos pais e dos alunos, principalmente porque, em função disso, a escola não reconhece e nem valida as atividades culturais dos alunos e, com um currículo elaborado para alunos da cidade, acaba por desvalorizar os costumes locais e a pregar o modelo sócio-familiar da cidade, inclusive no que se refere ao trabalho infantil, coisa que faz parte da educação do ser kalunga, e na formação da família,

---

<sup>2</sup> Implantado inicialmente em dois anos (1999 e 2000).

<sup>3</sup> Nesse calendário as férias escolares ocorriam no mês de abril, período em que é necessário vigiar as roças de arroz, já quase na hora da colheita, dos ataques dos periquitos, pois essa tarefa era realizada pelas crianças. Foi também suspensas as dispensa às aulas no período das grandes festas religiosas.

pregando estereótipos de famílias brancas, com poucos filhos e registradas legalmente junto aos cartórios civis da cidade, o que desfavorece os casamentos na fogueira, tradicionalmente realizados na comunidade e não reflete a imagem das famílias kalunga, formadas por casais de negros e, normalmente, com mais de seis filhos.

A consciência da precariedade do edifício escolar é acompanhada de uma afeição pela escola. Contudo, outros problemas existem como a quantidade de salas de aulas que faz com que os alunos tenham que estudar em salas multisseriadas, o que dificulta muito o trabalho do professor e afeta a qualidade da aprendizagem por parte dos alunos.

O quadro funcional se constitui de quatro professoras kalungas para as de 1º ao 5º ano, residentes na localidade e três professores (as), não kalunga, para 6º ao 9º ano, dentre os (as) quais um coordenador, contratados (as) e residentes em Monte Alegre de Goiás. A escola conta com uma merendeira e um zelador residentes na localidade.

A exemplo da Escola do Riachão, o método anteriormente utilizado era a “Escola Ativa” parcialmente interrompido pela falta de distribuição do material para os (as) alunos (as) e professores (as). Os planos de aula são pré-definidos pela Secretaria Municipal de Educação.

Lideranças e professoras relataram problemas como necessidade de uma biblioteca, evasão, falta eventual de merenda ou inadequação da mesma à dieta habitual dos (as) alunos (as), ausência de transporte para material, e para professores (as). Tudo colabora para que ela exerça pouca influência sobre os alunos, que provem de uma cultura de crenças em mitos e tabus que, nesse formato, ela critica e desfavorece.

No entanto, Amorim (2002) observou que as abordagens da mídia e os objetivos mais amplos das políticas pensadas e desenvolvidas para a comunidade Kalunga se baseavam numa concepção de que, até então, o grupo estava isolado da sociedade/ civilização e de seus benefícios, quais sejam: o desenvolvimento, o progresso, a modernidade. Essa concepção coloca a tradição, a história e o patrimônio da comunidade como realidades e construções do passado. A visão da cultura pensada enquanto construção estática e petrificada, um conjunto de práticas, vivências e costumes cristalizados e datados no tempo e no espaço de um suposto isolamento da civilização, faz da cultura apenas produto e não vida vivida e em movimento.

Se a sociedade envolvente concebe que a comunidade Kalunga vivia isolada de tais benefícios do progresso e que agora há vários caminhos para que seja integrada, qual o significado dessa integração? “Ontem” a comunidade era “isolada” e “agora” está sendo

“integrada” à modernidade e à civilização? Como dito anteriormente, a noção de “isolamento”, nesse caso, está ligada à vivência no “atraso” manifesto na valorização da tradição pela comunidade Kalunga, expresso num estar voltada para si, como se o mundo além de seus limites não existisse.

Dessa maneira, é preciso questionar até que ponto a valorização e o respeito à diversidade sociocultural, objetivos expressos no PCN e no Projeto “Uma História do Povo Kalunga”, buscam de fato uma integração, e, em nome da nação, implicam um diluir das diferenças, um negar da diversidade cultural do grupo. Os responsáveis pela prática pedagógica podem, e vem realizando, pela dimensão “flutuante” dos termos e em acordo com a ideologia da sociedade envolvente, acentuar a diferença do *outro* – os Kalunga. Assim, integrá-los pode ser um processo que se faz pelas margens (sem condição de plena cidadania), reforçando os preconceitos em relação à posição socioeconômica de que fazem parte enquanto comunidade rural e negra, para a comunidade e, em especial, para as crianças da comunidade.

A escola, enquanto caminho mediador no processo de integração do chamado diferente à sociedade mais ampla, historicamente, tem sido um espaço cujo objetivo é possibilitar aos alunos o entendimento de que pertencem a uma nação. No entanto, essa ação da escola envolve o apagamento ou a ocultação das experiências vividas pelos alunos por meio de uma dimensão do processo educativo que não é abordada nos Parâmetros Curriculares Nacionais, tal como afirma Capelo (2003). Diz ela:

Do ponto de vista histórico, a escola se pôs como uma dessas mediações capazes de contribuir no processo constitutivo de subjetividades nacionais, apagando ou ocultando diferenças e desigualdades sociais por meio de controle e regulação dos saberes, fazeres, comportamentos, concepções e especificidades culturais dos diferentes segmentos sociais (p. 109).

No que tange aos que vivem no meio rural, de acordo com Capelo (2003):

“no contexto do século XVIII, eles eram vistos como os brutos que precisavam passar por um banho de civilização e disciplina, a fim de que adaptassem suas concepções e condutas àquelas exigidas na cidade, espaço privilegiado da sociedade nacional, moderna e industrial”. (p. 109-110)

Não diferente dos tempos de hoje, assim como diz a autora, a civilização e a modernidade são projetos oriundos das cidades, do meio urbano, sendo o meio rural e seus

modos de vida seus opostos. A escola, enquanto lugar pensado na e pela sociedade urbana e burguesa e instrumento de propagação do modelo de identidade nacional, atua de modo a possibilitar que todos sejam integrados à civilização. No entanto, mesmo imbuída do propósito da igualdade a que todos têm direito, acaba por apagar as culturas que não se identificam com o modelo de vida urbana, branca e ocidental, que em nosso estudo são as comunidades rurais negras (CAPELO, 2003).

Assim, quando se trata de um projeto de integração do outro, é necessário pensar se implicitamente há nesse discurso um modelo preconcebido de sociedade, cultura e homem negador da diferença. É importante pensar a integração no contexto mais amplo que visa escamotear conflitos para que o projeto capitalista de homem e sociedade tenha espaço de desenvolvimento. É relevante considerar que tipo de integração é esta e seus fins quando seus principais difusores são representantes de uma sociedade injusta. Nesse aspecto, concordamos com Capelo (2003, p. 131), o qual nos diz que, “diante da mundialização e do neoliberalismo, é preciso desconfiar. Em que medida a problemática da diversidade étnica e cultural se põe também outra forma de excluir?”. Nesse sentido, que tipo de integração se almeja quando cultura e tradição são consideradas imutáveis? Quais as verdadeiras preocupações de uma sociedade que olha para a história “dos Kalunga” como isolada? Qual o significado da visibilidade legal que acredita que agora ela será integrada à sociedade pós-moderna, civilizada e, por que não, urbana? Só o presente se transforma? E por que ele se transforma? Porque se fundamenta em experiências que vão sendo constantemente reconstruídas pelos sujeitos.

A vivência do homem se dá na relação com outros homens de maneira a re-significarem suas práticas e porque tais re-significações estão presentes ao longo da vida deles. Da mesma forma, a tradição e o patrimônio que um grupo possui, enquanto produções culturais de homens em relação entre si, não podem ser vistas como algo que se transmite sem mudanças ou que se perde com o contato com o diferente. Contudo, como diz Bornheim (1987), tradição impõe ruptura, e só se mantém viva porque, no ato de transmitir costumes, práticas, valores e crenças, os sujeitos imprimem suas visões, experiências de mundo, re-significando a tradição. Assim, tem-se a impressão de romperem com o que estava posto, mas que também foi modificado porque passou pelo mesmo processo de rompimento.

Nesse sentido, não devemos preocupar-nos com as mudanças pelas quais a comunidade Kalunga está sujeita pelos contatos atuais que mantém com a sociedade

envolvente. Primeiramente, porque a comunidade sempre manteve contatos com a sociedade que a circunda e, depois, porque seu patrimônio cultural sempre esteve em constante mudança no *lugar* e no *espaço* e só por isso persistem.

O que deve ser pensado e deve ser objeto de preocupações maiores é a forma como a sociedade atual pensa “os Kalunga”, sua vida e seus conflitos. A sociedade deve ouvir a comunidade e não impor modos de organização e vivência que lhe são exteriores e desnecessários. Segundo Bosi (1987, p. 44), “se o sistema social é democrático, se o povo vive em condições – digamos, ‘razoáveis’ – de sobrevivência, ele próprio saberá gerir essas condições para que sua cultura seja conservada. Não pela cultura em si, mas enquanto expressão de comunidade, de grupo, de indivíduos-em-grupo”.

Assim, ética é a reflexão sobre o ato moral, é a forma de fundamentar, legitimar as ações morais intersubjetivas. Reflete acerca do que se deve fazer em uma perspectiva coletiva e não puramente individual.

Em 1997 chegou ao Ministério da Educação uma carta de um pai kalunga, morador de um remanescente de quilombo no norte de Goiás. Ele pedia que fosse construída uma escola em sua comunidade para que seus filhos não estivessem fadados a ler e escrever como ele. A auxiliar técnica Maria Auxiliadora Lopes iniciou o trabalho e hoje cuida especificamente da educação quilombola. Sabe-se que a maioria dos adultos é analfabeta e que, assim como as crianças e adolescentes em idade escolar, eles necessitam de um programa educacional que contemple sua história e sua cultura. (Gentile & Bencini, 2003).

### 3.5 – *O Lixo e o não Lixo Kalunga*

O lixo é outro fator cada vez mais presente na composição dos *lugares* kalunga e coloca em evidência a dinâmica transformação dos hábitos alimentares e da ampliação do consumo dos membros da comunidade uma vez que, revestido por embalagens não perecíveis, tais embalagens se multiplicam às margens dos riachos e na vegetação do cerrado. Localmente, seus habitantes ainda não fizeram essa transição/comunicação entre o que localmente se entende por lixo e o lixo no entendimento da sociedade nacional; embora, em certa medida, as embalagens são reutilizadas para outros fins.

O que é o lixo? Para a sociedade tecnológica e globalizada ele representa tudo aquilo que não tem mais utilidade, que está danificado ou gasto pelo excesso de uso; ou que não se faz necessário no ambiente. Assim, o lixo ocidental se refere ao rejeito, à sucata, aos dejetos, às sobras, não só de produtos físicos das indústrias, mas também de produtos culturais que são produzidos e vendidos aos ocidentais e não ocidentais como se fossem enlatados.

Acompanhando os avanços da industrialização, e a popularização dos bens de consumo, se acumulam em lixões, pelas ruas e bueiros, espalhados pelas cidades, são responsáveis por muitas das tragédias que ocorrem nas grandes metrópoles em períodos de chuvas intensas. Um dos maiores problemas dessas sociedades é saber, ou inventar, um modo eficaz de lidar com esse lixo e, frear, junto às indústrias, a produção e disseminação de produtos que não perecem em contato com o meio ambiente, assim também, conscientizar a população quanto ao uso e descarte consciente de tais produtos. O que ainda não tem surtido efeitos visíveis a nível global.

As pessoas e o planeta sofrem com a grande quantidade de lixo que se acumulam nas margens e nos leitos dos rios e córregos, nas matas ciliares, em lotes baldios, nos lixões, nos aterros sanitários, nas ruas, nas redes fluviais e, em todo canto, sua presença se manifesta negativamente, e faz com que a humanidade comece a pensar na necessidade de produção e utilização de muitos desses produtos, principalmente aqueles de difícil deteriorização, como os plásticos, e aqueles que podem contaminar os lençóis freáticos e o solo, como as pilhas, as baterias de celulares e de computadores; também de produtos químicos, principalmente os utilizados em lavouras e os que são dispensados pelas indústrias e hospitais nas margens e leitos dos rios.

Efeito dessa tomada de consciência já vem aparecendo, se não globalmente, pontualmente, por meio da oferta de produtos biodegradáveis, como no caso das sacolas de

supermercado fabricadas com papel que leva um tempo muito inferior as de plástico, para se decomporem no ambiente.

Diferentemente dessa realidade, a comunidade do Riachão passa pelo processo inverso: o que antes era um ambiente livre de produtos não perecíveis, pois a quantidade deles era ínfima, pois seu acesso a produtos e, conseqüentemente, de embalagens, era bem restrito, hoje representa perigo para a população que, desavisada das condições as quais pode chegar o ambiente e de seus riscos e perigos de seus depósitos, o lixo ocidental já se acumula em alguns pontos da localidade, como dentro dos barreiros<sup>1</sup> e nas matas limítrofes dos locais das casas. Podemos observar uma grande quantidade de embalagens de bolachas, papéis de balas e chicletes, e garrafas pets que invadiram a comunidade e que ainda não tem destino certo.

Embora a comunidade reutilize a grande maioria dessas embalagens, como no caso das sacolas e das garrafas, os resíduos que sobram dos produtos comprados na cidade, já poluem o meio ambiente e configura-se um problema.

---

<sup>1</sup> Buraco formado pela a retirada da terra durante a fabricação de adobe

A comunidade do Riachão vê a questão do lixo de múltiplas formas e, estas questões, para ela, estão relacionadas com as condutas éticas, morais e de higiene e limpeza. Talvez, por ainda não terem vivido a experiência e serem desafiados a buscar alternativas para essas questões, sua maior preocupação se referem aos lixos que estão nos interstícios de suas relações horizontais, homem a homem, e de suas relações verticais, do homem com seus signos e símbolos na sua comunicação com Deus (SANTOS 1975).

Tais resíduos dizem respeito o lixo moral, quando indivíduos de sua cultura assumem condutas incompatíveis com seus quadros de referências. Quando sobra resíduo de sua conduta ética com relação à sua postura diante de seus semelhantes. Esses resíduos, que são considerados como impureza espiritual são, normalmente, tratados no campo místico/sagrado por meio de rituais de pureza ou, em muitos casos, são purificados por meio de tragédias ou imprevistos desagradáveis ocorridos com membros da comunidade como modos de



**Fig.20:** Garrafas e sacolas plásticas, retalhos de tecidos e outras embalagens são utilizadas como utensílios domésticos, instrumento de pesca e/ou ferramenta de trabalho.

higienização de seu espírito, configurando como castigo dos deuses e entidades contra atos praticados e que vem purificá-lo junto aos seus do ato cometido.

Assim, o desequilíbrio ambiental, tanto no ambiente real quanto no espaço místico construído, representa maneiras e formas de representar a visão de mundo do grupo.

As garrafas pet são reutilizadas em várias funções, como virar uma armadilha que servem para capturar piabas que serão usadas como iscas para a pesca de peixes maiores; para acondicionar água que será colocada na geladeira para o consumo em dias quentes ou no congelador para a produção de gelo que será utilizado nas caixas térmicas no transporte de cervejas e carnes congeladas e até para embalar e comercializar a pinga de engenho.

Na sala, ao invés de sofá, uma mesa grande com um de seus lados encostada-se à parede e três bancos rústicos de madeira contornavam o restante de seu perímetro. Próximo às paredes, pequenos troncos de madeira



**Fig. 21: A higiene do alimento relaciona-se com a higiene da alma**

que eram utilizados para o acento, desempenhando função de bancos. O chão de terra vermelha, com terra ainda solta nos lugares onde não havia transito das pessoas e jogados debaixo dos bancos e junto aos cantos das paredes podíamos ver recipientes vazios como latas de massa de tomate, caixa de

fósforos, garrafas vazias de pinga e cerveja, objetos que talvez fossem reservados para uma possível reutilização. (Caderno de campo, fevereiro de 2005).

Caitê dava cambalhotas no chão e ensaiava dar alguns golpes de capoeira, fazendo com que a poeira branca levantasse. Aqui não se tem restrições à terra. Ela não é vista como uma sujeira, mas sim como algo que faz parte da vida e do cotidiano. Homem, terra e natureza vivem em harmonia e é muito natural que a terra esteja presente em todos os cantos de suas vidas. (Caderno de campo, fevereiro de 2005)

### 3.6 – *Um Lugar que Guarda Segredos*

Pegando a estrada no sentido contrário à chegada ao riachão, depois de transpor uma depressão de areia escura e embarreada, seguindo por um longo techo em estrada de cascalho grosso e solto, que faz com que o carro deslize sempre, querendo deixar a rota e se atirar ao mato, nos deparamos com uma pequena aglomeração de casas, umas cinco, encostadas ao pé de uma das serras. Em um lugar afastado dessas cinco casas, uma casa em especial se destaca. Agora totalmente reformada, com seu ar magestoso, de adobes e palhas novas, oferece abrigo fresco com aroma de natureza, devido às palhas ainda verdes. Seu interior, contendo objetos novos e velhos, compõe um lugar singular, que inspira o mistério.

Nas portas de entrada de seus únicos dois quartos, cortinas confeccionadas com retalhos de cores variadas, preto, vermelhos, verdes, roxos, azuis, amarelos. Em formato triangulares, alterna-se com os de forma retangular.

Nas paredes, de adobe sem reboco, muitos recortes de revistas com gravuras de pessoas da cidade, todas brancas e de cabelos lisos. Este também é o cartão de boas vindas que orna toda a madeira da porta da sala, por onde entram as visitas.

Fogão a gás em contraste com potes e cacimbas de barro. Copos de vidro contrastando com copos de alumínio, em modelos antigos e xícaras esmaltadas, já rotas pelo tempo de uso, dividem uma pequena mesa de madeira rústica recostada em uma das paredes da sala. É onde também está, fixados nas paredes, dois grandes tecidos, um em renda branca e outro de flores azuis sob um fundo vermelho. Um dos tecidos, o de fundo vermelho, contém bolsas onde são colocados os talheres. O outro configura enfeite e orna um espaço místico, pois é o lugar onde, depois de se recostar uma mesa, se transforma em altar para a devoção ao santo ou às entidades. Sobre as paredes, sacolas plásticas emboladas, que seriam utilizadas em algum momento.

No perímetro restante da sala, bancos e cepos<sup>1</sup> de madeira sob o chão de terra branca batida em lugares que há trânsito das pessoas. Em um dos cantos desta sala, amontoados de sacos de retalhos que se transformarão em mais cortinas, colchas e tapetes.

Nos quartos, camas sem colchões, ornadas com colchas de retalhos coloridos e, pendurados ao teto, sob as camas, capangas com linhas e anzóis de pescaria. Outros com fumo e palha para ser socializado com as visitas. Nas paredes, pregos fixados seguram roupas que serão usadas ou que aguardam pela hora da lavagem.

---

<sup>1</sup> Troncos de árvores destinados ao assento.

Uma cerca de arame limita o pátio dessa casa, separando o pasto externo do ambiente onde fica evidente a delimitação de um terreiro.

Nos fundos da casa, um puxado de palha comporta o fogão à lenha, ao seu lado, sob uma goiabeira, um jirau de lavar louça e, mais adiante, está à casa de torrar farinha (casa do



**Fig. 22: Frente da antiga casa misteriosa**

forno). Todo o restante do pátio nos fundos da casa, tomado com árvores frutíferas como manga, acerola, goiaba, carambola. Além desse pátio, uma enorme erosão limita o acesso a casa pela porta dos fundos.

Saindo na frente da casa se avista a mata nativa do cerrado e uma casa ao longe, onde habita uma das irmãs da moradora. Já saindo para os fundos da casa não se avista nada além daquela erosão e mata do cerrado. Muito além, alguma pastagem.

Estando de frente para a chegada da casa, do lado esquerdo, avistamos o pari, pequena edificação de adobe, onde se guarda mantimentos, ferramentas, fertilizantes e venenos.

Embora a casa tenha sido reformada recentemente, permanece em plena solidão de visitas. Sua moradora, uma mulher forte, de rosto grande, lábios grossos e sorriso largo, estimula a imaginação mística. Membro de uma comunidade em que as mulheres estão sempre envolta com crenças, tabus e rituais de pureza, o que estimula o recato por meio da discrição e trajas comportados, tal moradora faz questão de trazer sempre o baton vermelho aos lábios, as saias sempre muito acima dos joelhos e as blusas, em decotes provocantes,

deixa aparecer um pouco da barriga e os contornos do tronco, forte, com dobras de gordura, seios grandes e esparramados sob a blusa pela falta do uso do sutiã.

Seus cabelos, curtos e recortados de forma desigual, estão sempre sob lenços de variadas cores, muitas vezes cores lisas, sem estampas, no entanto não menos alegres e vibrantes<sup>2</sup>.



**Fig.23: Fundos da antiga casa misteriosa**

---

<sup>2</sup> O espaço construído nesse lugar, pelos habitantes do Riachão e de outras comunidades próximas, estão descritos no CAP 4. No tópico 4.5 desta tese.

#### CAP 4 – *O Espaço*<sup>1</sup> *Kalunga*

Os *espaços* Kalunga se encontram numa efervescência de construção, reconstrução, re-elaboração e re-significação de costumes, de símbolos, de signos e de códigos de conduta. Com as mudanças no seu viver, provocadas pela inserção de bens e produtos da sociedade circundante, ocorre a constante articulação de suas consciências, coletivas e individuais, e as representações simbólicas estão sendo reelaboradas, o que lhes provocam mudanças no seu modo de *ser*, transformando sua visão de mundo, fazendo surgir campos nunca antes imaginados e necessidades jamais pensadas, o que vem sendo fortemente impulsionado.

Escancarada para o mundo e, ao mesmo tempo, o mundo mostrado a eles, por meio dos canais de TV, os materiais didáticos e as posturas de professores não kalunga, o sistema de telefonia e o transporte para a cidade cada vez mais facilitado, seu *espaço* vem sendo mesclado, intercalado e, muitas vezes, confundido com os espaços sociais externos, na medida em que sua cultura se transforma em resultados, cada vez mais evidentes, do contato com culturas *alhures*.

Mudanças significativas foram observadas desde o advento da energia elétrica em 2006 e do telefone, cujas antenas, da operadora Claro, foram instaladas pela prefeitura no final do ano de 2008, e provocaram busca intensa por ferramentas e objetos que facilitassem suas atividades diárias, como no caso do crescente número de motos adquiridas pelos moradores e a quantidade de casas que contam com eletrodomésticos, como geladeira, televisão, aparelhos de DVD, caixas acústicas amplificadas e liquidificador. As casas de alvenaria, já em grande número nas comunidades Kalunga, também são representantes da dinâmica transformação de seu *espaço*.

Assim, a idealização do futuro, as lembranças do passado e a dinâmica do presente estão sendo fortemente influenciados pela perspectiva da “melhora de vida” por meio do melhor aproveitamento do tempo<sup>2</sup>, pelas facilidades e comodidades oferecidas pelo dinheiro e, conseqüentemente, pelos bens de consumo, anunciados na TV, o que vem estimulando sua população, principalmente os mais jovens, em fase que, para a cultura local, já produtiva, a buscar cada vez mais trabalho e estudo na cidade. As questões étnicas se colocam aí, cujos

---

<sup>1</sup> Diferentemente da ideia de espaço que estamos abordando neste trabalho, de acordo com o dicionário Houaiss, diz-se de extensão ideal, sem limites que contém todas as extensões finitas, ou todos os corpos ou objetos existentes ou possíveis. A extensão que compreende o sistema solar, as galáxias, as estrelas; o universo, região situada além da atmosfera terrestre ou além do sistema solar. Âmbito, alcance indefinido, capacidade, acomodação, cabimento, oportunidade, **mistério**, demora, delonga, campo abrangido idealmente por determinada área dos conhecimentos e fazeres humanos. – **Região que abrange a atmosfera terrestre e o espaço cósmico – conjunto de determinadas ações/operações.**

<sup>2</sup> O que não implicou em uma maior produtividade e nem tampouco na produção de grandes excedentes.

contatos exacerbam costumes, valores, comportamentos, que se projeta para fora da comunidade, mas que retornam, às vezes em conflito e, noutras vezes, ressignificados. Tais fatos ficam bem evidentes no diálogo que tive com um casal da comunidade que tem dois filhos morando em Brasília para estudar e trabalhar. Eles deixam clara a preocupação que têm com os fatores culturais que vem sendo modificados e mostram também uma crítica com relação aos bens de consumo da cidade; além de mostrarem uma preocupação em se adequarem as novas realidades e seguir o fluxo que a comunidade segue no momento, com o objetivo de manter a unidade interna e a comunidade do grupo, mostrando também que, a dinâmica de transformação nos modos de se construir os *espaços* influencia diretamente na reconfiguração do *lugar*. Com semblante inconsolável diziam<sup>3</sup>:

\_ I minina, ficá sem meus fios é ruim demais. Nós num sabe o que tá fazendo, se tá cumeno o se tá precisano de alguma coisa. A cidade é muito pirigosa, ladrão e gentio runho é assim ó, cu zói incima da gentio.

Arregalava os olhos e esticava os lábios; gesticulando com as mãos e a cabeça, continuava:

\_ Pru mim, ese tava tudo aqui, trabaiano, prantano roça. Nós sempre viveu aqui. Era ruim quando nós num tinha remédios para algumas duenças e os minino piqueno murria a toa. Hoje as coisa miorô muito. Ninguém morre mais de doença feia e tamém tem os carro que leva pra cidade, é difíci, mas leva. Pru mim ese tava tudo aqui; faiz muita farta! (susprou).

A mulher acrescenta:

\_ Agora só meu fio mais novo tá cu nós. Mas logo aqui num vai mais tê iscola pra ele e eu sei que ele tamém vai imhora. Meus minino é tão bão, trabaiaadô. Sei que ese vai trabaia e estudá pra miorá a vida, mas num quiria ficá sem ese não. Cum esse negocio de estrada e luiz ese sente vontade de mudá de vida e nós num pode proibi ese de tentá vivê mió.

Pergunto então:

\_Por quê? Será que mesmo com a luz e a estrada vocês não poderiam melhorar a vida por aqui sem ter que sair da comunidade?

\_ Num dá não minha dona. As coisa da cidade vai chegano e a comunidade num qué sê besta lá fora. Tamém já não produzimo muita coisa e pra tê geladera, televisão, máquina de lavá precisamos de dinheiro. Onde nós vai ranjá dinheiro se nós num trabaia na cidade?

O homem acrescenta:

\_ Nem a casa de tijolo e teia nós ainda num tem. Num gosto de casa de teia, prifiro a minha casinha de paia que é mais fria na epa do calor, mas se todo mundo fizé casa de teia tenho que fazê tamém. Nem fugão de gais nós num tem, quais todo mundo aqui já tem o fugão e nós não. Se num fô trabaiano, num ranja não, hum hum. (Caderno de campo, junho, 2010).

<sup>3</sup> As falas dos membros da comunidade foram preservadas neste trabalho por acreditar que ela seja de fundamental importância para o delineamento do perfil de seus integrantes e da cultura local. Lopes (1994) descreve um pouco da influência da cultura banta no Brasil, principalmente através de suas línguas, por exemplo: Você = ocê, fizeram = fizéru, salvar = sarvá, beijo = bêju, etc. Com o intuito de não perder de vista esta característica que compõe o modo de ser do povo, optei por mantê-la na transcrição das falas.

Podemos perceber que a visão de mundo Kalunga é integrativa e não excludente, é humanista e não tecnicista, é polivalente e não totalitária; constitui uma unidade de elementos e não uma fragmentação dos mesmos. Como eles não encontram, nas representações do mundo circundante, os valores capazes de lhes proporcionar relações dignas e justas com esse mundo, encontram na atualização de suas tradições, por meio de outros sistemas de valores e princípios que não estão aprisionados pelo racionalismo, pelo cientificismo ocidental, pelo individualismo liberal. Ao contrário, o inesperado, o desconhecido são esferas presentes na comunidade. O afeto, a emoção, a dança, a festa, a dor, o prazer são esferas que complementam, são dimensões que abarcam toda a complexidade humana. Mostra a flexibilidade do sistema, sua cosmovisão redefinida e atualizada, mantendo, entretanto, princípios estruturantes como a iteração, a interdependência, o comunitarismo em interdependência com o meio.

O fluxo de jovens kalunga para as cidades de Goiânia, Brasília, Alto Paraíso e São João D'Aliança é cada vez maior. A escola da comunidade oferece o ensino até o nível fundamental. Ao término desse nível, as opções que os jovens têm são de se mudar para a cidade e continuar os estudos ou ficar na comunidade, se casar e plantar as roças de arroz para a subsistência e as roças de mandioca para fabricação da farinha que será comercializada na cidade. O que mais impulsionou a saída dos jovens da comunidade foi a inserção dos meios de comunicação de massa por meio da televisão que, muitas vezes, escamoteia a realidade da cidade, propagando de modo maquiado as facilidades de obtenção de alimentos e roupas por meio do dinheiro conquistado pelo trabalho assalariado. Esses fatores abriram novas perspectivas à comunidade que já contam com possibilidades de possuírem geladeira e outros benefícios proporcionados com a chegada da energia elétrica. Outro bem que já faz parte do cotidiano da comunidade é a moto, muito presente no local. Um meio de transporte que veio substituir o uso constante de cavalos e mulas. Depois da chegada da bicicleta, em 1995, agora são as motos que constitui a principal mudança nos transportes das pessoas de uma comunidade a outra. Tal transporte, também é muito usado nas idas e vindas à cidade, quando não é preciso transportar cargas; principalmente na busca de remédios ou em alguma emergência relacionada à saúde.

Hoje, a comunidade Kalunga encontra-se em plena mudança; suas perspectivas se ampliaram para o campo do estudo e das “melhoras” na condição de vida anunciada nos meios de comunicação de massa.

Não se trata aqui de fazer julgamentos ou de indicar o que é bom ou ruim; não cabe a nós decidi-lo, pois acreditamos na autonomia de sua cultura e, principalmente, no modo

consciente em que reelaboram os sistemas de valores externos para proceder à atualização das suas tradições, como dito acima. No entanto existem inúmeros fatores que nos leva a crer que sua inserção no mundo sócio-econômico circundante, vem provocando, em seus habitantes mais jovens, uma descrença em antigos valores culturais e certo abandono, por parte deles, dos rituais religiosos, o que, em muito, desfavorece sua continuidade e estabelece um deslocamento da importância das instituições, culturais e familiares, para um *espaço* regido pela lei da mais valia e da crença científica.

Toda essa dinâmica será descrita e comentada nos sub-tópicos que se seguem, na tentativa de compreender de que modo a cultura, preenchida com os valores e os comportamentos, se fortalece em múltiplos espaços por meio da simbiose entre crenças, necessidades, autonomias, alteridade na construção de seus *espaços*, intercalados, sobrepostos ou confundidos, produzidos pelas principais instituições locais: ***a religião, a família e a sociedade.***

Intelectualmente, os membros da comunidade Kalunga seguem caminhos regidos pela lógica de pensamento enraizado na sua história sociocultural, político-econômico e, geralmente, os modos de se constituir kalunga e de se firmarem estão fortemente ligados à religião, aos mitos e aos rituais, fontes de constantes refazeres culturais. Sua objetividade, na construção de seu saber, aparece de modo opaco, enfraquecida pela constante crença místico-religiosa encarnada de subjetividade e de intersubjetividade e estabelece hierarquias, não entre classes sociais ou raças, mas entre os mais velhos perante os mais novos<sup>4</sup>. Nessa realidade, o real e o imaginário se confundem e somente uma leitura semiótica é capaz de identificá-los em meio à confusão que, nós pesquisadores ocidentais fazemos com aquilo que mais profundo e misterioso se manifesta e que seria essencial para o entendimento do modo de pensar da comunidade, de como tais instituições produzem e são produzidas pelo contexto e de como são ignoradas uma vez que são agentes.

Esponaneamente desencadeia a produção do imaginário pelo viés da historicidade e da produção de sentido no interior da cultura por meio do mito, pois é uma forma de lidar com as incertezas do devir. Sua função é eliminar o desconforto do desconhecimento da origem. “São dispositivos de intervenção, formatação, interferência e construção que determinarão a complexidade dos ‘trajetos antropológicos’ de indivíduos ou grupos” (Silva, 2003, p. 20-1). O imaginário opera assim, como cimento dos laços sociais. Essas tecnologias não agem por imposição, mas por sedução. Assim, o imaginário, em alguns casos, pode até recuperar mitos

---

<sup>4</sup> Essa hierarquia local não significa ter mais direitos ou poder de mando que os mais jovens, mas contar com maior respeito e consideração nas tomadas de decisões que influenciam a vida na comunidade.

antigos, mas os reelabora no interior da cultura, de acordo com as especificidades do presente. Nesse sentido, suas idéias defendem a historicidade do imaginário e preservam a noção de produção de sentido no interior da cultura.

A ebulição de transformações, ordem e desordem no seu contexto atual nos leva a indagar a respeito dessa comunidade: o que ela esconde e espera? O que está nos interstícios do dizer, do fazer e do ser? Como mobiliza sua inteligência e energia social? Suas práticas culturais recusam a uniformidade e a homogeneidade e impõe um saber genuíno, milenar e de interesse comum e de seus membros. Como projeta seu futuro?

É preciso interessar-nos pelas maneiras diferentes que esse povo marca socialmente num dado por uma prática. Esses movimentos, cujas trajetórias não são indeterminadas, seguem as táticas das práticas que coloca em evidência modos de consumo cultural e de ocupação do tempo livre, repartidos segundo a idade e o gênero, mostrando suas operações e, nos usos individuais, faz transparecer suas ligações e trajetórias variáveis, colocando em evidência o material das práticas, os elementos que as compõem, sua inventividade e a discursividade produzidos dentro da cultura comum cotidiana.

Inserida nas estratégias da pós-modernidade, os traços que a caracteriza são suas relações inter-intra-pessoais mantidas por uma racionalidade com o imaginário que mostra a disparidade entre os espetáculos de estratégias globais e a realidade de táticas locais, o que, de modo fundamental, delinea limites daquilo que ultrapassa exclusivamente do lado de dentro e reconhece um fora em si mesmo. Esse espaço é construído cheio de ranhuras e flexões que estendem seus tentáculos para o fora, na sociedade nacional, ao mesmo tempo em que entrelaçam realidades internas em diferentes contextos externos cotidianamente.

Assim, o *espaço* instituído pelos kalunga caracteriza a atividade sutil, tenaz, resistente, produzido dentro de um próprio, desembaraçando-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. No combate consciente às exposições a outras culturas, por meio do comportamento, com naturalidade, alteram o espaço e o modo de vida externo. Nas práticas sociais se distinguem dos “outros”, agem dentro dos enunciados das lendas e provérbios na forma objetiva dos ritos, terminando por constituir uma cultura, lidando com variáveis e invariáveis em sistemas infinitos. Aí, eles racionalizam, classificam, medem, inferem, tomam decisões, se comunicam com o *espaço* sagrado, e transforma o que é inserido em algo reproduzível, adquirindo, deste modo, a capacidade de criar e recriar, reelaborar conceitos, mudar condutas e estabelecer signos, fazendo emergir seus próprios modos de usar as coisas e as palavras, enraizadas na sua historicidade social, na qual seus sistemas de representações ou procedimentos de fabricação implicam uma lógica dos jogos de ações

articulada em ocasiões e mostra sempre que estas lógicas estão em lugares tão evidentes que não aparecem.

Na análise de suas táticas estão as bases de unidades elementares que não são, nem significações nem seres, mas ações relativas a situações conflituais e, na formalidade das práticas cotidianas, invertem freqüentemente as relações de força, como nas histórias dos milagres, dos deuses, dos totens, das entidades da natureza, o que garante a eles uma continuidade, uma totalidade, um círculo infinito de idas e vindas à vida, e a vitória num espaço místico que protegem suas armas da realidade e da ordem estabelecida.

A memória de sua cultura caracteriza uma arte do ser, do saber, do fazer e do viver seu próprio estilo de pensamento e de ação e manipula os espaços impostos. De todo modo, sua ordem é representada por uma arte da instituição que insinua o estilo de trocas sociais, de invenções técnicas e de resistência moral. Entrelaçam-se em um jogo que leva em conta a reciprocidade e organizam uma rede social articulada pela obrigação de “dar” segundo Mauss (1974). Isso não determina a nossa economia; nós, ocidentais, cuja unidade básica é o indivíduo abstrato, e que regulamos todas as trocas entre essas unidades segundo o código de equivalência generalizada da moeda. Ao contrário, a obrigação de dar, receber e retribuir sobrevive na comunidade Kalunga, entre indivíduos ou grupos reais, e cuja moeda não é a única forma de valoração e de mediação de tais práticas.

#### 4.1 – *O Espaço Terrestre com a Compreensão dos Mitos*

No lugar estabelecido pela comunidade Kalunga do Riachão se desenvolve um *espaço* peculiar, onde os quadros de representações e seus distintos momentos e contextos representam a composição densa de signos que são criados e levados para todas as instâncias de seu viver, não se desconectando daqueles que os produziram em situações adversas, em momentos distintos: o do próprio *ser* kalunga.

Sua identidade e sua pertença definem no lugar produzido os jogos de ações e reações que vem, através dos tempos, definindo seus contornos, colocando em evidência as suas crenças, seus desejos, suas aspirações; fazendo com que seus comportamentos e condutas se acomodem diante de fatos previstos dentro da sua história e condicionando novos elementos a essa historicidade, mantendo e fortalecendo o caráter étnico<sup>1</sup> de um povo.

Assim, sua natureza social une-se de modo direto à natureza biológico-psicológica e define sua vida social como um mundo de relações simbólicas. Portanto, ela deve seus caracteres institucionais às modalidades particulares da personalidade de seus membros e se explica por certos aspectos da educação da criança que são, eles mesmos, fenômenos de ordem cultural.

O cotidiano dessa comunidade não apresenta constância e seu ritmo varia de acordo com as estações do ano; entre os períodos de plantio e cuidados com as roças, de colheita, das rodas de folias e das festas religiosas.

A agitação de alguns períodos, como na época das rodas de folias e das festas religiosas, se intercala com períodos de trabalho duro nas roças e de calma absoluta.

O dia começa bem cedo, por volta das 07h00minh, com o cheiro do café e da fumaça do cigarro de palha, na maioria das casas. Em algumas é servido o biju com café para o desjejum, ou a bolacha recheada<sup>2</sup>, muito consumida, principalmente pelas crianças; em outras,

---

<sup>1</sup> Como analisa Barth (1976): Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”. Tais contrastes se “ativam” ou não segundo os requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mas potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influi para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica: Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias idéias e valores, postos diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de condutas. (p. 13-14).

<sup>2</sup> O consumo de produtos industrializados é cada vez, mais freqüente, fato observado por mim durante as várias visitas ao campo desde 2004, ocasião em que eram quase inexistentes ali. Com a melhoria do transporte, o advento da energia elétrica (em 2006), e a inserção da televisão incentivando o consumo, tais produtos se

serve-se a mistura de massa, extraída do coco do buriti, com farinha. Às vezes o desjejum é feito com peixe frito com farinha e até com os restos do jantar da noite anterior. O bolo de arroz também marca sua presença em algumas casas, cuja receita foi publicada em (JESUS 2007, p.94). Pode também ocorrer do desjejum ser realizado depois de já ter ido para a lida na roça ou na pescaria ou a caminho da escola, colhendo frutos variados que se revezam de acordo com as estações do ano.

Ao amanhecer de cada dia, as atividades vão sendo definidas de acordo que elas vão surgindo das necessidades ou com o desenrolar de outras, e são poucas as que são planejadas anteriormente, ou que apresente uma constância, o que mostra um modo próprio de organizar o lugar de suas vivências: Limpar a casa ou varrer os pátios, por exemplo, são atividades realizadas esporadicamente, pois se inserem nos modos como o indivíduo ou seu grupo organiza seus lugares. A poeira, os fragmentos de palhas espalhados pelo chão nem sempre representam sujeira ou falta de organização, como nos ensina Douglas (1976):

Sujeira é um subproduto da ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta idéia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza. (p. 50).

A exemplo de atividades rotineiras temos o preparo dos alimentos, lavar os utensílios utilizados nesse preparo; lavar roupas, cuidar da horta<sup>3</sup>, e dos animais. Essas são atividades realizadas pelas mulheres, a esposa e as filhas do casal. Já as atividades rotineiras dos homens é a lida na roça<sup>4</sup>, o conserto de cercas, a caça, a pesca com redes e tarrafas, já que a pesca com anzóis é realizada por todos, inclusive pelas crianças.

---

multiplicam e já deixam um rastro de poluição, devido as suas embalagens, na maioria das vezes plásticas, e também no porte físico de seus habitantes mais jovens, como foi denunciado em (Jesus 2007, p.74).

<sup>3</sup> Na horta se planta as ervas medicinais como hortelãs, sete dores, cavaquinho, capim santo, etc. e também a cebolinha, a pimenta, a abóbora, batata doce. A comunidade não tem o hábito de se alimentar com folhagens como alface, couve, almeirão, rúcula, etc. Em algumas hortas encontramos também a cenoura e a beterraba, que não são muito apreciadas no local, embora tenham sido orientados, pelos agentes de saúde que, de vez em quando, passam pela comunidade para fazer levantamento sobre o nível de nutrição das crianças, a produzi-las e consumi-las. Estas hortas não estão presentes em todas as casas.

<sup>4</sup> Embora seja dito durante as conversas que o homem é o responsável pelo plantio das roças e sustento da família, as mulheres tem uma participação intensa nesta atividade; desde o momento de limpar o local de se plantar, de semear a semente, até no processo da colheita, a mulher está presente com sua força de trabalho. Já nas atividades domésticas, no interior das casas, não se nota a participação masculina. Em períodos fora das estações de preparo e plantio das roças os homens se dedicam a outras atividades, como a pescaria com mais frequência e os bate papos sob a sombra de alguma árvore ou recostado em um banco, fumando e proseando regados a goles de pinga ou cerveja.

Ao abrir as portas da casa, pela manhã, nota-se os primeiros movimentos de pessoas, indo pra roça, plantar ou consertar alguma cerca, ou visitando uma casa ou outra, tentando trocar ou vender<sup>5</sup> algum produto, como o peixe, carne de gado, abóbora, laranjas, melancias, massa do coco do buriti, fumo. Esse comércio, embora tímido no local, ocorre sempre entre moradores de comunidades vizinhas, como a do Tinguizal com os moradores do Riachão, ou entre grupos familiares da mesma comunidade e em ocasiões em que alguns possuem tais produtos e outros não, devido às diferenças de preferências no cultivo dos produtos e o tipo de solo nas proximidades de seu núcleo familiar, se apropriado ou não; como é o caso do fumo, da massa do buriti e das abóboras; estas brotam com fartura nos quintais das casas que estão mais próximas do rio ou dos riachos, apresentando baixa produtividade nos quintais das casas mais distantes das águas, como as que estão localizadas aos pés das serras.

Por curto período da manhã, o movimento torna-se intenso. As casas recebem visitas dos vizinhos e de amigos conhecidos de comunidades próximas como os que habitam o Sucurí, o Tinguizal, a Areia, a Barra, o Curral da Taboca e o Saco Grande, momentos em que circulam os fatos ocorridos no dia anterior, como brigas de casais, separações, adultério, brigas de homens por ciúmes ou disputa por mulher, negócios mal sucedidos, casos de feitiçaria, e acontecimentos extraordinários como a visita de pessoas de fora, ou algum acidente no rio ou pessoas que foram ofendidas por cobras; além dos casos de enfermidades e, ultimamente, acidentes com motos. Assim se realizam os sistemas de comunicação, por meio da difusão oral. Essas comunicações, normalmente, se dão na cozinha, tomando café e baforando a fumaça do cigarro de palha ou do cachimbo de barro<sup>6</sup>, confeccionado na própria comunidade.

A cozinha também representa um dos lugares onde se constrói um espaço importante de diálogo, de comunicação, de produção e de difusão cultural, pois é nela que se recebem a visita constante. Ali, o cigarro de palha e o café são bastante socializados. Enquanto se enrola o fumo na palha, contam-se e comentam os últimos acontecimentos e, sob a nuvem de fumaça, dos cigarros de palha ou dos cachimbos<sup>7</sup>, continuam a conversa com pequenas pausas para se cuspir no chão e passar o sapato por cima: hábito dos habitantes idosos, já que os

---

<sup>5</sup> Esse comércio de produtos locais, algumas vezes são realizadas com o intermédio do dinheiro.

<sup>6</sup> A confecção dos cachimbos de barro e sua representação simbólica estão descritos em (JESUS 2007, p. 95)

<sup>7</sup> Ao contrário do cigarro de palha, o cachimbo não é socializado e sim particular. Uma pessoa não pode usar o cachimbo do outro sob pena de adquirir muito azar para a vida, além de ser um objeto que contém a espiritualidade de seu dono e carregar/ adquirir certo poder sobre ele. Em mãos mal intencionadas pode trazer muitos infortúnios, pois, caso se deseje fazer algum mal ao seu dono, age-se sobre sua espiritualidade.

jovens, embora consumam muitos produtos industrializados, como salgadinhos e bolachas recheadas e comecem muito cedo<sup>8</sup> no consumo de bebidas alcoólicas, pude observar que, via de regra, eles não fumam.

Durante essas conversas dos adultos, as crianças e os jovens que estão por perto, brincando ou simplesmente observando os gestos, as falas, as aprovações ou reprovações de determinados comportamentos; os contos dos mitos e dos rituais de pureza e higiene do corpo, com relação ao consumo de alguns alimentos; ou das crenças e tabus, vão se construindo enquanto valores morais, culturais e étnicos, delineando o caráter e o *ser* da criança kalunga. São nesses momentos que sua educação vai se construindo, dia após dia, imprimindo-lhes os signos e os emblemas que regem sua cultura e determinam comportamentos futuros.

A maioria das atividades é realizada no período da manhã, quando o sol está ameno. Já o período da tarde é reservado ao cochilo, após o almoço, e as atividades facultativas, como pescar, o que pode ser feito em outro dia ou horário, dependendo da necessidade, e a caça, realizada como atividade de lazer e como busca de alimento, ao final da tarde ou à noite.

Num constante vai-e-vem, seus habitantes também se cruzam pelas picadas que



Fig.24: lenço e vestimentas, características kalunga

conduzem a uma casa ou outra, cortando a mata, ou nos pátios das casas visitadas e, nesses encontros, também a comunicação se realiza e a difusão dos acontecimentos continua seu processo de expansão, pelo método do boca-a-boca, rapidamente as notícias se espalham.

É no modo de sorrir, de se cumprimentar: com um toque na mão e o gesto de dobrar suavemente os joelhos e abaixar as vistas, no caso de um mais jovem cruzar com o mais idoso<sup>9</sup>; de

contar os casos, de vestir, de andar, de comer... enfim, de nascer, viver e até de morrer é que suas características vão sendo firmadas e sua identidade preservada. Tais características

<sup>8</sup> Muito cedo com relação à cultura ocidental, cuja fase de maturidade tem início aos 18 anos para os homens e 21 anos para as mulheres. Já na cultura mencionada, a fase adulta tem início ao raiar dos 12 ou 14 anos, já com plantio de roça e comportamentos assumidos de adultos como a bebida alcoólica e o namoro.

<sup>9</sup> Não importa a idade do mais jovem, ela pode ser bem avançada, mas se o mais idoso ainda assim tiver mais idade, ou ser mais respeitado pela comunidade, costuma-se fazer tal gesto de respeito e, na maioria das vezes pede-se a bênção.

também são percebidas nas vestes que pontilha o cotidiano, em cores quentes e alegres: vestidos ou saias floridas e rodadas, usadas pelas senhoras de mais idade, com blusas de botões, também floridas, ou quando não floridas, de cores vibrantes que se destacam à luz do sol. Também as camisetas de malha, principalmente as de propaganda político partidária, ou de empresas privadas já fazem presença no vestuário e, na maioria das vezes estão combinadas com saias e shorts de tecidos muito coloridos. Em uma das minhas visitas a campo, foi registrada a seguinte descrição do vestuário de duas pessoas:

...ela estava sentada em um banco da cozinha olhando para fora. Seus cabelos, já grisalhos, apareciam sob o lenço muito colorido de flores amarelas num fundo vermelho. A pele, escura, mais não de um escuro carvão, era um escuro tipo café ou chocolate e estava lustrosa por causa da gordura do suor depositado devido ao não uso do sabão durante os banhos. As roupas, camiseta com propaganda política e uma saia, vermelha que ia até o tornozelo. Quando sentava, juntava-a entre as pernas e deixava aparecê-las. Ao seu lado estava o seu marido, trajando camisa branca de mangas compridas, mas já muito amarelada pela poeira e também manchada de preto pela fuligem do fogão à lenha. Os botões da camisa todos abertos e as mangas arregaçadas até o cotovelo com a calça arregaçada até a altura dos joelhos e de pés no chão. (caderno de campo, abril, 2009).

Em outra ocasião foi feita a seguinte descrição dos homens e de seus trajes:

[...] são, geralmente, fortes fisicamente, estatura média, trajam calças jeans, às vezes usam botina, para visitar a cidade, outras vezes estão de sandálias e, no cotidiano da comunidade é comum ficarem descalços. A camisa floral, ou em cores vibrantes, quase sempre de mangas arregaçadas até a altura do cotovelo. A barba feita, cabelos bem cortados, sorriso largo, traços que se repetem na expressão do povo local,... (Caderno de campo, agosto, 2010)

Muitas vezes são vestidos florais, com ramalhetes que sobem do joelho até a altura dos ombros, de cores em forte contraste com a cor do fundo do tecido. Esses vestidos são muito usados também pelas jovens mulheres casadas. No entanto, as mulheres jovens e solteiras, normalmente ainda na fase da puberdade, já que raramente elas passam para a fase da adolescência sem terem se casado, costumam usar o tão conhecido jeans: saias, shorts e calças; mas não menos enfeitados, optando sempre por modelos com muito brilho, bordados e muitos recortes, combinados com blusas também coloridas, muitas vezes coladas ao corpo e/ou com decotes sensuais. Os lenços, também muito coloridos, são bastante utilizados, tanto

pelas mulheres casadas como pelas solteiras que, além de proteger a cabeça do sol, sua utilidade se amplia para o campo da estética e da afirmação étnica.

A instituição do casamento entra num jogo de relações elaboradas em parâmetros de fidelidade de ambos e de submissão da mulher. Esta, para ir a uma festa ou passear deve pedir o consentimento do marido. Elas cuidam da casa, dos filhos, da roça, dos animais e ainda, de modo velado, consente e/ou perdoa a infidelidade do marido, além de estarem sempre envolta com áurea de impureza, repetida e reafirmada pelo grupo masculino, e serem vigilantes por meio do cumprimento de rituais de higiene e pureza, como não consumir determinados alimentos nas ocasiões da menstruação, da gravidez e do parto. Além disso, são consideradas culpadas, por alguns homens, em caso de perdas de roças depois de viçosas e mortes de animais. Há a crença de que quando a mulher está menstruada ela não deve passar dentro das roças, caso contrário, corre-se o risco da roça murchar e morrer, ocorrendo à perda de toda a lavoura. Também não poderá liderar as rezas e nem organizar o lugar reservado aos rituais sagrados. Talvez por sua capacidade de gerar a vida ela esteja associada ao segredo, ao temor do desconhecido à natureza selvagem, à terra, ventre fecundo onde tudo nasce e para onde tudo retorna, e à sensualidade que conduz ao encontro.

Os homens só desempenham trabalho fora de casa, na roça, no plantio, na caça e na pesca e nunca poderão conhecer os segredos das funções femininas; seus imaginários revestem a mulher de mistérios. Emerge daí o conflito assumido entre os sexos, mas um não é subjugado em favor do predomínio do outro; no entanto, existe a disputa pelo poder.

Elaboram uma política de gênero que não almeja a dominação da alteridade, mas pelo controle místico social dos elementos diacríticos de cada sexo. Assim, na comunidade Kalunga os trabalhos são divididos sexualmente obedecendo a fundamentos místico-sagrados assentados em tradições. Mais de um exemplo nós descrevemos em trabalho anterior, como a atividade de manipulação da argila para esculpir objetos ornamentais, que é uma atividade estritamente feminina, e a atividade dos trançados de palha na fabricação de instrumentos de trabalho como tapitis (de herança indígena, originalmente chama-se *tipiti*), peneiras, quibanos e chapéis. Na ocasião registramos o seguinte:

Maria, caprichosamente, toma um pedaço de argila e, com movimentos rápidos, o transforma em uma esfera que será a base a partir da qual moldará sua peça. Pela experiência, acerta a quantidade de argila de modo que os cachimbos tenham o mesmo tamanho e capacidade de armazenamento de fumo. Com uma pequena faca e muita precisão, vai talhando a esfera, dando-

lhe a forma desejada. Quando lhe pergunto como foi que ela aprendeu a fazê-los, ela responde: *Aprendi a fazê cachimbo oiano mainha fazê e ela aprendeu com iaiá.* E quando perguntada se está ensinando aos filhos, ela diz espantada:

*A gente num insina não. Ese oia a gente fazê aí dipois se quisé pega o barro e fais. Ese sempre oia quando eu faço, vamo vê a hora que eu Morrê se algum dese vai fazê. Eu num tive fia muié, só tive fios home, aí fica difícil* (fevereiro, 2005).

Essa fala de Maria deixa claro que quem detém a técnica do artesanato de argila são as mulheres, embora tenha ficado explícito que pode acontecer de algum dos homens desenvolver a atividade. Curioso também é o fato de isso só acontecer depois de sua morte, o que pode estar indicando que ela é a especialista no artesanato de argila. Ela continua:



Fig. 25: Esfera de argila se transforma em artesanatos

*Sei fazê bicho, que aprindi suzinha, mainha nunca feis. Tamém faço pote, panela, pilão de socá, prato, bule, tudo piqueno, porque pra fazê grande precisa de muito barro e o lugar onde busca é muito longe prá eu ir busca. .Despois tamém, eu só tenho vontade de fazê cachimbos que aprendi oiano mainha fazê* (fevereiro, 2005).

Em relação às miniaturas de animais, Maria nunca sabe de que animal se trata, mas, pelo que eu pude notar, são representações da fauna local e de elementos genéricos simbólicos. Como ela explica: *Num sei o que é isso não. Era prá sê um cavalo, mais minhas mão me guia e sai qualquer coisa.* Nesta fala, Maria se diz guiada, isto é, existem forças exteriores à própria vontade das pessoas na comunidade. Sua atividade de confeccionar o artesanato está vinculada a uma vontade maior que encontra eco nos mitos e na religiosidade. O artesanato é, então, uma manifestação do divino ou do sagrado, algo sobrenatural que está impregnado, e que fortalece a áurea de mistério que envolve a mulher, comandando o modo de ser e de construir as representações daquilo que foge ao campo físico e se estende ao comandar todo o universo social, político, e religioso (JESUS, 2007, p.163)

Há também a predominância da mulher durante os rituais míticos sagrados kalunga. Ela é responsável pela administração da casa, da roça e da família. Aprendendo e educando os filhos da comunidade ela desenvolve sua própria capacidade administrativa, político-social, humana e religiosa, isso porque na cosmovisão kalunga, as atividades essencialmente femininas, as essencialmente masculinas e as atividades comuns expressam uma compreensão profunda da própria sexualidade humana e considera/reconhece o terceiro elemento deste tripé que não é nem homem nem mulher.

Por outro lado, há casos em que a mulher tem relacionamentos fora do casamento, em alguns deles ela chega a ter filhos, resultado desses relacionamentos, e continuam casadas, criando os filhos como se fossem do marido, que sabe do ocorrido, mas muitas vezes se comporta como se não soubesse. Esses fatos são censurados/condenados nas rodas de conversas, embora ocorram com frequência.

É com frequência também que a grande maioria dos maridos mantém relacionamentos fora do casamento. Aí se percebe um consentimento silencioso, cultural, por parte das mulheres e da composição social interna. As mulheres continuam como sustentáculo da família. Embora haja tal consentimento social, não são raras as vezes que ocorrem brigas entre essas mulheres, a esposa e a amante, que consistem em bofetadas e puxões de cabelo. Também nesse caso nunca ocorre a separação do casal, mesmo quando o marido adquire filhos fora do casamento, o que é bastante comum.

O adultério por parte do homem, embora condenado abertamente, é silenciosamente consentido; a não ser que ele abandone a família por causa de outra mulher, fato socialmente inaceitável, uma vez que a mulher só, com filhos pra criar e em fase reprodutiva<sup>10</sup>, pode se envolver com outros homens casados e arrumar mais filhos dificultando o sustento dos rebentos; o que pode representar um desequilíbrio social e da instituição familiar.

Mas o que é importante destacar é que as funções femininas e as funções masculinas se complementam, isto é, uma não existe sem a outra. É também essa reciprocidade que é fundamental para a construção do sistema mítico e social kalunga.

Pude observar que a unidade do grupo político que tem consciência de si, só se coloca a propósito de parcelas da população Kalunga. Posicionando-se contrariamente a alguns aspectos da cultura da sociedade nacional, é um modo do grupo firmar sua existência e o sentimento que tem de si mesma. Ainda assim, não há uma base segura para concluirmos que a organização social/cultural Kalunga seja completamente diferente da organização ocidental, uma vez que apresenta nuances desse contexto, tais como nas vestimentas, nos hábitos alimentares e na crença no estudo para uma fictícia melhora de vida que intrinsecamente, vem significando mudanças de hábitos e costumes com visível influência do Ocidente.

---

<sup>10</sup> A fase reprodutiva da mulher kalunga é bem longa. Muitas vezes, ela continua se reproduzindo juntamente com os filhos e acaba por criar juntos filhos e netos.



**Fig.26: vestimenta típica Kalunga**

Em grau relativamente significativo, o uso da moeda vem, cada vez mais, substituindo o escambo e, o que antes era re-significado para mais um objeto de troca, ultimamente vem ocupando o lugar soberano do poder e do valor signatário do ocidente.

Outro aspecto que torna suas fronteiras rarefeitas, ou dinâmicas, é o fato de encontrar certo número de agregados sociais que apresentam determinados traços comumente considerados Kalunga. Porém, percebemos que na maior parte do tempo, tais agregados apresentam formas muito incertas, muito inconsistentes; mal se sabe onde começam e onde terminam; parecem misturar-se uns com os outros, raramente são usados para ações comuns. Se ainda assim, a etnia Kalunga ainda existe, certamente é porque constitui uma unidade social sólida e estável.

A comunidade Kalunga não constitui uma unidade territorial. O que mais a caracteriza é a constância de certas relações entre grupos que se aglomeram e entre os quais as comunicações são fáceis, muito mais do que a adesão de um grupo único a um território, com o qual se identificam e que fronteiras definidas os distinguem nitidamente dos habitantes das cidades vizinhas, e da cultura homogeneizada e ocidental.

Sua verdadeira unidade territorial é, antes, chamada de fazenda, nome pelo qual os próprios Kalunga as designam (Fazenda Riachão, Fazenda Tinguizal, Fazenda Saco Grande, Fazenda da Barra, etc.), que compreende núcleos de famílias aglomeradas e unidas por laços especiais, e ocupam o habitat se distribuindo desigualmente: alguns mais próximos do rio e às margens de seus afluentes e outros mais distantes, localizados aos pés de serras. Alguns núcleos mais próximos entre si e outros mais distantes desfrutando de uma maior extensão de terra.

O município compreende uma extensão de terra com quantidades de casas rarefeitas, composto pela sobreposição dos *espaços* construídos em vários *lugares*, quais sejam: 1) o da *casa*, onde é construída e mantida a unidade familiar que prepara seus membros para o convívio social, portanto onde se dá a aplicação dos principais códigos morais e éticos. Onde se adverte e educa a criança e se aconselha os passantes em bate papos acalorados, fortalecendo os laços sociais; 2) o da *caça*, que deixa latente a necessidade de preservação do meio ambiente, o domínio desse meio ambiente em benefício próprio e fortalece os laços dos caçadores entre si, desses com os membros da família<sup>11</sup>, e deles com a natureza e todas as entidades totêmicas que ela representa, reelaborando mitos que atestam a origem das coisas e reafirmam o respeito e a submissão aos fenômenos naturais; 3) o da *pescaria*, de onde se obtém importante alimento para a comunidade e é também momento de cultivo de crenças, elaboração e (re)elaboração de mitos entre os contos e causos que ocorre nos intervalos da pesca, durante o xixi ou na busca das iscas já que durante a pescaria, com anzóis, não é costume ficar conversando para não espantar os peixes. Tal silêncio se mostra também como respeito à natureza, e são diálogos que se travam com o companheiro de pescaria, muitas vezes tentando não desafiar as forças das divindades da natureza que pode até castigá-lo caso fogue um peixe e demonstre euforia com tal captura, o que pode ser punido com a fuga do mesmo; 4) o das *festas sagradas* onde a busca pelo mistério, pelo que é divino e o transcendente se entrelaçam com os códigos e os comportamentos; 5) o da *roça*, de onde a terra fertilizada com adubos naturais, oferece o sustento, atesta e fortalece a ligação entre ela e o homem; 6) o da *visita*, que se trata da busca de uma unidade grupal e da criação de vínculos de vida comum; 6) o do *trabalho doméstico*, que educa, cria seres sociáveis àquela realidade e fortalece laços afetivos dentro da instituição familiar; 7) o da *fabricação da farinha* de

---

<sup>11</sup> Ao retornar com a caça é recebido com festa e respeito e passa a representar um elemento útil à comunidade, pois se mostra com habilidades para saber escolher e dominar suas presas.

mandioca, onde fica evidente a divisão social do trabalho e a presença indispensável de seus membros em tal atividade, participando do processo de produção de novos conhecimentos e valores; 8) e o lugar onde se enterram seus mortos: *o cemitério*, onde repousam os corpos de ancestrais que, mais cedo ou mais tarde, se mostrarão como elementos de proteção ou de discórdia, que logo serão lembrados durante todos os rituais religiosos desenvolvidos com o intuito de homenagear um membro que habita o lado dos mortos, e que fortalece o elo da continuidade no círculo da vida; 9) ao mesmo tempo em que o *sistema de caminhos, picadas, trilheiros e portos* praticados por eles, e por onde constantemente se encontram, tornam-se espaços onde diferentes opiniões se cruzam por meio das notícias que são divulgadas rapidamente, pois ao comunicar fatos, as posturas diante deles vão ficando evidentes.

A composição desses lugares forma um todo que tem a sua unidade e todas as características distintivas pelas quais se reconhece um grupo sócio/cultural diferenciado.

Os nomes de seus municípios, comumente são nomes relacionados com a natureza e com as características do lugar, ou seja, são nomes descritivos como: curral da taboca, saco grande, Sucuri, Areia, Riachão, Barra, Tinguizal, entre muitos outros.

Esses municípios têm fronteiras fixadas. Cada um conta com a sua extensão de terra, de mata e de água, possuindo os seus espaços de caça, de pesca e de cultivo. Por toda parte desses municípios, encontram-se nos mesmos lugares as mesmas pessoas ou seus descendentes. Eles possuem um nome e um solo, como também uma unidade lingüística construída por meio da composição de troncos lingüísticos africanos, preponderantemente banto<sup>12</sup>, com as línguas que entraram em contato em solo brasileiro, línguas de origem européias, principalmente o português de Portugal, e que passaram por modificações e adaptações para atender as circunstâncias do novo contexto; assim como apresenta uma unidade moral e religiosa.

---

<sup>12</sup> O nome genérico *banto* foi dado por W. H. Bleck, em 1860, a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas estudadas por ele. Analisando essas línguas, Bleck chegou a conclusão de que a palavra *muNTU* existia em todas elas, significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, *baNTU* é o plural de *muNTU*, porque nas línguas bantas os nomes que designam tribos, línguas e regiões são sempre antecedidos de prefixos que distinguem o indivíduo (Um, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, Ka, Muxi, Mukua, etc.), o grupo étnico a que ele pertence (Ba Wa, Ua, Ova, A, Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Akua, etc.), a terra que ele ocupa ou de onde é originário (Bu, U, Le, etc) e a língua que ele fala (Ki, Tchi, Chi, Shi, Si, Se, U, A, Li, Di, Lu, etc.). Dessa forma, um indivíduo Nkongo(congo), por exemplo, pertence ao povo Bakongo (bacongo) e fala o idioma Kikongo(quicongo) (LOPES, 1994, p. 116). Ou como se encontra em Castro (2005, p.169): Banto é a denominação de uma grande família lingüística africana e, por extensão, dos seus falantes, que compreende mais de cem milhões de indivíduos concentrados em territórios ao longo de toda a extensão ao sul da linha do equador, entre eles, Congo, Angola, Moçambique, Quênia, Zimbáue, Zâmbia e África do Sul. O dialeto local da comunidade é bastante característico de comunidades remanescentes de quilombo com origem étnica no povo banto.

Embora apresentem essas unidades, a comunidade Kalunga é permeável, pois sua unidade social, definida e constante, apresenta um movimento com relação às unidades socioculturais da sociedade nacional, cuja permeabilidade e mobilidade relativas são impulsionadas por necessidades de inserção ao mundo propagado pelos veículos de comunicações de massa, e ainda assim, seus valores morais e culturais parecem não serem violados.

Logo, se quisermos ter deles uma representação mais ou menos precisa, é necessário procurar ver qual é a sua dimensão, qual é a proporção respectiva dos diversos elementos que os compõem sob o aspecto das relações entre os sexos, das relações de idade e de estado civil.

De acordo com dados levantados por pesquisadores que passaram por lá nas últimas três décadas e pela Fundação Cultural Palmares (FCP), sua população vem aumentando vertiginosamente, de 4000 habitantes em 2004, 5000 em 2005, e 6913 em 2008. Esse aumento progressivo é produto de duas causas: em primeiro lugar, as vacinas que as crianças têm acesso hoje possibilitaram a erradicação de doenças que matava grande número de crianças por ano; tais como: sarampo, caxumba, rubéola, tétano, catapora. Em segundo, o acesso aos medicamentos e atendimento médico que possibilita a identificação e tratamento de infecções como pneumonia, otites, diarreia e até mordidas de cobras e intoxicação alimentar, doenças que antes eram responsáveis pelo grande número de óbitos na comunidade. Em sua população predomina, ainda, o número de crianças e jovens, pois a taxa de natalidade ainda é muito alta, embora as mulheres hoje façam uso de métodos contraceptivos, e alguns casais possuam dois ou três filhos, ainda é um fator cultural que a mulher reproduza até o fim da sua fase de reprodução, como reconhece Lépne (2003):

Os principais valores dessas culturas são, pois, a fecundidade e a fertilidade, e as instituições religiosas de maior importância são o culto da Terra e o culto aos antepassados, já que os antepassados são tidos como responsáveis pelas boas colheitas e se tornam mediadores entre a comunidade e a natureza. (p. 84-85).

Assim, o uso dos métodos contraceptivos é fortemente censurado e tal censura está associada à religião, às crenças, aos mitos e aos tabus de higiene e pureza do corpo. Chegam a associar o fato do uso de pílulas ao surgimento de doenças mentais e a frigidez, em algumas mulheres e dizendo que seria castigo por não querer os filhos que esperavam por nascer.

Constatamos isso, em 2005, e está presente na fala de Dona Procópio dos Santos, 76 anos, ao relatar os motivos dos problemas que levaram uma senhora da comunidade à loucura. Falava:

A muié dele sofreu de asma. Sofreu de asma. De primeiro ela usô pílula de invitá, usô pílula de invitá, dipois ela sentiu ruim, parô. Aí teve esse fio que tá aí. E aí ela cansada, cansada, cansada, cansada, depois foi pra... foi no dotô. E o dotô falô que ela sofria de coração. E ela usô remédio do coração, uma sacola assim... cheínha só de pílula po coração. Direto direto direto direto. Aí parô o cansado, parô de cansá. Engordou, virou mundo, foi o mundo que ela virou. Se você oiá aqui, vai vê que a cara dela tá que tá inxada. Não, sô, só cê vê ela tem um quadro dela gorda. Pode pedi a Lúcio lá que ele mostra procê. Ela gorda, no tempo que ela era moça mais moça quando ela volto vai no dotô falô ah num tem nada di coração. Provocô outras coisa.... Pra vê a vó dela ela num ligava, ficava briganu cum a vó, e a vó jogava muita praga. Jogô praga nela de mais. E quandu ela morreu falô tudinho, tudo, tudo, tudo. Ela era cabeça fraca até querendo zumbesta, e num dá lugar não. Mais deu o menino pra batizá, batizô. Depois deixô o menino andar com o povo do mato. Aqui é um mucadu de muié que ela levantô farso pro mode o marido dela. É conversa mais... aí dançava, cantava, era de pegar no mato, prantava mio, num cumia nem bebia era desse jeito. Num cumia, nem tomava café nem bebia água e nem cumia. Uma pessoa dessa num presta. Guentô foi de mais, essa doença dela num foi pra matar ela não, foi pra judiá dela. Se tivé sol quenti de mais pra muié, ela e as fia dela andano no sol quentio, dintirim. Ela tem outra fia e a fia dela tem marido. Era direto passava aí e ficava semana mais ela. Vivia pra lá pra cá. E o outro fio tá em Brasía, veio aí um dia e já levô ela lá em Brasía três veis. Aí a uma vez eli manda a muié dele oiá ela pegô o pescoço da muié dele e quais matô. Ele num quis que levasse mais a mãe na casa dele. Quando ela sigurava num largava não. Largava não, se ocê num tomava, num largava não. Era assim desse jeitu. E era num pescoçu que ela agarrava. Até afogá (Cândida. Gravação de campo, 04/2006).

Também ali, ter grandes extensões de terra está na natureza do ser kalungueiro. Podemos dizer que a dimensão irrestrita da unidade morfológica é tão característica do Kalunga quanto os seus traços fisionômicos ou os traços comuns aos dialetos ali falados, o que nos possibilita reconhecer em alguns grupos, ou municípios mais próximos das cidades circunvizinhas, como os Kalunga de Terezina de Goiás e de Cavalcante, a influência da sociedade circundante e que, ultimamente vem se tornando observável nos núcleos familiares que estão estabelecidos no Riachão.

Podemos perceber a questão da autonomia<sup>13</sup>, do significado da posse da terra para aquela comunidade e, ainda, o processo de ocupação extensiva de território nos moldes coloniais. A ocupação Kalunga por meio da moradia e da roça é distinta da praticada pelos índios que certamente tinham a caça como delimitadora de território, dos bandeirantes com a mineração e os núcleos urbanos e da empresa agro-pecuária com o gado e as pastagens.

Esse espaço instituído conta com um sistema jurídico cuja finalidade é a regulamentação das relações pessoais e materiais entre seus membros. Trata-se de exprimir os direitos e os deveres respectivos das pessoas com relação uma com as outras ou em relação com as coisas de que o grupo ou os indivíduos se apropriam; as diversas instituições jurídicas e morais só exprimem à consciência coletiva as condições necessárias da vida comum. **Aí** percebemos a interferência profunda do sistema religioso de crenças e mitos que estabelecem e fortalecem tal sistema jurídico ao ponto de imprimir no indivíduo e no grupo a necessidade de se respeitar um ao outro, seu trabalho, seus bens materiais e morais dos quais a família é uma forte representante. Os roubos, ou a apropriação do que é do outro, as brigas, os xingamentos são punidos com ventanias, tempestades e tragédias contra o seu autor.

Esses sistemas, *jurídico e religioso*, aos quais o sistema familiar se insere, estão interligados e, muitas vezes, se confundem no cotidiano da comunidade, desencadeando críticas e censuras para com aqueles que não os respeitam e, muitas vezes, provocando a exclusão de indivíduos e até de famílias inteiras, do convívio social. Na cosmovisão kalunga está excluído aquele que não aceita e não vive a regra comunitária que se exclui aquele que quer excluir outrem.

Nota-se que os principais traços das famílias Kalunga e da sua organização doméstica e social, estão em função destas duas instituições. Ali as casas quase nunca são trancadas, não há na sua história casos de invasões e roubos de pertences. Ninguém se apropria dos pertences do outro, mesmo quando estes são deixados do lado de fora da casa ou esquecidos em algum lugar. Há um tipo de acordo entre eles que, os pertences que não se reconhece como seu não deve ser apanhado para si. É comum encontrarmos redes, tarrafas e anzóis na beira do rio. Ao avistá-las, alguns moradores conseguem até reconhecer quem as deixou ali e ainda sabem que vão voltar para buscar. O mesmo ocorre com lanternas e outros objetos que, ao reconhecer o dono e uma vez indo na direção de sua moradia, leva-se o objeto para ser devolvido ou,

---

<sup>13</sup> Autonomia nesse contexto significa a criação pela comunidade de suas próprias leis (para os gregos significa *nomos*), nesse sentido o Kalunga não se organiza por representação.

quando não, deixa-se no mesmo lugar, pois se sabe que o dono voltará para apanhar. O mesmo ocorre com os pertences de estranhos.

As relações entre indivíduos se pautam no respeito. Há uma cordialidade no tratamento uns com os outros, mesmo que entre eles haja alguma rixa por negociações mal resolvidas ou por mal entendidos com relação aos casos de brigas conjugais. Raramente acontecem brigas corpo-a-corpo. Embora elas existam, são em raras ocasiões e principalmente por causa de mulher ou por algo que se falou e mexeu com a honra do outro. Muitas vezes esses mal entendidos acontecem sob o efeito da pinga e, na maioria delas, é definitivamente resolvido quando passa o efeito entorpecente da bebida.

As famílias se unem a seus membros por meio de apelidos que, carinhosamente são atribuídos às crianças, em fase de lactação. Elas vão carregá-los por toda a vida e serão reconhecidas pela sociedade e pelo grupo até atingir a fase adulta, momento em que, lentamente, seu nome volta a ser pronunciado pela família e depois pelos outros membros da sociedade. Esses apelidos, geralmente, apresenta forte identificação cultural e, em alguns casos, com termos genuinamente africanos, como é o caso de *Caetê*, que faz referência as matas e à terra firme, relacionada às divindades da natureza e *Fanona*, que, nas crenças afro-brasileiras significa pequeno templo sagrado. Tais apelidos identificam a criança com a característica que se mostra mais forte de seu comportamento dentro de seu caráter, hábito e costume; por exemplo, a menina com apelido de *goela* é assim chamada por ter o hábito de chorar muito alto; *Pichichica* é pelo fato de ter nascido muito pequena, abaixo da média de peso, e manter-se muito miúda durante a infância. E assim seguem os apelidos como, *Caetê*, *Totó*, *pão*, *Tucha*, *Pichucha*, *Bolacha*, *Fanona*, *Xuta*, *Pinguno*, *Pombo*, *Pelicato*, *Badú*. Esses apelidos unem os diversos membros de um mesmo grupo doméstico e fortalecem as suas relações afetivas internamente.

Logo, as famílias apresentam dois grupos de características: As características coletivas, que são ligadas pelo vínculo de parentesco entre dois grupos domésticos distintos; e outra com as características de parentesco no interior da vida doméstica do grupo.

No primeiro grupo de características temos os descendentes que são os netos, que tem um parentesco mais distante com os filhos dos sobrinhos e dos primos da geração dos filhos. Na segunda característica estão o avô e a avó, como ainda seus irmãos e suas irmãs e todos os parentes de sua geração. Em linha geral, os primos e primas são como irmãos, mas não se distinguem de outros grupos de parentes, e levam apelidos que os confundem com os

moradores da casa. Qualquer grau de parentesco, seja ele uterino, seja masculino, é igual, exceto no caso dos parentes seguintes: pai, mãe, filho ou filha, irmãos e irmãs da mãe, irmãos e irmãs do pai, filhos dos primeiros e filhos dos segundos. Assim, no interior de uma família Kalunga muito grande, mas cuja relação de parentesco é indiferenciada, surge outra muito restrita e que o parentesco é individual.

Tais características também podem ser observadas no modo como os indivíduos da cidade vêem esse povo, como *feiticeiros*, *preguiçosos*, *miseráveis* ou *pobres coitados*, o que o impulsiona a se comportar diferentemente, exacerbando seus costumes, rejeitando valores alheios e por meio de táticas, impondo sua cosmovisão. As crenças em punições e castigos emanados das forças espirituais que se manifestam por meio dos fenômenos naturais como a chuva em demasia, que apodrece as roças, o sol escaldante em alguns anos, queima a plantação e os ventos fortes que derrubam casas, na força de ação dos espíritos na vida das pessoas, e no poder que pessoas carregadas com energias negativas, advindas do lado misterioso da vida, possuem de trazer transtornos para a vida de outra e até provocar-lhe doenças por meio de feitiços e simpatias, e, em alguns casos, levando-o a morte; o olhar de inveja pode fazer uma lavoura murchar, e o ato de abrir os braços na porta de entrada da casa que se visita pode tirar a sorte dos seus habitantes, causando-lhes infortúnios e trazendo necessidades para a casa; e os tabus ajudam a manter a saúde. Os rituais de pureza, provocados por esses tabus, freqüentemente estão mais relacionados à mulher: à menstruação, à gravidez e ao parto.

*Aqui, muié parida num comi surubim, nem castanha de nenhum coco por um ano. Melancia tamém num pode, humhum. Tamém num pode cumê caça, nem barbado, só depois de um ano. (Caderno de Campo, julho, 2009)*

O patrimônio simbólico herdado desses costumes vai, então, delineando novas relações entre si e com o meio, o que é anunciado nas suas múltiplas formas de *estar* no mundo e organizar-se nele. São exemplos os gestos de arrumar o lenço na cabeça, enrolar o cigarro de palha ou encher de fumo o cachimbo, cuspir no chão enquanto conversam o medo de alma penada e o respeito aos fenômenos naturais como entidades simbólico-religiosas, que estão à espreita vigiando as ações cotidianas nas relações intrapessoais e intergrupais, regulando a convivência que deve ser respeitosa.

Dessa forma, o vento, a chuva, o relâmpago e a lua são elementos místicos com forte poder regulador sobre a comunidade. Por meio das crenças e do animismo, pois também os

animais servem como representações simbólicas da religiosidade kalunga, uma vez que gozam de poderes de informar ou tornar uma viagem satisfatória ou não, permitir que tenhamos sorte na vida, ou não, dependendo de qual animal se vê e em quais circunstâncias. Por exemplo, se no dia que for fazer algum passeio avistar algum animal, cavalo ou égua, é melhor desistir, pois não vai dar certo. Se avistar gado, é satisfação na certa. O sapo é visto como maligno e trás má sorte para casa; normalmente é mensageiro de má notícia e bom condutor de feitiço. Gato preto traz azar. O canto da coruja dentro de casa, ou na porta, é aviso de morte na família ou de algum amigo querido; o peixe chamado pela comunidade de *mandi armado*<sup>14</sup>, ou *butuado*<sup>15</sup>, trás as energias negativas das águas dos rios e córregos, é azarento. Acredita-se que ele tem o poder de atrair para si as energias negativas das almas que habitam as águas ou que transitam, por meio dela, entre o mundo dos vivos e dos mortos.



Fig.27: O peixe mandim armado

Suas crenças são muito fortes, os fazem conversar com os ventos e a considerá-los entidades vivas. Tivemos a oportunidade de presenciar situações assim antes. Na ocasião em que lutava para exterminar as baratas de uma das casas, tive que cozinhar em um fogão colocado embaixo de um cajueiro e o vento apagava constantemente o fogo, tão logo eu o acendia. Uma senhora idosa ria, ao observar o ocorrido, e dizia que “ELE” (o vento) estava

<sup>14</sup> Esse peixe tem esse apelido por apresentar o corpo com duas fileiras de pintas brancas que se parecem com botões. Sua aparência é de um mandi (*Pimelodus, spp*) só que bem maior que os demais. Em algumas regiões, ao norte do Brasil, é conhecido como Cumbaca (*Genidens barbatus*, Família Ariidae). Quando é capturado pelo anzol, costuma sair da água com todas as barbatanas abertas, como se estivesse arrepiado. Mesmo depois de ter todas as vísceras retiradas e sua carne picotada, continua se mexendo, a carne vibra, inclusive no momento em que é colocado na panela quente. É considerado um peixe azarento.

<sup>15</sup> Essa é a pronúncia da comunidade, o que quer dizer *abotoado*, como se estivesse usando um paletó.

brincando comigo, pois, bastou colocar uma lona, na direção em que ele se deslocava, para proteger as chamas e sua direção mudou, continuando a apagar o fogo.

As pessoas conferem a esses elementos vida e inteligência para agir com o poder de mudar o curso normal da atividade cotidiana. Isso é perceptível em vários relatos e acontecimentos. Certa tarde, por exemplo, todos estavam sentados no terreiro da cozinha quando dona Procópio e dona Lina ficaram de pé e disseram:

—*Oia lá, a lua nova tá saino.*

Nesse momento todos se levantaram, até as crianças, perguntei então: —  
Tem que ficar de pé?

Dona Procópio respondeu como se fosse muito natural, que todos soubessem daquilo:

—*Se a gente vê a lua nova saí sentado, aí coisa nenhuma dá certo prá gente. A colheita num dá nada. As criação morre.*

Lina completou:

—*Se minino vê isso, fica fuxiquero. Quem tá duente se tivé que morrê, morre na passage da lua. Ela passa é cum força mesmo e leva a vida de quem ta duente. [...]*

—*Hí minina, quando a gente tem dor na junta ou nas perna, do jeito que eu tenho, dói é mais; a gente fica sem durmí até a lua cabá de passá* (Caderno de campo, setembro, 2005)

Em outra ocasião, Santa expõe seus medos e crenças:

Quando tá chaveno que vem os truvão dá muito medo. Parece que é castigo uma coisa dessa. Tamém se num chuvê a gente num ranja nada de comer. Mais quando num chove tamém é castigo, nois perde tudo que prantô. Quando vem aquela ventena assim ó e fica apagano o fogo, se xingá o nome do diabo, o vento vem cum tudo e derruba tudo. Tamém tem as ocasião certa pra se prantá. Na quinta fera num planta mandioca. Se prantá qualquer coisa no dia de sábado o vento derruba tudo porquê ele não gosta que pranta e nem colhe nesse dia. (Caderno de campo, agosto, 2010)

Outra vez, durante a pescaria, em que Fernanda grita com Patrícia:

— Patrícia, ruma a faca ai, num dexa, num dexa!

Fiquei curiosa. Olhei para a faca não tinha nada errado com ela; pelo menos não para mim. Perguntei:

— Não deixa o que, Fernanda?

— Num dexa a faca com a ponta pra riba se não num pega peixe.

— Há, sim. Eu não sabia disso.

— Tamém num pode falá tchau pra ninguém, quando tá indo pescá, se não o peixe vai imhora.

— Se quando gente vai pescá num pode sarvá ninguém que vê no camin se não num pega nada.

Na ocasião da minha visita no mês de dezembro de 2010, encontrei a comunidade em luto pela morte de uma kalunga, que tinha o hábito de beber demais e de não se alimentar. Muitos a haviam aconselhado a parar de beber e tinham como resposta que se ela parasse de beber, aí que morria mesmo. Segundo ela, muitos que haviam deixado a bebida ou morreram ou ficaram surdos. Alguns da comunidade atribuíam isso ao fato de ela estar tomada por uma força maligna, que a fez se afastar da família, abandonar os filhos e levar uma vida de andariça pelas ruas da cidade de Monte alegre.

Numa manhã, quando a cozinha da casa de Dona Procópio estava tomada de netos e visitas, como era de costume, eles comentavam sobre a morte dela. Ocorreu o seguinte diálogo:

- \_ Dizem que germano tá veno a Duminga do lado dele toda hora.
- \_ Claro, ele tamém num qué pará de bebê. Desse jeitio ela vai cabá levano ele tamém. Ela ta é bebeno junto cum ele.
- \_ Yáiiá, essa noite lembrei da duminga e fiquei rípiada. Sinti ela perto de mim.
- \_ Duminga ta é bestano, pertubano os oto. Ninguém aqui nunca quis mal dela. Todo mundo piriquitou pra mode ela pará de bebê. Agora vem cum bestage e num çaça o rumo dela não. Humhum. (Caderno de campo, dezembro de 2010)

Em um dia dessas visitas que fiz à comunidade, presenciei o seguinte diálogo entre duas pessoas e Domingas:

- Oia Duminga, cê tem que pará cum essa pinga, isso num presta não. A genta fica pertubada, e pinga mata. — Que nada. Oia, eu cunheço gente que parô de bebê e morreu assim mermo.— Nois vai morrê de quarquê jeitio mais temo que vivê cum saúde, cuidá dos fio. Oia, quando eu parei de bebê eu sinti bão. Parei cum aquelas ruindade tudo. Se eu bebê ruína de novo. Eu num tenho nem vontade de vortá. Depois que eu fui na Bahia e a muié lá me feiz um passe e passô o remédio nunca bebi nem vontade eu tenho.— Eu fui à Bahia, gastei dinheiro à toa porque lá que muié me disse que pra eu para de bebê eu só preciso ter opinião. Num passô nem remédio. Num feiz nada. Num vorto la nunca mais.— A sinhora num acha que a muié entuada, cuida da casa dos fio e do marido? Num to certa?— Duminga fica muito disintuada quando bebe. Num presta não, hum hum. — Dominga você não tá esperando filho? Se beber não vai fazer mal pra ele? — Hi, minha dona, as muié pro aqui que ta esperano e bebi e os minino nasce morto, e bem piquenim. Outos que não morre nasce miúdo e duente. Num presta não. Humhum. — Eu sei, eu num do é conta de pará, isso manda na gente. Aí num dô conta de fazê nada, só quero bebê. Tem que ir pra roça rancá mandioca, cuidá da casa assim ó, humhum num do conta de nada. (Caderno de campo, abril, 2006)

Outro fato ocorrido também serve de exemplo. Aconteceu que numa tarde de verão, quando as nuvens no céu se movimentavam agressivamente, anunciando chuva grossa, os ventos foram ficando muito intensos: levantavam a poeira muito fina, pelo fato de ser a primeira chuva depois da estação de estiagem, carregavam folhas secas e anunciavam que seria arrancada a cobertura de muitas casas. Quando entrei na cozinha, havia sobre o batente do fogão um monte de estrume de gado, queimando na forma de um incenso. Fiquei curiosa e, ao perguntar a Pombo o motivo daquela prática, ele disse (colocando o dedo indicador na boca como que dizendo que ninguém podia ouvir e pedindo silêncio) que aquilo era para acalmar os ventos. Sempre que queimavam o estrume de gado, o vento se dissipava e a chuva vinha calma e tranqüila. Curiosamente foi o que aconteceu: o vento logo se dissipou. Douglas (1976), ao tratar sobre a importância do incenso para essas comunidades, diz que não reside no fato de simbolizar a fumaça ascendente de sacrifício, mas por ser um meio de tornar tolerável o cheiro da desasseada humanidade. Assim, aquele gesto disfarçaria a presença de humanos naquela casa e a livraria da ira dos deuses.

Desse modo a vida segue, sustentada por uma organização que se baseia na família, que tece as teias de significação, que impulsiona o reconhecimento de atitudes, que gera constante movimento na cultura, mas que, ao mesmo tempo e cada vez mais, reforça sua identidade e os enquadra dentro do grupo. Logo, se a etnicidade só existe quando existem parâmetros de comparação que determinam o *ser* diferente<sup>16</sup>, embora sua identidade cultural esteja em constante transformação, é intensificada nos últimos anos pelo contato com a cultura da cidade, o que, com o tempo, pode levar a uma mistura e provavelmente ao surgimento e ao aperfeiçoamento de novos quadros de referência e de identificação. Tal identidade tende a se fortalecer à medida que se fortalece o sentimento de pertencimento a uma unidade grupal que luta por interesses comuns.

---

<sup>16</sup> Como nos informa Barth (1976), as distinções étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato ou informação, mas implicam processos sociais de exclusão e incorporação pelos quais são conservadas categorias discretas, embora ocorram trocas de participação e afiliação no curso das histórias individuais. Assim, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação e aceitação social; ao contrário, geralmente são o fundamento mesmo sobre o qual estão construídos os sistemas sociais que as contêm.

#### 4.2 - O espaço dos diálogos dos adultos

A noite foi caindo lentamente. Sentada na varanda, ela enrolava seu *pito de paia*, seu olhar se fixava nas serras que iam desaparecendo na escuridão. Coloca a mão em um embornal surrado, retira o isqueiro e acende o *pito* de palha, depois de cuspir junto à parede. (Caderno de campo, 20 de junho de 2010).



**Fig. 28: Matriarca Kalunga**

O cotidiano da comunidade Kalunga, como já foi dito, se mescla de momentos calmos e tranquilos com momentos de muita agitação em que ocorre durante a migração de seus

habitantes para o lugar do festejo, onde se realizam as festas religiosas anuais. Em ambos os momentos, sua população se dedica aos encontros com seus pares à convivência amistosa, às conversas de fim de tarde ou de início do dia, durante a manhã, nos seus trajetos de casa para os afazeres fora de casa durante o trajeto até os lugares dos festejos e, principalmente durante os festejos, momento em que culmina o fortalecimento por meio das crenças comuns e dos acordos firmados. Toda a comunicação se dá por meio desse trânsito e dessas visitas que vão fortalecendo a convivência pautada na solidariedade e na responsabilidade social. Seus diálogos se travam em todas as instâncias desse viver e, muitas vezes, esses diálogos são silenciosos, pois dispensa o uso das palavras, e estão impressos nos comportamentos, nas posturas e nas atitudes: durante o trabalho, em meio às festas, nas pescarias e no desenrolar das atividades domésticas, e são modos/maneiras de reafirmar seus valores. São nesses momentos que transitam as mais diversas formas de comunicação. São manifestações culturais e religiosas, história oral, crenças que ultrapassam o tempo, o *lugar* e o *espaço*, preservando uma organização de limites incertos e mágicos, mas que desvelam a imensa capacidade criativa e a grandeza de sua sabedoria: *Tem que procurar vaga-lume, se vê algum é pro mode vai chuvê. Já viu, quando aparece vaga-lume, é chuva na certa.* (caderno de campo, outubro, 2010). Para alegria de todos, e para o bem das roças recém-plantadas, neste dia caiu uma chuva grossa e mansa que continuou por toda a noite.

Caminhar pelo cerrado com qualquer uma das matriarcas kalunga, é compreender exatamente o que quer dizer a palavra sabedoria. Sem “conhecimento das letras”, sabem como ninguém, contar as histórias antigas e mitológicas, como a história de *Camões*, do *homem que queria casar com a filha*, a de *Nerilda* e da *velha do saco*:

### **Camões**

Camões era pobre e trabaiaadô. Trabaiaava no castelo do rei. Um dia ele viu a princesa e ficou incutido que quiria casá cum ela. Mais o rei num dexô não. Mais ele era muito ladino, falô pro rei: Vamo fazê um trato: eu conto todo pé de café que o senhô tem na roça, se eu acertá eu caso cum a princesa. Se errá eu num mexo quela nunca mais. O rei aceitô e ele foi pra roça contá os pé de café. Mas o rei, pra mode fazê Camões errá a conta, chamou uma impregada do castelo. Uma muié bunita. Falô assim: Cê vai tirá a ropa e vai incontrá Camões no camim. Quando ele te vê vai ficá doido e errá a conta do café. Lá foi a muié. Aí... aí chegô no camim, tiro a rôpa e deitio numa grotá, pelada cum as perna aberta, e ficô lá isperando Camões. Aí... Aí ele vem lá, contano *cento e noventa e cem, cento e noventa e cem, cento e noventa e cem*. Quando Camões viu a muié gritô assustado: *Tá besta nego preto? Boca de urucu Belém, cê qué errá minha conta, cento e noventa e cem, cento e*

*noventa e cem, cento e noventa e cem.* Chegô lá no castelo o rei preguntô: E aí Camões, quanto a conta deu? Camões respondeu: *cento e noventa e cem.* Aí num tinha jeito. O rei teve que casá Camões cum a fia dele. Foi uma festa muito bunita. Teve muita gente e muita bibida. Eu tava trazeno um poco prá dá po povo lá di casa mas incontrei muita gente no camim pidino. Aí sentei a garrafa na cabeça de Osvaldo que foi pá, partiu, pelou a cabeça. Aí vei Epídio pidino, rumei na cabeça dele tamém...***Tá no pé de pinto, tá no pé de pato, o rei mando dizê prá contá 24.***(Quita, Gravação de Campo, julho de 2010)

#### **O homem que queria casar com a filha**

Era uma veis um home que a muié dele morreu aí ele tinha uma fia. Aí passô uns tempo, ele quiria casá Cum a fia e falô: - ***Casa cumigo minha fia?*** Ela falô: *Não meu pai. Só se ocê me dá um vistido de oro.* Aí ele foi e deu e pidiu de novo: - ***Casa cumigo minha fia?*** Aí ela falô: *Não meu pai. Só se ocê me dé um vistido de prata.* Aí ele foi e deu e pidiu de novo: - ***Casa cumigo minha fia?*** Aí ela falô: *Não meu pai. Só se ocê me dé um vistido todo azul do céu, luva, meia, sapato de cristal de prata e tudo azul do céu.* Ele foi lá e deu. Aí ele pidiu de novo: - ***Casa cumigo minha fia?*** Aí ela falô: *Não meu pai. Só se ocê me dé anel, aliança e um paletó.* Ele foi lá e deu e pidiu de novo: - ***Casa cumigo minha fia?*** Aí ela falô: *não meu pai. Só se ocê entrá naquele caldo de cana que tá ferveno no fogo.* Ele foi lá e entro. Quando tava saino tava tudo engrunhado. Ela errumou a bolsa e fugiu, ando pelo mundo... chego na casa de uma rainha e falô: - *Hô dona muié, dexa num tem lugá deu ficá aqui não?* A rainha respondeu: ***Tem a casa das galinha. Se ocê quisé ficá lá pode ficá, cê é pulerenta mesmo.*** Aí ela foi. Entrô na casa das galinha e fico morano lá. Vivía cum a ropa tudo suja de bosta de galinha. Aí teve uma festa no reino e o príncipe ia escolher uma princesa prá casá. Foi treis dia de festa. No primero dia ela vestiu o vistido de oro que o pai deu e ninguém cunheceu ela na festa. Quando a festa tava quase acabano, ela correu pra casa das galinha, tirô a rôpa e pois a ropa suja. Quando a rainha chegô falô prá ela que tinha uma princesa muito bunita na festa que ela num cunhecia. E ela fico calada. No segundo dia de festa ela vistiu o vistido da cor do céu e colocô a luvas a meia e os sapato. Foi...dançô cum príncipe e foi imhora di novo. No tercero dia de festa ela colocô o vistido de prata e dinovo dançô cum príncipe. Aí o príncipe casô cum ela e a rainha que num gostava dela, falava que ela era polerenta, agora falô que gosta muito dela e até abraçô ela e ese ficaram feliz. Tá no pé do pinto, tá no pé do pato, o rei madô contá 24.

#### **Nerilda**

Era treis minina, a mãe desa morreu, esa num tinha pai não. Aí, aí... tinha uma veis, é... a Nerilda. Era uma moça bem já grande, as otas minina era piquena. Ela num tinha onde cumê, ela inventô de fazê uma roça e féis. Prantô mandioca, arroz e jiló e handú tamém. Aí diz que tava lá um dia pegano jiló aí passô treis home. Passô e ela... ela nem viu ese tamém, aí ase pegô ela no braço e carregô. Aí os irirmãozim dela ficô na casa isperano ela. Isperô, isperô, isperô, num vei ninguém mais. Foi lá num viu ninguém, ficô chorano na casa, era piqueno, até que ese cresceu ficô grandão. Aí um dia um Passarim viu ela lá. Viu a hora que os home tinha pegado. Passô lá, passô por cima de um cacho de banana. Lá tinha banana na casa dela. Aí o irirmão falô pra ele: - *Hô Passarim, cê num qué fazê uma um pidido prá mim? Ocê sabe onde Nerilda tá? Ficô calado o passarim. Aí perguntô de*

novo: - Hô Passarim cê sabe onde Nerilda tá? Ficô calado o Passarim. Aí pergunto dinovo: - Hô seu Passarim, cê sabe onde Nerilda tá? – Eu sei, mais ocê tem que me dá muito cacho de banana. (ele tava em cima do cacho de banana). – eu dô seu Passarim. Cê sabe onde Nerilda tá? E falô: - Mais eu quero um agora, hora que vou e dois hora que eu vortá. Intão a hora que eu fô quero dois tamém, eu carrego nas costa e vô cumeno. – Tá bão, dô os dois. Ele foi voano, voano, centô lá... centô em cima da casa. Nerilda tava dento do quarto trancada. Ele subiu lá e cantô:

-Hô Nerilda, Hô Nerilda, Dois irirmão sozim Nerilda

Sem tê pai tê mãe Nerilda, Hô Nerilda!!!

Aí diz que o home viu e falô: - Canta mais seu Passarim. – Só se ocê dexá eu entrá pa cozinha.Dexô. Ele entrô pa cozinha e cantô:

-Hô Nerilda, Hô Nerilda,  
Dois irirmão sozim Nerilda

Sem tê pai tê mãe Nerilda

Hô Nerilda!!!

- Canta mais seu Passarim. – só se ocê dexá eu entrá no quarto onde Nerilda tá. Dexô.

-Hô Nerilda, Hô Nerilda,  
Dois irirmão sozim Nerilda

Sem tê pai tê mãe Nerilda

Hô Nerilda!!!

- Canta mais seu passarim. – Hê moço, agora meu bico já doeu. Ele falô assim e vrum, pegô Nerilda e saiu vuano, desceu até chegô na casa. Ele num sabe pra onde Nerilda foi, então: Tá no pé do pinto, tá no pé do pato, o rei mandô contá 24. (Clarice (12), gravação de campo. Agosto de 2010)

### **História da velha do saco.**

Era uma veiz treis minina, aí saiu, saiu andanu pelo meio du mato, aí chegô...viu uma fumacinha bem grande; aí os treis foram andanu, andanu, andanu aí tinha perdido a casa; aí foi chegô lá era a casa di uma veinha... aí quandu chegô pertu ela disse: chegá pra cá mininadinha, vamu entrá, vamu jantá mininadinha aí ela fechô a porta e colocô nu quartu pra ninguém vê, eles jantô, quandu foi na hora di durmi ela pegô o machadu, colocô atrás da porta pra matá us menino e cumê. Aí ela tinha um monte di bichu, tinha: cavalo, bode é...vaca, galo tudo, um tantu di bicho, aí era um mai véio grandão e mais dois piquinininho. O pequinininho era encantadu aí pego um côco, pegô da mão da véia pegô o machadu e abriu a porta...aí ...aí o qui tava atrás: Ah, ah quê qui tem meu netinho. É a vaca qui tá berranu minha vovó qui nun dexa eu durmi, aí ela vortô pra trás, meteu o machado na cara de vaca e matô. E colocô o machadu atrás da porta di novo, vortô e deitô. Ficô oianu pelo buraco da porta a Lúcia durmi pra matá. Aí quandu foi o dia quase clarianu, ela pegô o machadu di novo e abriu a porta. Vem...Robertino escutô; ah, ah que qui tem meu netinho? É o galo da sinhora e o cavalu qui num tá dexanu a genti durmi, foi lá e matô todos os dois. Aí o dia tava clarianu bem clariadu. Ele saiu pegô pinga, sal, agulha e cauvão e saiu, saiu num e foi, foi quandu a vó cordô pegô o machadu pra ir di novo, nada. E ela ariou o bode e munto e cum machadu e quatro faca. Quero pegá u menini matá e jogá dentro do saco. Aí foi cheganu mais na frente e ela vai, vai, vai e encontrô os menino. Aí os menino jogô pinga e pôis fogo e ela saiu cheia di fogo correno atrás do bode. Aí quandu tava, chegô na claridão, aí quandu tava pertu di pegá os minino ela jogô pinga, pra eles iscurregá. Aí subiu lá

em cima caiu aqui em baixo, subiu lá em cima caiu aqui em baixo, subiu lá em cima caiu aqui em baixo, aí então o bode quebrô a perna e ela largô ele amarrado. Isso é a véia do saco.que chegô mais na frente pra pegá o menino, o menino jogô sal nela.e ela saiu adanu, andanu, andanu até desceu. Quandu tava pertu do menino, o menino jogô a agua ela saiu cortanu, cortanu até descê. .Quandu foi pegá o menino, não tinha mais cum qui se defendê, tinha um pau bem grandí ele subiu lá em cima todú os três. Aí ela ficô aqui em baixo, abriu a boca do saco. Num mi atira nu saco, disse o mais véio aí tinha o mais novim que era incantadu. Mi atire nu saco...eu num vô...mi atire du saco...num vô, já falei qui num vô mi dexa e ela pera aí vamu vê si num vai. Chegô lá em cima, quandu ela tava lá em cima o mardito pulô em baixo, abriu o saco impurrô e ele marrô a boca, aí desatô os outro colega dele, pegô e falô prú mais véio: o meninos vô ali pega uma lenha pra gente queimá essa feiticeira aí ela charanu dentro do saco. Míntira meninos num tava querendu comê ocêis não, tava querendu criá pra mim, mintira. Não ocê quiria mi cumê, ocê tava amarranu dentro do saco pra matá, e refogá. Aí ela tava lá foganu, eli pegô um monti de lenha juntô pois fogu e jogô ela dentru do saco cum marradinho do saco. Queimo ela intera as veis ela pidia: aguá mais água meu netinho... agente num ajuda ela até morrê.(Quitiane. Gravação de campo. 04/2006)

Também contam histórias de quando eram jovens e tudo que precisavam era conseguidos com muita dificuldade. Histórias de mães trabalhadeiras, que subiam nos coqueiros da região para colher coco, de onde extraía o óleo para cozinhar. Naquela época, dizem elas, *“era o dia intirim quebrando coco e vigiando a massa de castanha ralada apurando no fogo para a retirada do oio Era bão, mais gostoso que os oio de hoje”*.

Também contam histórias dos índios que habitavam o local. Segundo ela, todos sabiam que eles existiam, mas não conseguiam vê-los. Apareciam à noite e, muitas vezes, roubavam a comida que ficava sobre o fogão.

\_\_ Eu nasci aqui, minha dona. Lembro que aqui tinha muito índio. Ninguém via ese não, mais ese jogava pedra in gente. Às veis nois colocava cumida lá fora pra vê se via ese, mais ese vinha na hora que gente num tava oiano, pegava a cumida e ia imbora.Eu cunhecí meu pai depois de véia. Ele dueceu aqui, de palrito nos pé e nas perna; inchô que racho. Eu e Salú que cuidô dele. Na festa de Santo Antonio ele ruinou mais, Lió era pequeno e fazia bandurra, viola de cuia.(Dona Procópio, caderno de campo, fev. 2005).

Tais histórias combinam-se para proteger os membros da comunidade e representa um modo de dialogar com seus membros por meio dos mitos, justificando as necessidades impostas socialmente e regulando o uso da natureza, passando a mensagem de que ela precisa

ser respeitada para que seu povo não sofra com os castigos que se desencadeia com fúria da natureza.

Canta versos das folias como: “*O Santos Reis chegou, chegou na porta e parou, e foi dizendo boa noite, boa noite, morador*”, e também as cantigas durante as rodas de sussa, que diz:

Levanta a saia mulata  
Num dexta a saia molhar  
A saia custa dinheiro  
Dinheiro custa ganhar

Ô minina, o que ocê tem?  
Marimbondo, sinhá  
Marimbondo, sinhá  
É hoje  
É hoje  
Que a palha da casa voa  
È hoje é hoje  
Que tem de avoar

Rainha do ouro,  
De ouro só  
Esse rei é de ouro,  
De ouro só.

Ô sala de vadiar,  
varanda.  
Ô sala de vadiar,  
Varanda.

Ô meu filho,  
Ecuíta o que vô te dizê,  
Se pega cum Deus,  
Meu filho,  
Que Deus há de ajudar ocê.

Repetem ditados populares e reconhecem para quê serve cada planta do quintal. Naturalmente essas formas de expressão se firmam em costumes e práticas vindas dos antepassados longínquos que ocuparam o lugar e constituíram os seus espaços. Tais *lugares* e *espaços* ganharam novos elementos por meio da dinâmica pela qual passa toda cultura e, ainda assim, elementos de tempos imemoriais foram conservados pela história oral e pelo admirável instinto de continuidade, de totalidade e de preservação do ambiente e do cosmo; fazendo emergir seus valores.

De acordo com Scandiuzzi (1997), esses diálogos se dão, principalmente por meio do comportamento aceito socialmente; por meio dos gestos, das expressões faciais, da aceitação, ou não, de determinadas condutas; pelos modos com que se educam os filhos, pela perseverança no plantio e trato com as roças, na preservação da natureza, nos momentos de doenças e tragédias, pelo toque na pele. Cada gesto, cada olhar, cada sorriso, o arrumar o lenço ou o chapéu à cabeça, o encher o cachimbo de fumo ou ao enrolar o cigarro de palha, são diálogos que determinam o quão o indivíduo está ligado e comprometido com o seu grupo familiar e, principalmente ao seu grupo sócio-cultural.

Em todos os lugares da comunidade se estabelece um espaço dialogal que em muito está comprometido com as crenças e com a ideologia de seu povo, com sua visão de mundo. Nesses momentos se reconhecem uns nos outros e se identificam com o seu grupo, fortalecendo a sua pertença.

Ao censurar condutas inaceitáveis, dentro de seus códigos de comportamentos, eles estão reafirmando o que foi acordado com a comunidade e certamente repensarão os valores que serão, de algum modo, levados a considerar as circunstâncias em que ocorreu tal comportamento. Isso se dá por meio do diálogo reflexivo que leva os envolvidos no diálogo a se posicionarem a favor ou contra e explicar os motivos pelos quais se é a favor ou contra.

Normalmente, tais diálogos acontecem na constituição de três espaços dialogais distintos, a saber: 1) o espaço dos diálogos dos homens que, sob alguma árvore, sentado em cepos ou bancos de madeira, no pátio de alguma casa, ou ainda em rodas masculinas que se formam durante visitas amistosas, são discutidos problemas da comunidade que se relacionam com as condições de sobrevivência do grupo e as prioridades que devem ser reivindicadas aos órgãos públicos. Ou até sobre acontecimentos do dia-a-dia. Sobre as rodas de folias e a falta de foliões para o próximo ano; sobre os festejos religiosos e a escolha do casal de imperador e imperatriz, que assumirão a organização da próxima festa e, também, sobre mulheres e namoros não resolvidos. Falam das roças e das pescas; das caçadas e das condições do clima. Enfim, comunicam o que pensam e ouvem os que os outros estão pensando sobre determinados assuntos. (2) Os espaços dos diálogos das mulheres que, em grupos grandes ou pequenos, sempre rodeadas pelas jovens e crianças mulheres, elas falam sobre os filhos, sobre fatos ocorridos na sociedade e sobre as crenças e os castigos sofridos por membros da comunidade. Brincam, fazem chacota dos homens quanto à atividade sexual e falam de modo jocoso de si próprias, mostrando excelente senso de humor. Falam dos rituais de higiene da

mulher e de como deve ser o comportamento das jovens mulheres e de sua obediência aos maridos. (Falam de políticas de melhoria das atividades cotidianas, da falta de transporte para a cidade, principalmente em casos de urgência, e da cooperação que sempre deve existir entre seus membros; 3) Os espaços dos diálogos domésticos, onde acontece o encontro das idéias



**Fig. 29: Homens conversando**

discutidas durante os diálogos nos grupos separados por gênero. É nesse espaço que as atitudes acordadas nos grupos se concretizam, depois de (re) configurados para atender ambos os pontos de vista.

Nesses espaços de diálogos, criam e modificam o pensar; se adaptam as novas realidades, recebem o que vem de fora e os re-significam, constroem um mundo inteligível, nos parâmetros de sua cultura, e se adéquam a momento de extrema mudança de hábitos que, constantemente afeta todo o cotidiano das famílias Kalunga. Esses diálogos que se travam pelas palavras, ocorrem com bastante frequência e são momentos muito ricos de atualização de signos e códigos morais, além de fortalecerem e reestruturarem conhecimentos antigos que se manifestam nas ações e de onde emergem muitas práticas matemáticas cujas relações de equivalências entre medidas, o constante lidar com múltiplas variáveis que surgem do

cotidiano que se mostra cada vez mais dinâmicas, possibilita a constante renovação das tradições e a readaptação dos costumes. Exemplo dessa dinâmica é a confecção de cobertas e roupas de algodão. Nessa prática estava presente a relação criada no grupo a respeito das quantidades de linha com relação às peças confeccionadas. Por exemplo, um novelo era usado para definir uma quarta de linha. Com quatro quartas de linha se confeccionava uma calça. Com duas quartas de linha e dois pavis se fazia uma coberta. Essa prática foi abandonada pela maioria das mulheres em função das facilidades que são apresentadas hoje, em comprar roupas na cidade, ao contrário do processo desgastante pelo qual passavam as mulheres durante o trabalho que, depois da lida na casa e na roça, dedicavam as noites à prática da tecelagem. Segundo depoimento de dona Procópio:

Até poucos anos aqui nós prantava argudão e fiava muito. Fiz muita cuberta. Depois que fiquei ruim das perna parei de tecê. Até rede tecia. Hoje esses novato aí nunhum sabe fiá. As mãe num faiz mais pros novo vê. Ninhum desse sabe fiá. Quita depois que casô fiava muito. Dona Dala tece mais os oto num qué mais sabe disso. As muié aqui fiava era muito, dia e noite. Fiava, ia prá roça, quando chegava de noitio noite ia fiá, fiava noite intera. O povo hoje tá criando os fio numa grandeza, numa granfineza. As minina nenhuma sabe fiá e nem custurá. (Caderno de campo, setembro de 2010)

As relações entre os objetos/instrumentos utilizados no dia a dia mostram o pensamento matemático que resolvem problemas como o de decidir quanto de arroz plantar ou quanto de mandioca arrancar na ocasião da fabricação da farinha. No caso do arroz, a partir da medição da área a ser plantada, utilizando-se da tarefa, já explicada anteriormente, relaciona esta unidade de medida à outra chamada de prato. Um saco grande pega quarta e meia de arroz e uma quarta são vinte pratos, depois de colhido. Para o plantio, em uma tarefa planta-se dois pratos. Essas quantidades são definidas a partir das necessidades da família e a partir das crenças. Insinuam a manifestação do campo sagrado, pois, respeita os limites do solo, as estações do ano, as fases da lua e o convívio comunitário para, a partir dessas condições inferir a respeito da quantidade a ser plantada.

Essa inferência não se dá de modo individual, mas a partir dos diálogos travados aos fins de tarde, enquanto se descansa da lida do dia, costumam se reunirem, em grupos pequenos e de gênero, sob as árvores ou na frente de alguma casa e, de lá, ficarem observando o trânsito de pessoas e tecendo comentários a respeito daquele que se separou da esposa por causa de outra mulher; ou sobre aquela mulher que se separou do marido que bebia

demais e, quando estava bêbado a agredia, fatos que podem provocar consequências para os demais membros da sociedade local. Como em um caso relatado durante uma de minhas visitas que, em uma tarde presenciei a conversa em um grupo masculino que estava sentado em um banco na frente de uma das casas.

Eles falavam e gesticulavam, imitando o modo de falar das pessoas por meio de



**Fig. 30: Espaço dos diálogos das mulheres**

mímica e esticar dos lábios.

O caso que foi relatado está registrado em caderno de campo (Abril, 2010):

Homem A:

\_ Ela saiu aí correno, entrô dento du mato e rompeu lá pras bandas do Saco Grande. Acho que deve de tê ido lá pra casa da fia dela. Da ota vez que ele bateu nela, ela foi prá lá.

Homem B:

\_ Cumo ele pode fazê isso? Batê na muié? Hum hum. Esa faiz tudo prá nós. Inda mais a dele que num prijudica ele cum nada. Coitada, ele só vivi chilado, bebi dia itirim. As roça? Perdi tudo, só qué sabê de bêbe e fazê essa marvadeza cum ela. A ota fia dele que é sortera vive magra igual um palito.

Pessoa C:

\_ Ele me pediu prá mode i buscá ela. Da ota veiz eu fui. Custei fazê ela conformá. Ele mandou falá que num faiz isso mais não. Mas da ota veiz ele falô isso. Agora acho que ela num vem não. Num sei se devo i lá buscá ou dexá ela vortá a hora que ela quisé, assim ele vê se aprendi.

Pessoa D:

\_ Essa pinga vai é matá ele. Quando bebi muito já num é bão porque o corpo fraqueia. Ainda fazendo mardade e sem nada em casa pra cumê, aí morre logo. Oto dia tava pono sangue pela boca. Só por Nossa Senhora D'Abadia pra oiá pra ele.

Pessoa E:

\_ Muié é muito bão. Batê em muié num presta não, tudo dá errado pro mode ela cuida da casa e dos fios pra nós. Si precisa í pra cidade é ela que oia tudo. Cuida dos bicho e da roça. Faiz a farinha e ispera a gente vortá. Pra quê batê em muié? Assim ninguém vevi não. E os fios veno isso, vai crescê e vai batê tamém. Num pode não, humhum.

Também comentam casos de mulheres que cuidam sozinhas dos filhos; ou daquela *fulana de tal* que está muito doente e que teve que ir às pressas para a cidade, já que os remédios tradicionais não conseguiram resolver seu problema, como foi no caso relatado por uma senhora e registrado em notas de campo:

\_\_ Iáíá! Iáíá! Tem gente aqui!

Ela abriu a porta e a pessoa entrou. Dizia que sua mãe estava outra vez ruim da idéia e que veio até ela para ver se ela tinha algum dinheiro para emprestar-lhe para pagar a condução até a cidade para uma consulta. Contava que tinha passado a noite sem dormir acudindo a mãe, que corria para o mato e queria afogar-se no rio.

Contou que ela já havia feito tratamento em Brasília. Já havia tomado muitos remédios e nada deu jeito. Na sua casa tinha um saco assim ó, dizia ela mostrando com as mãos bem afastadas uma da outra, cheio de remédios e que o que precisava mesmo era levá-la para a Bahia, tratar com os curandeiros, pois não tinha fé nesses dotô:

\_\_ Lá na Bahia a muié sabe tudo da vida da gente, o que passou, o que vai passá. O que ela fala é tudo verdade, acontece mesmo.

Um homem, que acaba de chegar, cumprimentou com um gesto no chapéu, sentou e começou a falar sobre a mulher que estava louca, tentando encontrar um motivo para a sua loucura:

\_\_ Num sei por que ela ficou assim. Ela e marido veve bem, ela gosta dele. Pode sê de ciúmes, ela só briga mais ele mode ciúme. Num tem nenhum disgosto. É doida porque é mesmo. (Caderno de Campo, fevereiro, 2005)

E outra visita, ele diz que ela melhorou; e explica:

— Hê minina, depois que nois foi pra Bahia, ela ruinou de novo. Os remédios da muié da Bahia ela num quis tomá; ta tudo aí pirdido. Depois da Bahia nois foi pra Brasília e ela ficô no hospital uma semana e veí pra casa

num quiria cumê nem durmi, só quiria sumi no mundo. Lembra que eu te falei que eu tenho um fio que mora em Brasília? A muié dele é aquela que te falei que morava em Londres. Uma vez que eu fui lá cum ele, ela agarrou a muié dele na garganta e quais matô. A muié dele é tão boa pra ela; pro cê vê o tanto que ela ficô ruim. Aí eu levei ela num curadô ali no Sucuiu e foi o que miorô ela. Agora ela tá boa pra cumê; logo cria umas carne pro mode ta muito magra. (Caderno de Campo, abril, 2006).

Falam do rio que está muito cheio e a pesca escassa; ou o feitiço que foi feito para que *fulano* ficasse doente e pagasse às entidades pelo crime de ter quebrado algum dos códigos socialmente estabelecidos, como o que diz que homem não pode se deitar com mulher que foi de seu filho, sob pena de adoecer e morrer ou de se transformar em algo do mal, demônio ou saci (que eles chamam de pé só); ou o que ficou louco por ter quebrado um dos códigos religiosos que servem para harmonizar seus indivíduos e criar uma unidade sacio-cultural; pois havia jurado um indivíduo de sua família. Esses diálogos são travados sob a fumaça do cigarro de palha, altamente socializado, e muitas vezes, regados a café ou a pinga, cuspindo-se no chão e arrastando por cima a sola dos sapatos.

Na cozinha também se constrói um importante espaço de diálogos, e se reserva a ela as conversas mais íntimas e calorosas, muitas vezes enquanto se prepara o café para ser tomado com a tapioca ou com o bolo de arroz.

Ao se chegar a uma das casas, e se a pessoa que chegou é mais jovem que a dona/dono da casa, esta pede a bênção e com um leve abaixar de cabeça e dos olhos, se coloca em posição de reverência e humildade para com a pessoa que recebe; caso contrário, é o recebedor é que oferece tal reverência. Esta é uma tradição muito forte na comunidade e está presente nos jovens, embora já tenham adquirido muitos dos hábitos da cidade. Toda a vida local está baseada no respeito aos mais velhos, e suas broncas e conselhos são ouvidos em silêncio, pelos mais jovens; como pudemos registrar em um depoimento onde uma matriarca aconselhava um sujeito da comunidade quanto a sua relação amorosa:

“Ele ficô tão incutido cum ela que num quiria iscuitá o que a gente falava”. Num sô criança (ela o imitava entortando a boca para enfatizar o descaso com os seus conselhos). Eu falei: fio cuidado, essa muié num qué cuidá de casa e nem de minino<sup>1</sup>. A hora que ocê dé pra ela o que ela qué, ocê vai vê, ela te larga. Mas ele tava cego. Hê minha dona, num foi nem cinco méis e, depois que ele aposentou ela, a primeira veis que foi tirá o dinheiro ela num quis que ele fosse, quiria í suzinha. Hora que chegou lá ese num dexô ela tirá e pediu que ele fosse junto. Depois, no segundo méis, quando ela já tirou o

---

<sup>1</sup> Ele tem sete filhos, sendo que três ainda em idade escolar, de ensino fundamental.

dinhero suzinha, cumeçô a falá pro otros que ele era fidido e sua ropa era feia, num tinha enfeitio e que ele era tolo. Cumeçô a enrolá cum otos home e até falô que seu fio mais véi tava quereno ela. Isso feiz ele ficá mal cum fio. Aí minha dona, logo deu jeitio de largá dele. Depois disso ele veio aqui em casa me pidi discurpa, que eu tinha razão e tava arrependido de num tê me escuitado. Falei prá ele: Fio cê tem que ficá é cum Maria, lá da Contenda. Ela num é nova não mais é trabaiadera e honesta. Oia home, quandi ela casou cum marido dela que morreu, ela era muitio mais nova do que ele. O veio já tinha uns 50 anos e ela tava cum 14. Pois ela ficô cum ele, cuidano de tudo. Ele dueceu, caiu na cama e ela cuidô até ele morrê. Ficô quetinha do lado dele. Essa muié que ocê tem que ranjar; e ela tá quereno, já faiz muitio tempo que ela tá suzinha. Já vai pra mais de três anos que seu marido morreu. Agora minha dona, ele tá viveno cum ela e tá muitio alegre. Seus mininos tamém tá alegre e bem cuidado. (caderno de campo, junho de 2010)

Aconselhamentos são, normalmente, pedidos pelos mais jovens às pessoas idosas e certamente auxiliará nas tomadas de decisões, independente se afetar a toda a vida na comunidade ou se resolveria problema interno do convívio familiar.

Assim, o diálogo, como uma composição de língua e linguagens, começa com coisas pequenas: no traje, no falar, no rir... Além disso, esse diálogo dos adultos se dá também com a historicidade de seu saber onde ecoa a voz ancestral, que não é, nem pode ser de nenhum gênio grego (Aristóteles, Platão, Dionísio, Plutarco,...). Reforçam princípios e valores que os guiam, desde a ancestralidade, à sua religiosidade e visão de mundo, convencendo-se de seu extraordinário significado no seio de sua organização sócio-cultural e política. Assim, o sujeito kalunga verdadeiramente se constitui no interior de seu cotidiano e para o seu cotidiano, sem o qual não seria constituído seu *ser*, nem se tornado kalunga; pelas várias tradições ancestrais que se desenvolveu em seus ambientes – tradições que supõem modos singulares de conviver com a natureza e de percebê-la – que a unifica a partir de seu interior, dos laços íntimos de uma linguagem comum e da visão de mundo que toda linguagem traz em si.

Por meio desses diálogos, por meio da língua e da linguagem, eles se fortalecem se reconhecendo como iguais, conseguindo resistir e se fortalecerem, firmando seus costumes, seus gostos musicais, suas danças (*sussa*<sup>2</sup>, *forró*, *curralera*,...), sua culinária, seus mitos, ritos e dialetos, enfim, seus hábitos cotidianos.

---

<sup>2</sup> Dança tradicional Kalunga, a *Sussa* nascida de tradições africanas, reflete toda a alegria desse povo. Com um ritmo marcado pelo som da viola, do pandeiro, da sanfona e da buraca (espécie de caixa confeccionada com couro do boi (ver Jesus 2007, 81)), é uma tradição que envolve toda a comunidade através da música e da dança, caracterizada por giros em que as mulheres equilibram uma garrafa de pinga sobre a cabeça. A *Sussa* faz

---

referência à dança sagrada de pagamento de promessas, geralmente feita em pedido de prosperidade da lavoura. As festas Kalunga, representadas pelos tambores da Sussa, apresentam ritos complexos que envolvem costumes cultivados nas religiões de matrizes africanas, como o Candomblé, por exemplo, por ser realizado por danças em que as mulheres giram em torno de si mesmas e, vez ou outra, quando entra algum homem na roda, dá-lhe fracas trombadas com o quadril, dinamizando simbolismos peculiares, evocando os deuses e ancestrais para abençoar o reinado do Imperador, a coroa, a corte em procissão, o mastro, as bandeiras, as espadas, o terço com as ladainhas das rezadeiras, os foguetes e alguns motivos folclórico-emblemáticos.

### 4.3 – *O Espaço das Brincadeiras das Crianças*

Na constituição da vida familiar, social e religiosa, estão às crianças que, se fazendo presente em todas as instâncias, ajudam a construir os espaços dos adultos e, ao mesmo tempo, constroem seus próprios espaços que estão em um universo fora dos limites acessíveis pelos adultos.

Em um processo quase de simbiose, os hábitos dos adultos, seus modos de ser e de viver, vão transferindo para a criança as mensagens dos signos culturais dos códigos morais e



**Fig. 31:** Criança brincando sobre a árvore

de condutas éticas. Por outro lado, as crianças, de posse dessas informações, lançam-se em aventuras de descobertas. Realizam as brincadeiras levando em conta o seu universo de contato com os adultos para, silenciosamente, construir seu próprio universo: elas também possuem suas táticas que, além de reelaborar o percurso da vida proposta pelos adultos, acrescentam elementos externos à sua cultura de forma ressignificada e, às vezes, as aceitam mesmo por representar contradições com o que lhes são apresentados pelo seu cotidiano. O

resultado dessa convivência e da inserção de novos elementos se manifesta nas ações e nos comportamentos, nas conversas entre as crianças e naquilo que elas resolvem chamar de brincadeiras, que nada mais é que a experimentação e a constituição de seu caráter.

Brinca-se que está ralando a mandioca para fazer a farinha. Enquanto o ritual da fabricação acontece de verdade, com as pessoas maiores, as crianças estão juntas, ao redor do monte de mandioca, escutando as histórias dos adultos, ao mesmo tempo em que a mandioca vira brinquedo em suas mãos, descascando, fazendo de conta que é algum bicho ou até mastigando, arrancando as cascas com os dentes.

Elas também formam suas rodas para contar histórias, de onde emergem os mitos



**Fig.32: Crianças ajudando no fabrico da farinha de mandioca**

sociais que protegem as crianças de possíveis acidentes com animais e nas águas do rio. Elas aprendem histórias de um tempo que existiu de verdade. O tempo da história lembrado por meio da lenda. Tempo da escravidão. Contam que atrás do Morro do Moleque existe outro morro que é encantado, que ninguém nunca conseguiu subir. Segundo elas, lá as pessoas escutam barulho de gado berrando, gente falando e cachorro latindo e ficam com medo de

continuar a subir. Atribui ao fato à existência de ouro dentro da terra. Por que o ouro é vivo e só conseguimos pegá-lo se um dia o encanto for quebrado. Lá dentro está a mãe do ouro.

Fala da Pirarara<sup>1</sup>, muito maior que o normal e que habita o funil, um lugar onde o Rio Paranã se estreita e deixa transparecer grandes formações rochosas que, em alguns pontos, quase faz desaparecer seu leito, despencando logo adiante numa linda cachoeira que, embora a queda seja baixa, apresenta grande volume de água.

Segundo o mito, relatado pelas crianças, a Pirarara está lá para defender o ouro que existe na cachoeira. Ela também age como punidora de atitudes de desrespeito aos costumes religiosos e morais. Assim, como ocorreu com a morte de uma moça que foi á festa de Nossa Senhora D'Abadia sem o consentimento de seu pai. Para afrontá-lo ela disse: *“Se eu num fô nessa festa eu vô morrerê.”*. Assim ela foi à festa e se divertiu muito. Ao voltar para casa, na hora de atravessar o rio, apareceu uma grande onda de água na frente da canoa a fazendo afundar. O piloto da canoa conseguiu sair, mas a canoa e a moça só foram resgatadas três dias depois pelo corpo de bombeiros da cidade de Cavalcante - GO. Esse fato foi atribuído à



**Fig. 33:** Crianças se refrescam no Rio Paranã

Pirarara como castigo à desobediência da moça com seu pai. Ela esteve presente também na

---

<sup>1</sup>Nome científico: *Phractocephalus hemioliopus*. Família. Pimelodidae, de peixes siluriformes desprovidos de escamas. Corpo curto e grosso com enorme cabeça dotada de forte cobertura óssea que vai até o início da nadadeira dorsal e barbilhões sensoriais característicos da família. Talvez seja o mais colorido dos silurídeos e sua coloração varia do castanho esverdeado no dorso até a linha lateral, flancos amarelo esmaecido e ventre esbranquiçado. Nadadeiras dorsal e caudal, alaranjadas tendendo ao vermelho. Pode, em um ano de cultivo, atingir de 2 a 4 Kg e alcançar 1,5m de comprimento e pesar mais de 80 kg.

hora de se relatar o fato da canoa ter virado em uma noite em que alguns rapazes da comunidade resolveram sair para jogar baralho do outro lado do rio em uma noite de sexta feira da paixão.

São histórias que falam da vida de um povo, da natureza e do modo como esse povo aprendeu a se relacionar com a natureza. Histórias de gente de um tempo passado e das relações que essa gente aprendeu a manter com o mundo dos brancos, num tempo de medo e opressão. Histórias do povo Kalunga, que as crianças também sabem contar.

Assim como desperta o imaginário, tais histórias também regulam as etapas de desenvolvimento das crianças, criando condições favoráveis para a reprodução cultural e sua formação sociocultural.

É próprio da criança kalunga o hábito da pescaria e do banho nos rios e riachos do



**Fig. 34** Jovens kalunga se refrescam no Ribeirão Aminha, no Riachão.

lugar. Com os dias quentes é normal presenciar grupos de crianças, aqui e ali, indo para os riachos se refrescarem. Estes são momentos muito ricos de construção do ser social, pois nessas ocasiões elas se encontram com crianças de outros núcleos e, pelo planejamento das brincadeiras, colocam em prática o que ela ouviu nas conversas dos adultos: por exemplo, ao brincar de papai e mamãe, advertem os filhos usando as mesmas palavras e gestos dos pais e,

muitas vezes, usam as mesmas expressões faciais, fatos que nos leva a crer que, de algum modo, ela vê o modo de pensar dos adultos como um modo aceito e acordado socialmente, assim automaticamente aceito por elas.

Passeios a cavalo, busca e coleta de frutos do cerrado e a caça de pequenos animais, são brincadeiras que reforçam o contato da criança com o seu meio natural, reforça a percepção da importância da terra para a sua sobrevivência.

Embaixo das árvores do quintal, ou encima da goiabeira ou da mangueira, crianças de idades variadas se juntam. Em locais diferentes aglomeram meninos e meninas para conversarem os segredos que apenas eles têm o domínio e que, num segundo momento, depois de algumas conclusões entre o grupo dos garotos e o grupo das garotas, esses grupos se reúnem para conversar e fazer brincadeiras. Nestes momentos, o que foi conversado em segredo, enquanto os grupos de gêneros estavam separados, agora é colocado em prática ou esquecido, mostrando um grupo coeso em que Embaixo de outra árvore frutífera, às vezes na goiabeira ou no barúeiro, ou na mangueira, ou qualquer outra árvore, estão as crianças muito pequenas, com idades entre dois e cinco anos. Elas derrubam as frutas das árvores, muitas vezes comem ou brincam com elas, fazendo bichinhos ou carrinhos para, ao se dispersarem,



Fig.35: grupo masculino sob árvores

esquecerem-nos sob a árvore. Correm para realizar outra brincadeira: de fazer pequenas estátuas de barro, ou brincar com água, ou subir em outra árvore ou, simplesmente caminhar,

em pequenos grupos, pelos pátios das casas e, muitas vezes entrando nessas casas e cumprimentando seus donos.



**Fig. 36: Passeio a cavalo ao fim do dia**

Grande influência sobre as crianças é o que exerce o hábito de se dançar forró. Embora as mulheres adultas gostem de dançar a sussa, é na dança do forró que as crianças mais se identificam com sua cultura, pois muito raro é encontrar uma criança, com mais de cinco anos, que não saiba dançar o forró, dentro do ritmo com movimentos sensuais. Essa atitude é muito reforçada pelos adultos que tem reações positivas quando uma criança dança para eles verem.

Não raras vezes presenciamos as meninas em pequenas rodas, em horários variados do dia, ouvindo CDs de forró e dançando na maior alegria, o que constitui em treino para participar das festas religiosas anuais, cuja principal diversão, principalmente para os adultos, depois da reza e dos rituais sagrados, é se entregar à dança do forró regado à cachaça, mostrando para os santos o quanto sua vida é profana e como eles são inferiores.

Assim vai se dando a formação da criança kalunga. Entre brincadeiras onde se joga o jogo sério da aprendizagem, onde se transporta para o mundo infantil todo o universo cultural local, transformando brincadeiras em chaves de acesso aos princípios de moralidade, ao mesmo tempo permitindo às suas crianças, o uso do imaginário que lhes proporciona viver, por meio dele, situações culturalmente condenáveis ou irrealizáveis na vida real.

Imaginário esse que vem sendo estimulado e ampliado por meio do advento da televisão, que em muito vem mostrando novas realidades e fazendo com que a criança



**Fig.37: Grupo masculino se diverte com canoa no Rio Paranã**

kalunga tenha outras perspectivas com relação ao futuro. Fatos que não estavam presentes nas gerações anteriores. Ela já está presente em muitas casas, e as mudanças nos hábitos de tirar o cochilo depois do almoço, ou ficar conversando debaixo de alguma árvore ou de visitar os vizinhos, é notória, visto que a TV ocupa longos períodos da tarde e da noite na vida das pessoas, principalmente na das crianças e dos adolescentes cujos hábitos de brincar nos

córregos e rios, passear, ouvir música, jogarem capoeira<sup>2</sup>, jogar bola, agora está mais contido, muitas vezes quando alguém, chamando para alguma dessas atividades, recebem como resposta: *”agora não, quero assistir o programa tal ou a novela fulano de tal”*. Suas falas



**Fig.38:** Crianças do Riachão

também estão diferentes, muitos já incorporam na língua e até na linguagem, as gírias e jargões propagados pela mídia eletrônica.

Na sala as meninas se aglomeram para assistir TV. O programa é *Malhação*, exibido pela Rede Globo ao final da tarde. Fiquei observando o comportamento das meninas diante de tanta exposição dos costumes da cidade. Algumas faziam caretas quando era exibidas cenas de beijos ardentes entre os atores e atrizes adolescentes. Com certeza aquilo representa algo muito além dos costumes locais, já que na comunidade não se via casais em cenas íntimas em

---

<sup>2</sup> Na comunidade a Capoeira é vista como um jogo e era frequentemente realizado ao final da tarde, quase com o sol se pondo e em grandes rodas com o choro do birimbal que rasgava o silêncio, hoje escasso, da vida na comunidade.

público. Nem beijo, nem sequer toque na mão. As pessoas de fora só reconhecem um casal quando este é anunciado verbalmente. As meninas, na maioria das vezes, beijam seus futuros maridos às escondidas. Até que o namoro é anunciado, ninguém tem certeza do namoro, é tudo muito discreto. Em um belo dia, o rapaz anuncia para a família da moça que vai se casar com ela. Muitas vezes as intimidades já chegaram a vias de fato e a moça, na maioria das vezes, já está grávida. No entanto, até este momento, todos se dizem ignorantes do fato. Pelas atitudes de sempre permitir que as filhas freqüentem as festas desde muito jovens e a comunidade ser basicamente formada por crianças e adolescentes, acredito que é um acordo social, e está inscrito em seus códigos morais, de que tais relações são muito íntimas para serem mostradas publicamente e que, embora todos afirmarem não saber acredito que é feito uma espécie de *vistas grossas* diante dos filhos enamorados. Mesmo se tratando de uma comunidade que gosta de falar sobre as intimidades entre homens e mulheres, fazendo piadinhas e rindo muito quando se fala de sexo, o que pode parecer uma abertura, pois tudo é comentado na frente das crianças e dos jovens, acredito que tal comportamento tem o papel de educar, mais como uma forma de passar informações úteis aos mais jovens, já que os pais nunca se sentarão para explicar aos filhos o que é um ato sexual e para quê serve e não significa uma permissão para essa prática de forma indiscriminada<sup>3</sup>. Diante de tanto contato com costumes e visão de mundo diferente da visão local, quais seriam as conseqüências na formação dessas meninas e as mudanças em que a comunidade estava prestes a passar. Essas meninas serão as adultas de amanhã e, com certeza, muito dos costumes tradicionais serão modificados e re-significados, abrindo espaço para novos costumes e novas visões de mundo, transformando os valores éticos, sociais e morais; impulsionando uma reconfiguração da cultura e, conseqüentemente, do espaço criado naquele universo cultural.

Talvez, com a preocupação de como essa inserção poderia trazer conseqüências ruins para a formação dos futuros adultos da comunidade, os mais velhos manifestam muita preocupação. Em uma noite, Dona Procópio adverte suas netas:

---

<sup>3</sup> Assim se dá a educação sexual das crianças kalunga. Como a aprendizagem se dá por meio da participação diária nas atividades e ninguém ensina nada a ninguém, pois só se aprende olhando, creio que esta é uma forma de criar valores morais e éticos relacionados com a parte afetiva que envolve homens e mulheres. Além de servir também como fonte de informação quanto ao bom funcionamento da relação sexual, nos parâmetros da cultura, e seus riscos e perigos e de uma vida conjugal realizada.



**Fig. 39: Grupo de meninas na roça de milho. Brincam e recolhem o milho verde**

Vamo durumir. Oeis fica aí assistino essa bestajada. Só incuti cum que num presta. Oia aí o que esa tá assistino. Isso aí é coisa de demonho; isso num ixiste aqui na terra não, de verdade não. Cêis fica oiiano essas bestajada e depois num sabe nem o que pensá! Tem que pegá cum Deus. Ceis pode í dururmí, desliga isso. (caderno de campo, junho, 2010).

#### 4.4 – *O espaço das rezas e das festas anuais que envolvem o povo na busca do mistério*

As vozes que ecoam ritmadamente durante os dias que precedem a Festa do Divino na Comunidade Kalunga, anunciam um momento de profunda alegria. Nas danças, os corpos revelam as memórias das senzalas e os anseios de liberdade que caracterizavam os Quilombos. Nas ladainhas, a presença da fé católica mesclada com a força dos tambores, das caixas e das cordas dos violões. Nesse conjunto de movimentos as histórias de luta de um povo são recontadas e “presentadas” enquanto questões sobre a terra, sobre a produção agrícola e identidade perpassam o festejo. [...] O ritual festivo entrecruza e atravessa ritmos, vozes e jogos em um sistema de imagens da festa popular, em que fim e recomeço dialogam em um estado coletivo de alegria. A festa sazonal, a passagem do tempo demarcada pela colheita, tem uma função renovadora. No ritual religioso quilombola Kalunga, a tradição, os corpos dançantes e cantantes, as cores das rodas, per formam elementos culturais: a) históricos, em que a junção das religiões africanas e católica apresentam o passado; b) simbólicos, que, na pausa brincante, permite a junção do cenário, dos atores, das regras e das ações espontâneas; c) cronísticos: metalinguagem inerente aos cantos e resposta à presença do observador “estrangeiro”. (SILVA Jr. 2008, p. 21)

A primeira das três festa mais importante, da comunidade Kalunga, acontece nos dias 22, 23 e 24 de junho na comunidade do Sucurí homenagem a São João.

No dia 21 de junho, ouve-se, do raiar do dia até o seu término, o barulho dos caminhões e das caminhonetes que passam pela comunidade transportando as pessoas para o lugar da festa. A maioria das famílias pula bem cedo da cama e tratam de arrumar as coisas rapidamente, enquanto na cozinha, a dona da casa prepara o desjejum. Terminando a arrumação dos pertences, eles se dirigem para fora da casa, provocando grande movimentação na comunidade, daqueles que irão ao caminhão ou na caminhonete, e também daqueles que seguirão em lombos de animais ou de motos, e saem no pátio da frente para acompanhar a partida dos vizinhos. Mas antes vão até a cozinha para “tirar o jejum” com o ovo frito ou o peixe ou a massa do buriti, mexidos com faria, acompanhado do café, preparado pela dona da casa para, em seguida, subirem no caminhão ou na caminhonete e seguir, lentamente, rumo à comunidade do Sucurí.

Muitas pessoas, homens, mulheres e crianças se reúnem ao lado do caminhão, colocando seus pertences sobre ele. Nos sacos utilizados para o seu embalo, vão os utensílios domésticos como panelas, pratos e talheres; carne de sol e peixe, também seco ao sol. Comida pronta, como a paçoca, que é um mexido de carne de sol com farinha socada no pilão, sabão, abóbora e muita, muita farinha. Em outros sacos vão também as barracas de camping, cada vez mais utilizadas durante as festas e também as tradicionais redes de dormir. As mochilas

também acompanham e são onde ficam as roupas que serão usadas na festa. Assim, o caminhão e a caminhonete vão ficando lotados, mais sempre há espaço para os pertences de mais uma família.

A movimentação é bonita de se ver. A estrada fica tomada de gente que passa em lombos de animais e, em muitos desses animais estavam, além da carga, muitas crianças. Alguns animais levam até quatro crianças de uma vez, apoiadas sobre a carga. Em contraste com o transporte tradicional estão as motos que passam em grande número, carregadas de pessoas e também de pertences, na medida em é possível transportá-los. É interessante observar essa mistura do tradicional com os costumes atuais. As motos, as pessoas, os animais e o caminhão, juntos em busca de um mesmo propósito, um mesmo destino, configuram a dinâmica intensa pela qual a comunidade esta passando. Também mostra a latente mudança de visão de mundo, de vida e de realizações. É um quadro singular que nos fazia supor que as transformações sociais aceleradas trarão, ou já trazem grandes mudanças de comportamento; re-elaboração de costumes e valores, morais e éticos, impulsionados por uma acelerada re-significação de objetos e situações que agora constituem o universo renovado da comunidade.

Durante o percurso o caminhão e a caminhonete são ultrapassados pelas motos, que embora estivessem sempre muito pesadas, ainda conseguiam serem mais rápidas do que eles, que rodava a uma velocidade média de 20 km/h. A estrada é razoável, serpenteia a vegetação do cerrado, ainda verde nessa época, para desaparecer dentro de um pequeno riacho, dando muito trabalho na sua travessia, principalmente para as motos, que não pode molhar a carga, e reaparecendo logo depois, para continuar seu trajeto rumo à margem do Rio Paraná.



**Fig. 40:** Pequeno caminhão transporta kalunga para a festa

Depois de uns três quilômetros, os variados tipos de transportes, com os seus migrantes e pertences, contornam o rio pela sua margem em uma estreita estrada, aberta braçalmente pelos moradores, e muito, muito próxima do rio. Sua largura mal comporta os pneus do caminhão e, por muitos momentos, parece que despencará rio à dentro. Além de ser muito estreita, ela é também composta por formações rochosas em alto relevo, o que provoca várias pancadas nos transportes motorizados. Algumas das pedras, pela impossibilidade de desviar por falta de lugar, batem com muita força nos seu assoalho, mesmo estando em velocidade baixa. Fica fácil entender os motivos pelos quais estes rodam tão devagar, e ainda assim, vivem quebrados.

Ao término desse pedaço de chão às margens do rio, a estrada recomeça, em tom esbranquiçado e muito curva pra, logo em seguida, desaparecer dentro de outro riacho. Assim, aos poucos, com a calma necessária, chega-se ao lugar onde se daria a realização do espaço



**Fig. 41: caminhonete da pesquisadora faz o transporte dos jovens kalunga**

sagrado do mês de junho, construído e preservado por uma coletividade acordada dentro de parâmetros político/religiosos que representa a convergência de interesse de um povo.

No mês de agosto, durante os dias 14, 15 e 16 acontece, na comunidade Kalunga, a segunda maior festa religiosa do ano. Festeja-se o dia de Nossa Senhora D'Abadia e o Divino Espírito Santo. Nesta época a mobilização da comunidade é muito grande. O dia 14 amanhece com uma grande movimentação rumo à comunidade da Barra, onde as canoas esperam para atravessar as pessoas para o outro lado do rio. Na porta da sala de qualquer uma das casas é possível observar os cavalos, burros, e motos passando, arriados e carregados com “buracas” de farinha e mantimentos, além das bolsas com roupas escolhidas e preparadas para serem usadas durante a festa. Olhando da sala, as famílias vão passando, a família de Nicanor, a de Nozinho, a de Guilherme, o senhor Badú com sua família, a família de Dominga, a de Gecilão, a de dona Dala, a de Neuto,... enfim, o Riachão vai aos pouco se esvaziando e sua população vai se concentrar, juntamente com as populações dos outros núcleos Kalunga, na



**Fig.42: Indo à festa de Nossa Senhora D'Abadia**

comunidade do Vão do Muleque.

O quintal que da casa de Dona Procópio é amplo e, por causa do tipo do solo, arenoso, é muito claro e faz parecer que a temperatura está muito acima do que realmente está. São

umas 9h da manhã e o sol queima de maneira persistente e perturbadora. Transpondo tal



**Fig. 43: Grupo de mulheres reunidas na festa de Nossa Senhora da Aparecida**

quintal, acessa-se a casa de Quita e, ao entrar na cozinha da casa, se depara com uma parafernália de coisas, trechos e mantimentos que serão levados à festa. No chão está um saco cheio de panelas e utensílios; outro com arroz, muita farinha. Outro havia ainda frango congelado e carne seca e ainda, em algumas panelas, separadas das tralhas, está a comida que já iam preparadas, como a carne seca mexida com farinha e, em outra panela, uma costela de vaca cozida. Em outro canto, amontoam-se as mochilas com as roupas que seriam usadas na festa, a maioria delas compradas especialmente para essa ocasião, e as barracas de camping que já faz parte do cenário das festas dos Kalunga. Em tempos anteriores, dormia-se em redes amarradas nas árvores no meio do mato.

Nesse ritmo vai se construindo o histórico das festas religiosas que se misturam com as histórias das origens do povo Kalunga, pois, se as histórias do tempo antigo são importantes para se conhecer o povo Kalunga, suas festas rememoram e reafirmam tais histórias que, ainda hoje, como acontecia no tempo antigo, elas compreendem todo o significado de *ser* Kalunga. Pois, são durante essas festas que todo o sentimento de pertença

se fortalece e se define, impulsionando os comportamentos, se mostrando diferente com relação ao “outro”, o observador da cidade, por meio de condutas: modos de ser e de viver no mundo e de reagir diante da diversidade observada no contato.

A festa é, também, o momento do encontro, da reunião das famílias. É a hora de rever tios e primos que moram mais longe, saber de parentes que não dão notícias há muito tempo. É nas festas que os jovens se encontram e começam namoros que podem dar em casamento. E é lá que os próprios casamentos são celebrados. Lá se batizam os filhos, resultados dos casamentos realizados em festas de outros anos. E esses batizados e casamentos são realizados durante a celebração dos santos e sob as palavras sábias dos mais velhos, cujo poder simbólico está enraizado nos ancestrais, na capacidade de conferir e autorizar que as entidades da religião supostamente sincrética<sup>1</sup>, pois identifica os ancestrais com santos católicos, subordina os idosos a realizarem o ritual de aceitação e de acolhimento dos novos integrantes da comunidade à religião produzida por eles. Talvez por isso (ou não), os padres não fazem falta e, mesmo quando estão presentes e tiver já feito os batizados e os casamentos, ao final do ritual católico, realiza-se o ritual kalunga para os mesmos **batizados**:

É dia de São Pedro. No local da festa, na comunidade do Sucurí, o alvoroço é grande. Algumas mulheres passam em todos os ranchos avisando que dali a pouco aconteceria o batizado de seus filhos e convidam a todos para assistirem o ritual. As pessoas ficam a postos. Às 19 horas a fogueira é novamente acesa. Em volta dela vão se aglomerando as pessoas que participarão do ritual: o casal que será os padrinhos da criança<sup>2</sup>, que não podem viver maritalmente em regime de concubinato, ou seja, tem que se casados ou solteiros, os pais das crianças e os batizadores, normalmente dois ou três, membros mais idosos da comunidade ou pessoas casadas que aprenderam com seus velhos as rezas e os palavrórios necessários para a apresentação e inserção daquela criança no universo da religião local. Em volta da fogueira, as mães e os pais seguram seus rebentos no colo.

<sup>1</sup> Fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns traços originários. Reunião artificial de idéias ou de teses de origens disparatadas. No Brasil é feito o sincretismo de santos da igreja católica com os Orixás africanos, mas não ficam só no sincretismo, algumas pessoas chegam a dizer que seu orixá de cabeça é São Jorge ou Santa Barbara. As seitas africanas vieram para o Brasil com os escravos. E com elas os Orixás africanos. Antes disso os africanos não conheciam a religião católica e nem outra religião que não fosse o culto de seus Orixás e de seus ancestrais. Os africanos após serem escravizados e trazidos para uma terra estranha, não tiveram muita opção. Para poder cultuar seus Orixás, fazia um altar com imagens da Igreja Católica, e, embaixo do altar colocavam os assentamentos dos Orixás. Como os cânticos eram em dialetos africanos e os portugueses viam apenas imagens de santos, pensavam que eles estavam cultuando os santos católicos, desse modo começou o sincretismo. Disponível em <http://orixas.sites.uol.com.br/sincret.html>. Acessado em 10/02/2011.

<sup>2</sup> Normalmente acontece mais de um batizado. As crianças que nasceram naquele ano serão batizadas nesta festa e, raramente, talvez por dificuldades de locomoção ou por motivos de doença, alguma criança fica para ser batizada no ano seguinte, já com idades aproximadas de um ano. Ou mais, caso as dificuldades se estendam por período maior.

Formando um círculo circunscrito aos pais, padrinhos e batizadores, estão os fiéis para assistirem ao ritual e também rezar com afincos pela aceitação, pelos deuses, daquelas crianças na religião, pois assim, acreditam que elas ficarão protegidas das forças profanas do mundo. E enquanto isso, as labaredas da fogueira lambem o ar, a uma altura aproximada dois metros, o transformando em vapor superaquecido, provocando suores devido à alta temperatura. Algumas crianças choram assustadas quando os batizadores iniciam o ritual<sup>3</sup>.

*“Pai nosso que estais no céu, santificado seja o vosso nome... Creio em Deus pai todo poderoso, criador do céu e da terra...”*

Terminada a reza bíblica, que é repetida por todos os presentes, emerge as falas dos batizadores, enquanto os demais ficam em silêncio, fazendo o juramento:

*“Eu juro a São Pedro, São Paulo, São João e todos os santos que esse menino está batizado”* (repete-se três vezes)

Em seguida cada casal de padrinhos repete, por três vezes, os seguintes dizeres:

*Eu, fulano de tal, te batizo em nome de Deus Pai e dos espíritos e, do modo que a igreja fez, eu te batizo.*

Uma pessoa entrega aos batizadores, um prato branco onde contém um pouco de água, com uma pitada de sal e três ramos de bassorinha. Os batizadores e os padrinhos molham o dedo polegar direito nesta mistura e desenha uma cruz na testa de cada uma das crianças. Os casais, pais e padrinhos, se viram entre se e se cumprimentam dizendo:

*“Hoje nós somos comadres e compadres, com os poderes de Deus e da Virgem Maria”.*

Seguem padrinhos madrinhas e convidados para o barracão onde se serve bolo e refrigerantes.

e também de **casamentos**:

Quando chega o dia de São João, 24 de junho, o local da festa ganha uma movimentação diferente, pois naquele dia será realizado o casamento que a muito foi anunciado. A noiva se arruma, cuidadosamente, no rancho de seus pais. Veste vestido com estampa floral que lhe cai até a altura dos joelhos. Os cabelos penteados e presos no alto da cabeça são ornados com flores do cerrado, quase com formato de coroa. O rosto maquiado com sombras de cores marcantes, como o verde, o azul e o rosa. Vermelho é o batom que lhe contorna os lábios e rosa o pó que lhe pinta as bochechas. Aos pés, as sandálias deixa aparecer os pés empoeirados de unhas pintadas. Ela aparece do lado de fora do rancho e, os convidados que lhe aguardam ficam eufóricos, aplaudem e riem muito, admirando sua beleza. Ela juntamente com os pais se dirige para a fogueira e são seguidos pelas pessoas que aguardam para assistirem a tal casamento. Perto da fogueira, já a espera, estão o noivo, seus pais, dois casais de padrinhos e seus convidados<sup>4</sup>. Os pais da noiva colocam a sua mão sobre a mão do noivo e, com um sinal de consentimento, dá se início ao ritual do casamento em si. Os representantes da religião local, como já foi dito, são os mais velhos que tem a experiência

<sup>3</sup> O início do ritual não tem um horário fixo e começa quando todos já estão prontos e apostos à beira da fogueira. O mesmo comportamento ocorre no viver da comunidade, cujo hábito de cumprir a horários estabelecidos por relógios, não é cultivado. Ela possui sua própria divisão de períodos de tempo e tais períodos estão relacionados com as atividades e afazeres dos seus membros. Assim, a hora do batizado é quando todos chegam. À hora de voltar da roça pra casa é à hora em que o corpo está cansado ou com fome. As refeições são realizadas em horários diferentes pelos membros da mesma família. Costuma-se cozinhar os alimentos e deixarem as panelas sob o fogão. Cada membro come na hora em que tiver vontade.

<sup>4</sup> Os convidados, tanto da noiva quanto do noivo, são os participantes da festa do Sucurí. Eles se dividem na hora de acompanhar o noivo e a noiva até a fogueira.

para essa prática. Começa-se com um conto, entoado em um latim misturado com o modo de falar local, impossível de se compreender as palavras. Em coro, todos rezam o Credo e o Pai Nosso. Em seguida, os noivos, os padrinhos e o casador dão três voltas na fogueira repetindo, por três vezes, as palavras: *Eu juro São Pedro, São Paulo, Santo Antônio e todos os santos que fulano de tal e fulano de tal agora estão casados*. Depois os padrinhos repetem por três vezes as mesmas palavras. Em seguida, padrinho e noivos se ajoelham e, de cabeças baixas, rezam novamente o pai nosso. Depois os padrinhos passam o dedo nas cinzas e desenham uma cruz na testa dos noivos enquanto o casador grita, *dagora prá frente ceis ta casado!* As pessoas aplaudem e seguem todos, em cortejo aos recém-casados, até o barracão, onde será servido o banquete. Ali, os participantes da festa aproveitam para parabenizar os pais dos noivos e os noivos e também tecem comentários sobre a união.

Lá também se encontram para fazer negócios. E quem nasceu na Comunidade Kalunga e foi morar na cidade, ou *na rua*, como se costuma dizer por lá, voltam para casa para aproveitar as tais festas. É quando se realizam as festas que as pessoas “de fora” vêm conhecer o povo kalunga. E é também nessas ocasiões que as pessoas que tem mais autoridade, os líderes políticos das comunidades kalunga, negociam com as pessoas de fora, políticos e outros agentes do governo, as soluções dos problemas da comunidade. É ali que os visitantes mais pobres e as pessoas mais importantes, os parentes mais distantes e as lideranças mais reconhecidas podem se ver como parte de um mesmo todo. É ali também que eles podem sentir que pertencem de fato a uma comunidade, que fazem parte de um povo que tem uma história e uma identidade, que são *alguém* do povo kalunga.

As festas foram trazidas pelos descendentes dos kalunga, escravos da época do Brasil colonial, do tempo da escravidão, e sempre foi o momento em que os arraiais e as vilas se enfeitavam para celebrar acontecimentos especiais. Era então que as pessoas aprendiam que não só faziam parte de um grupo, mas de uma comunidade maior. As pessoas finas da nobreza, as pessoas comuns e até mesmo os escravos, todos tinham seu lugar na festa, pois fazia parte das estratégias dos senhores que o escravo se tornasse mais “dócil” e “civilizado”, para melhor controlá-los. E uma das armas usada era a religião católica. Como reação espontânea, as táticas, eles cada vez mais camuflavam suas religiões de origem com os santos festejados, comemoravam santos católicos com rituais de tambores e danças em pátio onde o giro era (e é ainda hoje) uma constante. Identificava vários santos africanos com os santos católicos e, encontraram, por meio dessas táticas, modos de preservar os rituais aos ancestrais, de perpetuar as crenças e os mitos de sua origem, os modos de resolver problemas cotidianos pautados em crenças nos fenômenos naturais, nas entidades que habitam a terra, a chuva e os

ventos; que cuidam das plantações e fazem parte da vegetação, que guerreiam para defender a harmonia de seus fiéis e que ditam os comportamentos morais e éticos, constroem todo um sistema de signos e códigos de representação em quadros de realidade particular à sua formação.

Hoje, em maio e junho, acontecem as grandes festas do Divino Espírito Santo e, no mês de agosto, a subida de Nossa Senhora aos céus, na Assunção. Celebra-se São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, entidades eleitas pelas irmandades negras, São Gonçalo do Amarante, que dançava a noite inteira com ladrões e prostitutas para impedir que eles fossem cair em tentação.

Todas essas festas têm sua parte de devoção e outra de diversão. Novenas, bandeiras, procissões, foguetório, música e danças, tudo é parte da festa.

É costume anunciá-la bem antes da sua realização. Assim, bandos alegres de pessoas saem pelas estradas, indo de casa em casa, por dias a fio, cantando e dançando, pedir o *ajutório* que é o dinheiro para os fogos e para as comidas e bebidas, que se costuma ser servida para o povo, ou *prendas*, para serem sorteadas nos dias de festa. Esse grupo de pessoas é chamado de *folia* e seus indivíduos componentes, são os *foliões*.

Esses foliões, mesmo durante a festa, têm que continuar cantando e dançando pelas ruas dos arraiais e, de madrugada, *iam romper a alvorada*, como prova de devoção. Assim, essas alegres representações mostram um profundo sentido religioso. As cantigas anunciam a chegada do santo à casa para abençoá-la e oferecendo a segurança à comunidade de que a colheita será bem sucedida. E cantam assim, na ***Folia de Reis***:

O Santo Reis chegou, chegou à porta e parou e foi dizendo  
boa noite, boa noite morador.

Santo Reis chegou dizendo: do princípio do terreiro, a sua  
casa vim benzendo, pra entrar esse senhor,  
pra entrar com Jesus Cristo, cheio de graça e amor. E que  
casinha tão bem feita. Foi feita por muitos anjos. Pra livrar  
da tentação. E que casinha tão bem feita,

Aprumadinha no lugar. Muitos anos vivam nela, quem  
dentro dela estiver. Marido, mulher e filho Jesus veio  
abençoar. (caderno de campo, outubro de 2010).



**Fig. 44: Arremate da folia de Reis**

A festa começa quando a folia sai para pedir o *ajutório*, e no dia principal, o imperador, e todo o seu séqüito deve sair na procissão. Iam ladeados por grandes varas enfeitadas, formando um quadrado, que os separava das outras pessoas do cortejo. É esse o Império do Divino, representando um espaço sagrado e da realeza, pra tornar visível, aos olhos de toda a grandeza de Deus e o poder do Divino Espírito Santo.

Com o fim do sistema escravista e o retorno da família real para Portugal, os festejos religiosos ficaram por conta do povo que, aos poucos, foram inserindo elementos cada vez mais particulares das culturas africanas e reorganizando seus rituais com relação às estações do plantio, dos cuidados com as roças e com a colheita, além de dedicar, em alguns meses do ano, rituais de pedidos e agradecimentos às entidades responsáveis pelos fenômenos como dias de sol, de chuva, as ventanias e as tempestades, por crer que esses fenômenos são manifestações dos poderes de entidades que favoreciam ou castigavam seus crentes de acordo com a obediência, ou não, em valores que serviam para estreitar os laços de solidariedade

entre seus conterrâneos e indivíduos de história de vida comum: trazidos da África e escravizados no Brasil. A igreja, então, cada vez mais, limita seus rituais no interior das igrejas, enquanto os rituais do povo tomam as ruas, as casas e contagia toda a população que com aqueles se identificavam: surgindo então os rituais das *folias*. Assim foram sendo renovadas tradições antigas e foram sendo criadas novas tradições, conforme essas festas eram apropriadas pelo povo, sem muito controle da igreja.

Foram essas festas de devoção do povo que vieram para o território Kalunga junto com os descendentes dos africanos. Como eles vinham de vários lugares e chegaram ali em diversos momentos, em cada parte da vasta região Kalunga devoções diferentes acabaram por predominar. Por isso é que varia em cada área o número das festas que existem, a sua importância e a época em que são realizadas. Assim, a grande festa do Vão de Almas, que só se celebra ali, é o Império de Nossa Senhora da Abadia. Mas só no Vão do Moleque se faz o Império de São Gonçalo e, no Calunga, se festeja São Simão. No entanto, algumas festas são celebradas em quase todas as áreas. A festa de Reis, por exemplo, acontece em janeiro na Contenda, no Vão de Almas, no Vão do Moleque e no Ribeirão dos Bois, e ali se festejam no mês de junho Santo Antônio e São João.

É claro que estas festas mostram a devoção do povo Kalunga por santos que são populares em todo o Brasil. Mas, se a gente reparar bem, verá que elas têm também um sentido religioso especial. Para o lavrador que tira seu sustento da terra, essas festas marcam os momentos mais importantes do ano, celebrando o dom da vida que a terra dá. Para ele, o tempo do ano é governado pelo ciclo da natureza que se repete a cada estação e pelas chuvas que regulam o plantio da terra. E assim acontece também com o povo Kalunga. Em fins de setembro, depois das primeiras chuvas da primavera, já se podem começar os roçados de mandioca, milho, arroz, abobora ou feijão. E o plantio se estende até novembro e dezembro, já em plena força do verão. De janeiro a março é o período em que as pessoas limpam a roça e cuidam dos brotinhos, para que eles não morram e a plantação vingue. Abril e maio, tempo do outono, são os meses da colheita. Daí se vê por que as festas celebradas, sem exceção em todas as áreas do território Kalunga são as de janeiro e junho. Com os Reis, eles festejam a lavoura que brota do chão em boas condições desenvolvimento e pedem chuvas e estiagem em quantidades adequadas para que em abril e maio realizem colheitas fartas. Em junho, com Santo Antônio e São João, festejam a fartura conseguida com a colheita.

Esse ciclo das plantações é tão importante para os agricultores que, em todo o mundo, eles sempre procuraram prever como seria o tempo na época do plantio e da colheita. Essa é a origem das *sortes* tradicionalmente tiradas durante as festas de Santo Antônio e São João e que são chamadas de *sorteios* pelo povo Kalunga. Nessas festas, por três dias, em quase todas as áreas do Kalunga, acontece a *cerimônia maior* em louvor aos santos, de 12 a 14 de junho para Santo Antônio e de 23 a 25 para São João. É no período entre uma e outra festa, de 15 a 21 de junho, que o *sorteio* permitirá fazer a previsão das chuvas no próximo ciclo das plantações. Para cada mês, de outubro a abril, se escolhe um dia, entre os dias 15 e 21 de junho, e esse dia vai representar o mês: dia 15 representa outubro, 16, novembro, 17, dezembro, e assim por diante, até o dia 21, que representa abril.

Em cada um desses dias, os Kalunga sabem que é preciso observar o mormaço do sol, para saber se irá chover ou não no mês correspondente. Se a manhã tiver mormaço, a *chuva pega cedo*, e isto quer dizer que só irá chover no principio daquele mês. Se o mormaço for de tarde, só do meio do mês em diante é que irá chover. Um dia sem mormaço indica que o *mês passa seco*. Ao contrario, um dia inteiro de mormaço quer dizer que será mês de chuva. Essas previsões também podem ser feitas depois da festa de São João. De todo modo, este é um



Fig. 45: Crianças que vigia periquitos na roça de arroz.

costume antigo, que as pessoas mais velhas ainda seguem.

Outras festas também mostram a importância da terra e da plantação para o povo Kalunga. Por exemplo, é nos meses de agosto a outubro que acontecem as festas de Nossa Senhora. Em agosto, festeja-se a Senhora das Neves e a Senhora d'Abadia, no Vão de Almas. Em setembro, a Senhora do Livramento é celebrada no Vão do Moleque e, em outubro é a vez da Senhora do Rosário, festejada no Tinguizal. Às vezes, a celebração é uma grande festa, como a de Nossa Senhora d'Abadia. Mas, mesmo quando não existe uma festa especial, como no caso de Nossa Senhora das Neves ou do Rosário, a Folha sai em sua honra. Então, a própria Folia já é uma festa e, no caso do Vão de Almas, ela emenda com a festa maior da Senhora d'Abadia. É nesse período, de agosto a outubro, que está começando o plantio dos roçados. Então, as pessoas pedem à Mão de Deus que torne a terra fértil para produzir os alimentos de que precisam.

Depois, em maio e junho, é hora de se festejar a colheita e a sua abundância, com a grande festa da fartura que é a do Divino Espírito Santo. No tempo antigo, era costume distribuir muita comida aos seus devotos. No Kalunga, não existe hoje em dia uma festa especial para o Divino Espírito Santo. Mas lá existe a tradição de celebrar o Divino Pai Eterno, que acabou por se fundir com o Divino Espírito Santo. Então, lembrando o Espírito Santo que abençoa a fartura, a Folia sai em sua honra, no Vão do Moleque e no Vão das Almas. Na folia de reis, entre 01 e 06 de janeiro, fazem agradecimentos e pedidos por boa chuva ao longo do ano. No dia de São José, comemorado em maio, fazem a previsão para o restante do ano através de cálculos passados pelos mais velhos. E, ali, é o próprio Império do Divino que mais tarde irá sair em procissão, antes do Império de Nossa Senhora d'Abadia, na grande festa de 15 de agosto.

Já se vê que as Falias não podem faltar no ciclo das festas no Kalunga. Durante o ano, primeiro vem a Folia de Reis, depois a de São Benedito, depois a do Divino, depois a de Santo Antônio, depois a de São João. Depois de São João é São Sebastião. Depois vem Nossa Senhora das Neves, d'Abadia e do Livramento. Depois vem São Simão e vem por fim a Senhora do Rosário. Algumas Falias não têm dia fixo marcado para começar, como por exemplo, a Folia do Divino de Seu Olídio. As Falias que são uma devoção particular, só de uma família ou de seus parentes e vizinhos, também podem sair qualquer dia, chamadas *bocas da noite*, que acontecem sem data marcada e só dura um dia. Mas quase todas as outras Falias saem antes das grandes festas, para anunciá-las, como a folia de Reis de Seu Faustino, ou as

duas Folias de Santo Antônio que saem ao mesmo tempo no Vão de Almas. É assim também no Vão do Moleque, da Contenda, do Calunga ou nas localidades menores dentro de todos os vãos.

Em cada local, é a tradição que determina quando a Folia começa a *girar*. Às vezes é 6 e até 15 dias antes da festa. Às vezes é só depois da cerimônia maior, como na festa de São João. Mas depende do encarregado decidir quando vai *soltar* a Folia. E algumas só giram mesmo no dia da festa. Então, quando os foliões começam o giro, eles saem levando a bandeira do santo, toda enfeitada de fitas, os pandeiros, os violões e as caixas. Vão a cavalo pelas estradas, de casa em casa, para cantar e dançar em louvor ao santo de sua devoção. E levarão muito tempo antes de voltar ao ponto de partida, para o arremate da Folia. Porque, até lá, há muito chão a percorrer.

Nas casas de beira-estrada, os foguetes anunciam a chegada dos foliões, uma comitiva de 10 a 15 pessoas. Lá, já estão à sua espera os donos da casa, parentes e amigos, gente da vizinhança, gente de fora, velhos e moços, crianças fazendo algazarra. Quando a Folia se aproxima da casa, o guia toca e canta a cantiga devota, que é respondida pelo *contra-guia* e o coro dos foliões. Pedem a Santo Antônio, aos Santos Reis ou ao Divino que abençoe aquela morada. E pedem aos donos da casa acolhida para a comitiva que traz o santo para visitá-los e a esmola para a sua festa. Numa folia de Santo Antônio, eles chegam cantando os versos:

Veja de longe vem vindo uma bandeira de alegria. Escolheu alegre hora para eu lhe dar bom dia. Santo Antônio quem ta dizendo, no princípio do terreiro, sua casa vim benzendo. Santo Antônio pede esmola, mas não é por precisão. Ele pede experimentando pra saber do coração. Então dê esmola sim senhor pra não pensar que deu perdida.

Quando a Folia chega, é o alferes da bandeira quem vai à frente, para ser recebido pelos donos da casa. Então, todos se ajoelham, velhos, moços e crianças, com o mesmo respeito, para receber a benção do santo. Eles beijam sua bandeira e cobrem a cabeça com ela. Em troca, os foliões recebem café, um pedaço de bolo, um gole de cachaça, um pedaço de pão. Às vezes recebem dinheiro e então compram a comida e a bebida. E compram também os foguetes, que irão soltar quando a Folia chegar à próxima parada. Ganham-se comida, os foliões cantam o *Bendito de Mesa*, para abençoar o alimento e pedir fartura, e logo se despedem. Mas se ganham bebida, ficam mais tempo na casa. Porque, depois da bebida, é hora de se cantar e dançar. Os foliões vão tirar uma roda de Folia, *batendo a curraleira* e

dançando a *batucada*, com sapateados e volteios, como numa catira. Cantam versos que todos conhecem e outros que improvisam na hora, mexendo com as pessoas presentes. Todos se divertem, numa alegre brincadeira. Os versos são assim:

Galinha sem rabo é sura. Galo sem crista é capão. Bezerro de vaca preta, diz que onça não come não. Peguei na ponta da linha, joguei na ponta de lá. Viola que mexe, mexe no salão do gastador. Ribeirão de Terezina vai fazer barra no mar. Vou pegar com São Gonçalo, para ele me ajudar.

Na folia, desde que estejam bem com Deus e saiba cantar e tocar, qualquer um pode participar. Mas dizem que as mulheres só tomam parte se for para pagar promessa, mesmo aquelas que até batem caixa na curraleira. Por isso, em cantoria de Folia, são os homens que dão o tom. O trago da pinga ajuda a puxar mais versos e os foliões continuam suas cantigas. E se a Folia chega numa casa quando à tarde já vai caindo, então, com a cachaça rolando, a curraleira se estende pela noite afora. Porque ali será o pouso da Folia. Só bem mais tarde os foliões, cansados da jornada, irão se arranchar por ali mesmo, para passar a noite, onde os donos da casa puderem acomodá-los. E só na manhã seguinte, depois de tomar café e agradecer a pousada, eles voltarão a montar os cavalos e seguir caminho, para continuar o *giro* da Folia.

Rodando cerrado afora, os foliões fazem seu caminho rodeando os lugares, evitando cortar em cruz uma estrada por onde já passaram. É que eles têm medo da raiva do santo, porque isso é pecado. Se por acaso acontecer de a Folia cruzar uma estrada, já se pode esperar pelo castigo, e ele logo virá, se no dia do arremate os pecadores não forem pedir ao santo seu perdão. Dizem que algumas Folias há mais respeito e as pessoas evitam beber demais nas paradas e nos pousos. Em outras, o respeito é menor. E aí um acidente, uma vela queimar a toalha do altar, um folião cair do cavalo, qualquer coisa pode acontecer. É castigo certo. Não se ouve falar em brigas na Folia do Divino, porque ela é muito temida. Porque, quando alguém entra numa Folia, tem que cumprir sua obrigação. Não pode parar o giro, nem morrendo um parente. A obrigação é cantar e dançar com a Folia até o seu arremate, quando começa a festa.

É pondo sentido nessas obrigações que os foliões vão virando serras, de uma casa a outra, até a próxima parada. Lá, tudo volta a se repetir, a saudação, o pedido de esmola, a benção da bandeira, a cantoria, a comida, o café, a cachaça, a curraleira. E os foliões tornam a seguir, até a próxima casa, a próxima parada, o próximo pouso, no fim do dia. E assim será

pelo dia seguinte, e o outro e o outro, até poderem arrematar a Folia. Geralmente, o lugar da chegada é marcado por um cruzeiro erguido em frente de uma casa, com uma vela em cada ponta, e por quatro ramos verdes, formando um arco. Passando pelo arco, o alferes da bandeira e o caixeiro, troando a caixa, entram na casa. Os outros foliões seguem adiante. Debaixo do arco estão colocados bolos, mas só o derradeiro a passar é quem deve pegá-los. Ele coloca os bolos no pandeiro e vai então se juntar aos outros foliões, para repartir o agrado. Na casa, quando termina a cantiga, o alferes coloca a bandeira de volta no altar. A Folia chegou ao seu destino. Já vai começar a festa que ela saiu para anunciar.

Mas, muito antes da chegada da Folia, os preparativos já vão adiantados no lugar em que irá acontecer a festa. No Kalunga, existem três grandes espaços sagrados, especialmente destinados para as festas, no Vão de Almas, no Vão do Moleque e no Sucuri. São lugares distantes, à beira de algum afluente do Rio Paranã. Eles ficam longe das moradas, quase no meio do nada. Mas em cada um desses lugares, desde tempos antigos, existe uma pequena capela, para onde o povo Kalunga se dirige a cada ano, fielmente, religiosamente, para celebrar suas festas maiores. Estas festas são o Império de Nossa Senhora d'Abadia, no Vão de Almas, o Império de São Gonçalo do Amarante, Nossa Senhora do Livramento e São Sebastião, no Vão do Moleque, e a festa de São João no Sucuri que, até poucos anos atrás, costumava ter também um Império.

Para a festa, as pessoas vão chegando de todos os lugares. Os que vem de mais perto chegam mesmo a pé, subindo e descendo serras, pelas estradinhas à cavaleira, carregando todos os seus pertences. Outros, vindos de mais longe, chegam a cavalo e as bruacas penduradas nas selas vêm cheias. Porque quem vem para a festa traz de tudo, a comida e a panela de cozinhar, a muda de roupa, as redes, as cobertas de dormir. Quem vem, vem para ficar por muitos dias, trazendo toda a família. Até os cachorros, acompanhando os donos, vêm parar na festa. E às vezes eles chegam a se perder, sem saber achar o caminho de volta. É que, nesses dias, o local da festa fica fervendo de tanta gente. Quase duas mil pessoas se reúnem ali. O lugar se transforma num verdadeiro arraial, que lembra uma aldeia da África.

Mais de quarenta ranchos, alguns de paus trançados e cobertos de folhas de palmeira, outros de adobe, estão ali, formando uma região elíptica que envolve a capela com o cruzeiro. São eles que marcam o limite do espaço onde a festa é realizada. Ali acontecerão seus ritos sagrados e também a diversão. Ali se erguerá o mastro e se acenderá a fogueira e por ali passará o cortejo do Império. Ali será o baile e ali se instalará o pequeno comercio da festa.

Os ranchos são ocupados durante as festas e depois abandonados ao tempo. Por isso estão já quase desmoronando, quando as pessoas chegam. Mas não custa muito trabalho refazer tudo e aí as famílias que os construíram se instalam. Os moços se acomodam como podem, em tendas de acampamento, pendurando nas árvores as redes, ou sob elas as barracas de camping, onde irão dormir toda noite, até o fim da festa.

Os ranchos têm um alpendre na frente, onde as pessoas se sentam para apreciar o movimento no pátio, e têm também um lugar para se cozinhar no fundo. Mas, apesar disso, numa festa como a de São João, as mulheres das varias famílias costumam mesmo preparar a comida numa cozinha comum. Ela fica num grande espaço um pouco afastado do pátio, perto do rio. É ali que os caldeirões e os tachos ficam fervendo, em cima de grandes pedras, aonde a lenha vai cozinhando a comida. Arroz, farofa, feijão, são a certeza do cardápio; o mais, a abóbora, quando alguém aparece vendendo; a melancia e a carne de gado, muitas vezes expostas pelo dono em açougues improvisados embaixo de alguma árvore. Assim, a carne, só se alguém, numa festa grande como a de Nossa Senhora d'Abadia, resolver trazer um ou dois bois e matar ali mesmo, para vender. E o açougue, como dizem as pessoas, está logo ali, num canto do pátio. A carcaça do boi fica pendurada numa árvore. E aos poucos os ossos vão aparecendo, conforme a carne vai sendo pesada numa balança feita com garrafas de cerveja e vai sendo levada pelas pessoas. Então, na cozinha do fundo do rancho, vai ser possível melhorar a farofa com um pedaço de carne frita. Quando termina a refeição, é no rio que as panelas e os pratos são lavados. Ai até as crianças ajudam. E transformam o trabalho em mais uma diversão, tomando banho no rio. Esta é a rotina da comunidade Kalunga nos dias da festa ano. A cada ano, o escolhido deve cuidar de todos os preparativos. Mas, em alguns casos, também se elegem outros festeiros, um para cada dia da festa.

O festeiro com maior responsabilidade é nomeado Imperador. E o Império, que é o seu reinado, dura doze meses, até a próxima festa. Quem é escolhido Imperador é a pessoa do próprio lugar. E um festeiro importante pode às vezes exercer essa função por muito tempo, como Seu Laurindo, que é festeiro de São João no Sucuri há trinta e cinco anos! O festeiro escolhido só não é do lugar quando alguém tem promessa de assumir essa função

Só essa movimentação no arraial seria bastante para fazer a festa. Mas o povo Kalunga foi ali por outra coisa. Foi pela responsabilidade de se ter que perpetuar uma cultura, reafirmar seu étno, cuidar do *ethos* que, por meio da devoção aos santos, encontram os parentes e amigos, se diverte e fortalece a ligação com os deuses, com espaços divinos que representam os contatos com os ancestrais. A festa mesma começou a ser preparada um ano antes. Foi no final da festa anterior que o próximo festeiro é escolhido durante a reza de arremate do ritual do imperador e, é esse imperador, juntamente com sua rainha, que vai escolher os do próximo.



**Fig. 46:** Pátio da festa de Nossa Senhora D'Abadia

Mesmo assim, ele deve ter parente ali. Porque cada festa, apesar de atrair gente de todas as áreas do Kalunga, serve principalmente para unir as pessoas do próprio lugar.

Mas o Imperador não reina sozinho, porque é sempre acompanhado de uma rainha. Ou quase sempre. Porque, no Vão do Moleque, por exemplo, dizem que, cada vez que uma mulher era escolhida para ser rainha, alguma coisa de ruim acontecia com ela. Por isso as pessoas decidiram não escolher mais ninguém para o cargo e o Imperador passou a reinar sozinho... Também quem é escolhida para ser rainha deve ser do lugar, mas não da mesma

família do imperador. Uma pessoa vem de uma casa, outra vem de outra, porque assim se prestigiam mais as famílias daquela área. E, além do Imperador e da rainha, toda a sua corte é também escolhida. Escolhe-se quem será o pajem, o procurador dos mordomos e quem serão



**Fig. 47: Rancho do lugar da festa de Nossa Senhora D'Abadia**

os mordomos, quem será o capitão do mastro, o zelador da praça, o encarregado da novena, o encarregado da Folia, o alferes da bandeira, o alferes da adaga. Nem sempre os personagens da corte são os mesmos em todas as festas. Em algumas, nem todos estão presentes. Em outras, eles têm outros nomes. Como os mordomos, que são também chamados de juízes. Ou o *alferes* da adaga, chamado de *zaguaiier* da espada ou empregado do facão. E, nas festas maiores, ainda existem outros personagens, como os príncipes, que nem sempre se encontram em outras festas. De todo modo, a corte deve servir ao Imperador e à rainha durante a festa. Cada qual tem sua função. Alguns cuidam do próprio Imperador e da rainha. Como os alferes, que os escoltam, ou o pajem e os mordomos, que lhes servem a comida e a bebida, na casa do Imperador. Outros personagens cuidam do próprio espaço da festa, como o zelador da praça. Outros são responsáveis por cerimônias que só ocorrem na festa, como os encarregados da novena e o da folia. Há ainda o capitão do mastro, que vai buscar no mato, com outros homens, um tronco fino de árvore de boa madeira para fazer o mastro que será levantado na

frente da capela, com a bandeira do santo. Mas é o Imperador a figura mais importante. Como são diferentes os santos, também são diferentes os Imperadores, conforme a tradição do lugar – Imperador do Divino, da Senhora d’Abadia, de São Gonçalo ou, até algum tempo atrás, de São João. No entanto, todos eles têm uma mesma obrigação, que é a de oferecer a comida e a bebida às pessoas envolvidas mais de perto com a festa. E a saída do Império, levando o Imperador, a rainha e toda a sua corte é o ponto mais alto dos festejos. É no próprio dia consagrado ao santo que ocorre essa cerimônia muito solene. O Império de Nossa Senhora d’Abadia sai no dia 15 de agosto no Vão de Almas, o Império de São João costumava sair no



Fig.48: Mordomos da festa de Nossa Senhora D’Abadia, 2010.

dia 24 de junho no Sucuri e o Império de São Gonçalo sai no Moleque no dia 16 de setembro. Mas, numa festa como a do Vão de Almas, a emoção é ainda maior, porque não é apenas um, mas são dois, os Impérios que saem durante a festa. Primeiro, é o Império do Divino, depois o Império da Senhora d’Abadia. Mas é claro que, mesmo antes da saída do Império, muita coisa já vai acontecendo na festa do Vão de Almas, como, por exemplo, a novena. Ela foi principiada dias atrás, nas casas dos moradores, e agora vai ser encerrada na capela, no próprio espaço da festa. Só os mais velhos, como Seu Laurindo, no Sucuri, Seu José, no

Riachão, ou Dona Procópio mais Seu Salu, em todas as festas, ainda sabem as ladainhas e os benditos que são contados após o fim da novena. Eles são cantados em latim, num coro de muitas vozes! E são depois repetidos outras vezes, no fim de outras rezas, quando o sino da capela chama as pessoas de volta para a devoção. Mas, no primeiro dia da festa, a solenidade maior é mesmo a saída do Império do Divino.



**Fig.49: Imperatriz, Imperador e Anjos na Festa de Nossa Senhora D'Abadia, 2010.**

As pessoas, alvoroçadas, logo começam a se preparar. Acordam cedo e, desde manhazinha, já estão tomando banho no rio, lavando as crianças, para vestir suas melhores roupas. À vezes usam até roupa nova, trazida especialmente para estrear na festa. Também na casa do Imperador, toda a corte se apronta. O Imperador põe seu terno preto com camisa branca e a rainha veste seu vestido longo de cetim. Só depois eles colocam na cabeça a coroa de metal dourado, sobre um lenço aberto. O Imperador usa óculos escuros e às vezes a coroa

da rainha tem contas que cobrem sua testa. Os príncipes e o Imperador podem também usar uma coroa de flores na cabeça. O resto da corte geralmente sai vestida de branco. E os mordomos levam um pano pendurado no braço ou no pescoço, para usar na hora de servir o Imperador.



**Fig.50: Barracão do Imperador**

O que acontece durante a festa rememora a presença da realeza em cena. E este ritual carrega muitas lembranças. A coroa com contas que cobrem a testa da rainha parece o adorno que enfeita a cabeça das deusas africanas – Iemanjá, Iansã, Oxum – das religiões dos orixás no Brasil. E, quando o cortejo do Império sai, alguém carrega uma sombrinha, cobrindo o Imperador e a rainha durante o trajeto. Sempre foi assim, desde a época da Colônia. Naquele tempo, os escravos escolhiam os Reis de Congo que eram coroados na festa de Reis. E depois, nas festas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, eles saíam nas procissões cobertos por um grande guarda-sol. São esses cortejos antigos que até hoje são lembrados nas Congadas ou nos Maracatus e nas festas do Kalunga, juntando a imagem dos antigos reis

negros com a imagem do Imperador. Assim, para o povo Kalunga, a festa católica se funde com a celebração dos seus ancestrais.

Mas, acabados os preparativos, a realeza está pronta enfim para a saída do Império. Os alferes vão buscar em casa o Imperador do Divino e sua corte e os saúdam antes do início do cortejo. O alferes da adaga faz a vênua ao imperador, com movimentos rápidos e precisos de seu grande facão. Em seguida, é o alferes da bandeira que reverencia o Imperador, agitando a bandeira, de um lado para outro. Depois, é a hora dos alferes fazerem a saudação um para o outro, com a espada e a bandeira. Há muitos e muitos anos, o cargo de alferes da adaga ou da bandeira é exercido por Seu José, tão sisudo e de pouca conversa que é conhecido como Sei José Calado ou José Sério. E é só depois que termina a saudação dos alferes que a saída do Império se inicia. Então, o cortejo começa a se deslocar, devagar, solenemente. Na frente vão



**Fig. 51: Alferes da bandeira saúda o casal imperial. Vão de Alma, 2010.**

os alferes. O Imperador, a rainha e toda a corte vão no interior do quadrado formado por varões enfeitados de papel crepom, que é o Império do Divino. Dentro dele, a corte fica separada do resto dos acompanhantes. Quando chegam à capela, os varões são erguidos e o

quadrado se desfaz. Então, o Imperador e sua corte caminham até a porta. Ali, os alferes mais uma vez os homenageiam, como na saída da casa do Imperador. Só então todos podem entrar.

Na capela, a cerimônia irá variar, dependendo da festa. Às vezes um padre vem fazer a cerimônia religiosa, mas em geral são os mais velhos que fazem toda a celebração. São eles que puxam a reza dos terços, das ladainhas e dos benditos em latim e as rezas dos santos, que aprenderam quando ainda eram jovens, com algum rezador antigo. Essa é uma tradição que foi sendo passada de geração em geração e é por causa dela que foi possível manter a



**Fig.52: Aferes da Espada Saúda família imperial. Vão de Alma, 2010.**

continuidade das festas. Por isso, quando um padre vem para a festa, reza-se missa, mas são os mais velhos que ainda fazem as rezas na capela. E, além disso, são eles que exercem todos os demais ofícios religiosos em outras épocas do ano, fazendo batizados e casamentos. Por isso, na festa, mesmo estando lá o padre, primeiro os noivos casam na fogueira, diante dos mais velhos, e os pais levam a eles as crianças para serem batizadas. Só depois é que o padre irá abençoá-los.

Quando termina a cerimônia religiosa, o Imperador do Divino e a corte saem da capela e mais uma vez o alferes da adaga e o alferes da bandeira os saúdam. Depois, escoltados por eles, dirigem-se para a casa do Imperador, onde são servidos os doces, bolos, biscoitos e a bebida da festa. Pela ultima vez, na porta da casa, o Imperador e toda a corte são saudados pelos alferes. E, ao entrar, dirigem-se para uma grande mesa, onde foram colocadas a comida e as garrafas de vinho, cachaça e refrigerante, cuidadosamente enfeitadas com papel crepom de variadas cores como o rosa, o vermelho, o roxo, o verde, o amarelo que contornando os litros de bebida os faz parecer grandes flores. Na sala, o Imperador e os membros da corte sentam-se em um comprido bando de madeira, especialmente reservado para eles, e ali são servidos pelos mordomos. Só depois disso é permitido servir todas as outras pessoas que estão na casa, os convidados, as pessoas mais velhas, gente da família ou que ajudou na organização da festa.

À noite, as pessoas vão assistir outra cerimônia importante. As ladainhas e os benditos em latim são cantados mais uma vez, depois do terço, que é realizado quando se levanta o mastro com a bandeira da Nossa Senhora d'Abadia. Essa cerimônia marca o inicio da sua festa. Porque, então, já estão de volta os homens que saíram com o capitão do mastro para buscar a madeira no mato. O pesado tronco, que às vezes chega a ter vinte metros, já pode ser erguido. Esta é uma tarefa difícil, que exige o esforço de mais de dez homens. O levantamento do mastro acontece exatamente quando se acende uma grande fogueira no pátio. Esse é um momento muito solene, acompanhado por todos com muita devoção. Porque é quando se levanta o mastro que a gente, encostando a Mao nele, pode elevar as orações até o céu. É então que todos fazem os pedidos para a Senhora d'Abadia.

Os foguetes estouram, enquanto as pessoas andam em procissão em torno do mastro. Com velas na mão, elas giram em volta dele por três vezes. Depois, os foliões cantam acompanhados por caixa, violão e zabumba. Hoje em dia, às vezes cantam sem qualquer acompanhamento. Um depois do outros, eles vão tirando versos, enquanto caminham para a capela. Depois, sairão para visitar os ranchos, junto com o alferes e a corte, na cerimônia que se chama oito horas. Antigamente, os foliões costumavam sair para cantar a alvorada, abençoando as famílias, até de madrugada, quando o dia já ia clareando. Hoje eles já não saem para rodar o espaço da festa a noite inteira. Mas, ainda assim, na festa de São João, por exemplo, chamam essa cerimônia pelo seu nome antigo. Na festa da Senhora d'Abadia, é quando os foliões acabam de cantar em volta do mastro que o Imperador manda servir bebida.

Ela é oferecida ao capitão do mastro, aos homens que ajudaram a levantá-lo e às pessoas mais próximas que acompanharam a reza e as cantigas.

Só depois disso toda a gente poderá cantar e dançar, em homenagem à santa. Tocam as caixas e o violão, mas trocam agora a zabumba por pandeiros, porque as pessoas vão dançar a sussa. E a marcação do ritmo será então feita pelo toque, nas bruacas! Antes, talvez as pessoas tocassem grandes tambores feitos de um tronco de árvore escavado, que se toca deitado. Porque, em outros lugares perto dali, se encontram esses tambores, que têm dentro uma vareta amarrada numa tira de couro, como uma cuíca. No Ribeirão dos Bois, por exemplo, onde existe uma Casa Kalunga numa escola você pode ver um deles. Os Kalunga o chamam de tambor de rabo, mas dizem que não é tradição deles tocá-lo. Então, se alguma vez essa tradição existiu por lá, com o tempo ela pode ter-se perdido. Porque a sussa, podendo ser batida com tambor, é tocada mesmo nas grandes canastras de couro que as pessoas usam no dia-a-dia, para carregar e transportar as mais diversas coisas.

Geralmente são as mulheres que batem as bruacas, aos pares, dois de cada vez. E as oito mãos, batendo no couro firme, tiram dele um ritmo rápido e contagiante. Elas cantam juntas, uma tirando os versos, muitas vezes improvisando, e a outra ajudando na resposta. Depois, tudo se inverte, e as que antes cantavam passam a ajudar. Ao som das cantigas, as pessoas dançam. Sobretudo as mulheres, porque só às vezes alguns homens entram na dança. E são as pessoas mais velhas e respeitadas, como Dona Procópio, que puxam a dança. Uma dança requebrada, em que os pares de vez em quando se aproximam. Parece que cada um vai encostar-se ao outro, mas logo se afastam, continuando os requebros. Igual aos batuques que, desde tempos que se perdem na memória, os negros sempre dançaram em suas festas. Apesar das aparências, do movimento sensual e dos versos maliciosos, a sussa é uma dança de devoção, que muitas vezes se dança para pagar promessa. Por isso é o ritmo da sussa que continua noite afora, para encerrar um dia de devoção e de animação na festa.

No dia seguinte, que é o dia principal da festa, mais uma vez os preparativos começam cedo. Porque esse é o dia da solenidade maior, a saída do Império de Nossa Senhora d'Abadia. Antigamente quando a Folia saía para cantar a alvorada ou girava no próprio dia da festa, a saída do Império costumava atrasar. Porque, como os ranchos são muitos no Vão de Almas, soltando a Folia num dia, nem pela metade dos ranchos ela conseguia passar. Por isso agora, na festa da Abadia, o giro da Folia arremata a festa inteira. No Sucuri, no Vão do Moleque, já era assim faz bastante tempo. A Folia do Cipó, como é chamada essa que só gira

entre os ranchos, só sai no último dia, e é ela que completa a festa de São João. Na romaria do Moleque, essa Folia sai com a bandeira do Divino.

Então, como já não tem mais que esperar pela Folia, o Império pode sair já de manhã. Ainda é cedo quando os alferes voltam a apresentar-se, para ir buscar em sua casa o Imperador da Abadia e sua corte. Como fizeram na véspera com o Imperador do Divino, novamente repetem as vênias aos soberanos, antes do cortejo partir. A sua saída é acompanhada por uma pequena multidão. Mais uma vez, em frente à capela, os alferes saúdam o Imperador, a rainha e toda a corte. Os gestos rápidos do alferes da adaga cortam os ares diante dos soberanos. E, com um movimento preciso, o alferes da bandeira agita o pavilhão com a imagem da Senhora D'Abadia. Na capela, voltam a repetir-se as rezas e os cânticos. E, na saída, o Imperador da Abadia e seu séquito são saudados pelos alferes. Pela ultima vez, eles lhes farão vênia quando o cortejo levá-los até a casa do Imperador. Como na véspera, ali serão servidas a comida e a bebida da festa.

É ainda nesse dia que, na festa da Senhora d'Abadia, o povo Kalunga aproveita a presença do padre para realizar casamentos e batizar as crianças, celebrando na religião católica o que os mais velhos já haviam sacramentado, antes do padre. Agora, no pátio, o padre repetirá muitas vezes a sua benção, e rapidamente. Porque todos, inclusive os noivos e os pais das crianças, têm pressa de ir para o baile, que começa em seguida. O espaço coberto reservado para a diversão já está cheio de gente. Repicam as caixas e o toque rápido das bruacas anuncia que mais uma vez é hora de dançar a sussa. As mulheres cantam versos variados, alguns de devoção, e pedindo chuva, outros nada sérios e até divertidos:

*Chuva chova hoje  
Pra meu boi bebê  
Pra nascê capim  
Ô morena, pro meu boi cumê.  
Boi, boi, boi de sinhá  
Boi, boi, boi de sinhá  
Chuva chuveu, goteira pingou  
Pergunta o papudo se o papo molhou  
Molhou, molhou, molhou muito bem  
O papo é meu, não é de ninguém  
Evem a chuva sinhá  
Num dexta eu moía  
Eu quero é me esquentá  
É cum ocê ao meu lado.  
Imperadô, imperado  
A bandêra do mastro levantô  
Cadê a saia muié*

*Que seu Rocho te deu  
 Ele não deu a brusa  
 Pego a saia e vendeu  
 Coquero alto deu cacho  
 Folião do muleque que deu baxo  
 Ó lá meu boi vai Ana  
 Que bunito eu gosto de cantá  
 Eu canto é pra num te vê  
 CE canta pra num chorá.*

Elas dançam essa cantiga contorcendo-se como se estivessem com comichão, umas coçando as outras, rodopiando, velozes. É assim que a diversão prossegue solta, nessa última noite de festa.

Em outros tempos, no baile, o povo costumava dançar também o bolé, que é dançado como a sussa, mas exige mais dos dançadores. Como na roda de Folia e na sussa, também no bolé os cantadores cantam versos antigos e, além disso, vão tirando versos novos, improvisados. São versos que falam de amor, mas também falam das pessoas presentes ou fazem comentários maliciosos sobre a fidelidade ou a boa reputação de alguém, num desafio. Mas, no bolé, quem dança também deve saber cantar, jogando um verso para outra pessoa que vem dançar na roda. E quem entra tem que jogar outro verso quando sai, tirando outro para vir dançar. Por isso pouca gente ainda sabe dançar e cantar o bolé. Esta é uma tradição que tinha sido quase esquecida, mas que, de uma hora para outra, de repente, pode voltar a ser retomada. Basta alguém começar a puxar os versos, no meio de uma festa...

Os mais velhos se queixam de que os jovens estão deixando para trás as tradições da comunidade Kalunga. Porque alguns até se envergonham de dançar a sussa e muita gente de vinte anos nunca tinha ouvido falar em bolé. E os mais velhos têm razão, porque nas festas é grande a concorrência entre as coisas da cidade e as tradições da música e dos divertimentos do Kalunga. O comércio que antes se via nas festas era fraco, feito quase só por mascates que vinham vender os rojões, os foguetes e um pouco de cachaça. Hoje, esse comércio aumentou. A indispensável pinga da festa pode ser encontrada nas barraquinhas que vão se instalando perto dos ranchos. Mas ali também se vende muita coisa mais. Ali se pode comprar bolacha, refrigerante em lata, em garrafa ou em pó, para dissolver na água, e cerveja que foi resfriada, com gelo trazido não se sabe como ou de onde. E, nas barracas, o radinho e o toca-fitas de pilhas vão trazendo as novidades, o forró ou a música de uma dupla do Kalunga que anda fazendo sucesso na cidade. Coisa nova para se aprender a cantar e dançar.

E são essas novidades que vão atraindo os jovens. Por isso a sussa parece antiquada e eles não se interessam tanto em saber tocar bem a viola ou aprender a improvisar trovas. E praticamente já esqueceram como se pode fazer, com os materiais que têm ali bem à mão, uma bandurra, um velho tipo de viola de cuia e cordas de pêlo do rabo do cavalo. Só uns poucos, entre os mais velhos, ainda sabem fabricar esse instrumento. E, no entanto, ele encanta a gente de fora, interessada em mandar fazer e comprar, para levar para a cidade... Em volta das barraquinhas do comércio, os corpos de plástico vão acumulando uma sujeira inacreditável. São as marcas ruins do progresso e da cidade chegando ao território Kalunga.

De qualquer modo, a festa está chegando ao fim. Os novos festeiros, o Imperador, a rainha e toda a corte da festa do próximo ano já foram escolhidos, depois da saída do Império da Senhora d'Abadia. Agora, no momento derradeiro, a Folia faz seu último giro pelos ranchos. Ela abençoa os presentes e recolhe seus donativos, arrematando a festança de três dias. As pessoas já começam a retomar seus pertences e guardar nas bruacas tudo que trouxeram na vinda. Depois, é selar os cavalos e retomar as estradinhas que sobem e descem serras, de volta, no rumo da casa. No próximo ano, se Deus quiser, ali todos voltarão a se encontrar. As famílias dos vários vãos do Kalunga mais uma vez irão se reunir. Os jovens que se conheceram na festa da Abadia irão talvez continuar o namoro em outras festas. No Vão do Moleque, em setembro, ou em outubro, no Kalunga, festejando São Simão. Ou talvez venham mesmo a se encontrar numa boca da noite ou na celebração de um casamento, numa localidade menor. Na roda do tempo, seguindo o ciclo das estações, sempre haverá outra festa mais adiante, para mais uma vez reforçar os laços da comunidade, o sentido de pertencimento e a identidade do povo Kalunga.

Em todos os povos, a religião funciona como um princípio de estruturação que constrói a experiência, ao mesmo tempo em que a expressa, pelo efeito da consagração ou legitimação. A religião submete o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social a uma mudança na natureza em especial convertendo o ethos enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em ética enquanto um conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas.

Durante a semana santa, é realizado, na casa de Dona Procópio, o ritual de rezas dedicadas aos mortos. Toda a semana é dedicada às almas, pois, segundo membros a comunidade, elas precisavam muito, pois muitas vagavam e sofriam. Uma senhora me confidenciou que não gosta de padres e que, embora tenha realizado muitos rituais católicos, ela prefere a maneira deles de rezar. Segundo ela: *[.] em uma ocasião, em que as pessoas da*

*cidade diziam que era preciso evangelizá-los, foi organizada uma missa católica durante as festas de São João realizadas na comunidade do Sucuri, segundo ela “depois que o padre terminou de dizer as palavras da igreja”, eles se reuniram noutra lugar e fizeram a reza do jeito deles. Aaquilo que os padres dizem não tem nenhuma graça, não faz nenhum sentido para eles.*

Na sexta feira da paixão, a cerimônia da reza é realizada ao meio dia<sup>5</sup>. Nesta cerimônia são preparados os biscoitos e enroladinhos, bastante banhados de óleo de soja, que são servidos depois da reza.

Ao longe avistei a casa repleta de gente. A varanda, o quintal, a frente da casa estava em festa. As pessoas riam e conversavam, matando o tempo enquanto aguardavam o final dos preparativos. O altar estava montado com uma toalha branca onde se apoiavam as imagens dos santos; Nossa Senhora D’Aparecida, São Sebastião e Nossa Senhora das Candeias; e também algumas flores e velas, brancas e amarelas. As pessoas, inclusive as crianças, seguravam uma vela amarela, apagada nas mãos. Silenciosamente, as crianças, seguindo todas as pessoas adultas, depositam as velas que estavam segurando, apagadas, sobre o altar, e lá elas permaneceram, sem nem se quer ter sido acesas. Já era noite quando, ao término do ciclo das ladainhas e cânticos, as pessoas se levantam, pegam outra vez as velas, as acendem e, inclusive as crianças muito pequenas, saíram para o lado de fora da casa, tomando todo o espaço na frente da casa, orando, foram, um a um, ajoelhando, equilibrando suas velas no pasto, em meio à escuridão, tornando aquele momento em um espetáculo de luz. Depois de alguns minutos todos retornaram a casa, alguns sorrindo e conversando, outros ainda fazendo o sinal da cruz e deu-se por encerrado o ritual daquele dia.

Fiquei parada na porta admirando aquele espetáculo, sem saber os motivos religiosos de se colocar as velas queimando ao relento. Além de observar as chamas que queimavam vigorosamente sem que nenhuma se apagasse. Dona Procópio surge na porta coloca a mão em meu ombro e diz:

*Viu cumo as vela queima? As armas de nosso parente morto precisa desa para mode sentí querido e sabê que nós num esquece dese e precisamos de sua proteção! Amanhã ocê pode í oiá que num tem nada mais, nem sinaldas vela num fica, proque “ese” precisa mesmo desa... “ese” recói tudo!*

E quanto a “eles”, os ancestrais tão valorizados nas religiões de matrizes africanas. Segundo o Candomblé, um homem para ser um ancestral, com poderes para cuidar de seus familiares, tem que ter vivido muito e ter realizado muitas boas ações, de maneira que estas ações sejam lembradas por bem mais que as pessoas da família. Suas ações devem deixar lembranças por todas as gerações de um povo. Pensando assim, me lembrei do quanto os ancestrais daquele povo haviam sofrido ao desbravar toda aquela região, deixando seus ensinamentos enquanto os valores e a necessidade da união entre seus pares para garantir sua sobrevivência, a de seus herdeiros e a perpetuação da cultura de um povo singular. Deixaram também, como herança, toda aquela região, conquistada a custas de muito

---

<sup>5</sup> Embora os horários sejam marcados com antecedência, não se tem um compromisso com tal horário, à hora relógio não governa os afazeres da comunidade e, a hora de se realizar qualquer atividade é a hora em que todos estão prontos. Isso acontece em todas as instâncias do cotidiano, como no horário das refeições, de dormir, de tomar banho. No entanto esse fato é mais evidente durante as festas com rituais religiosos, que ocorrem sempre quando todos já chegaram, ou quando os rezadores estão prontos, e quando todos já estão a postos aguardando o seu início.

suor e sangue. Muitos desses ancestrais foram escravos, foram açoitados e passaram por todo tipo de humilhações. Nada mais justo do que eles serem lembrados e homenageados.

No dia seguinte, sábado d'aleluia, acordei bem cedo e a primeira coisa que me veio à mente foi ir verificar o pasto: será que havia algum sinal das velas? Enfiei os pés na sandália e fui até lá observar. Realmente, pela grande quantidade de velas que foram colocadas na noite anterior, não havia mesmo sinais consideráveis por lá. Detectei cera derretida de algumas, quatro ou cinco lugares que ficaram marcados pela queima e apenas dois lugares com resto de cera. Fiquei impressionada! Não seria possível que alguém recolhesse todas as ceras durante a noite! Estava distraída observando o chão, na busca de mais algum sinal, quando percebi a presença de Dona Procópia que, sorrindo me disse:

*Num te falei? “Ese” gosta de ganhá as reza e recebe de bom grado as vela que queima prá “ese”. Agora vamo entrá que eu fiz o café e, como eu vi que ocê não cumeu do enroladim de onte na hora da reza, guardei procê. Vem, vamo tomá café.* (caderno de campo, abril, 2009)

Era sábado D'Aleluia, na casa havia pessoas que nem tiveram na reza durante a semana e agora comparecia para o almoço d'aleluia, fato importante que acontece no ano, pois, segundo dona Procópia, é nesse dia que eles adquirem forças para passar o ano, com os ombros mais leves e com a sensação de dever cumprido com “Deus” e os mortos.

O altar estava outra vez colocado, desta vez ornada com folhas verdes e flores, e com as mesmas imagens. A reza foi bem mais curta e sem o uso do rosário, os versos das ladainhas foram todos, até onde pude entender, dirigidos aos vivos onde se dizia: rogai por” nós” *pecadores... livrai-nos de todo o mau...* Ao final da reza, as matriarcas bebem um pouca da água que foi colocada no altar, em copos do lado das imagens, e em seguida, ao se levantarem, todas começam a bater palmas e uma a uma vai entrando na roda e dançando a sussa. Alegres dizendo os nomes das pessoas que estão dançando e rimando com algum afazer domestico ou fatos ocorridos na comunidade. Por exemplo, a roça que não agüentou o calor do sol e morreu, a morte de Níra, de Satiro e de Dominguin, a confecção dos tapitis e das peneiras, a limpeza da casa e a plantação da roça, além das pescarias e das caçadas. Alguém me puxou, no susto, já estava dentro da roda. Tive então que me virar, tentando imitar os passos que acabara de ver. Outra mulher entrou na roda e tentei acompanhar seus passos por alguns instantes e em seguida saí para continuar a observar. Quita entra na roda e grita: *Nos precisamos de um homem aqui pra fechar a reza! Num tem homem aqui não? Se não vier um aqui encerrar a sussa ninguém vai almoçar!* Jura, neto de Dona Procópia, pula na roda, dá uma dançada e grita: *Encerra aqui nosso louvor! Esperamos que nossa missão esteja cumprida, vamo todo mundo comer na paz!* E assim se encerra o ciclo de oração da semana santa. Daí pra frente, alguns vão almoçar, outros vão embora e a casa esvazia um pouco. Após o almoço, ela se esvazia totalmente, restando somente os moradores da casa. (Caderno de Campo, abril de 2009)

#### 4.5 – *Um Espaço que Guarda Segredos*

No lugar misterioso, descrito na seção 2.6 desse trabalho, habita uma mulher forte, de rosto grande, lábios grossos e sorriso largo, que estimula a imaginação mística. Membro de uma comunidade em que as mulheres estão sempre envoltas com crenças, tabus e rituais de pureza, o que se manifesta no recato por meio da discrição e trajas comportados, tal moradora faz questão de trazer sempre o baton vermelho aos lábios, as saias sempre muito acima dos joelhos e as blusas, em decotes provocantes, deixa aparecer um pouco da barriga e os contornos do tronco forte, com dobras de gordura, seios grandes e esparramados sob a blusa pela falta do uso do sutiã. Pessoa dócil, receptiva e alegre, ela está sempre envolta por uma atmosfera intrigante. Quando visita algumas casas é sempre bem tratada, embora muitos da comunidade duvidem da sua capacidade de discernimento, fazendo chacota quanto aos seus medos (que se relaciona com espíritos e almas penadas que ronda a casa dela e que, vez ou outra, ocupa o corpo de sua filha) e seu pouco entendimento com relação aos valores associados ao dinheiro. Além disso, as pessoas fazem brincadeiras que envolvem supostos relacionamentos dela com homens da comunidade, inclusive homens casados; o que ela rebate com firmeza dizendo: *Num tô doidia*. No entanto fica no ar nuances de aceitação e crença nas falas dessa mulher, embora, quando está ausente, os comentários se dirijam a ela como se fosse uma pessoa que mente e age apenas para cumprir suas próprias necessidades, além de acreditarem ter ela grande envolvimento intencional com o mundo das almas penadas.

Normalmente essas conversas se dão em grupos femininos e, nesses momentos podemos sentir a representatividade mística de tal mulher para a comunidade.

Quando dirige a fala a algum homem, esta se coloca como decidida e independente, transparecendo na conversa a sua não necessidade de uma companhia masculina no seu dia a dia.

Se alguém diz que irá a casa dela, o clima de desconfiança toma o ambiente, como se algo de profano fosse acontecer com a pessoa que a visita. Percebemos também que ela não possui companheiras mulheres que a auxiliaria em atividades e/ou passeios rotineiros. Há uma discordância velada por parte dos maridos e dos pais de moças solteiras, quanto à convivência de suas esposas e filhas com essa mulher. No entanto, ela é extremamente caseira, quase nunca vai à cidade mais expressa o desejo de participar das mudanças que outros membros da comunidade vêm passando, como o uso do telefone celular e a compra de sofá e televisão. Ainda assim, sua casa não apresenta quase nenhuma influencia das tecnologias externas.

Ela tem uma filha, já casada, que mora do outro lado do Rio Paranã. Esta filha, vez ou outra a visita, sempre acompanhada do marido e dos filhos. Tem também um neto, que ela criou desde que nasceu, mas que está casado e mora noutra parte. Esse neto é a ajuda possível que ela teria caso não conseguisse plantar a sua roça anual, torrar farinha e nem tecer seus tapetes e colchas de retalhos, fonte da sua renda principal.

Tal mulher desenvolve sozinha todas as atividades diárias. Sai para pescar todas as tardes; fato que nos levou a convidá-la, pela primeira vez, para uma pescaria, já que esta ocasião representava oportunidade de aproximação. Tal fato gerou desconfiança em vários membros da comunidade e muitos afirmaram que agora nós não retornaríamos mais daquela casa. Alguns questionavam nossos motivos, já que no entorno da casa onde estávamos hospedados havia mais de um ponto de pescaria considerados muito bons, além de vários membros se disponibilizar a nos fazer companhia. Depois desse primeiro convite, se tornou rotineira, durante as nossas visitas à comunidade, a pescaria ao fim de tarde na companhia dessa mulher.

Foi principalmente nessas ocasiões que pudemos perceber a áurea misteriosa em torno dessa personagem. Ao passar em frente às casas, é saudada de longe, muitas vezes por homens que voltam da roça. Cumprimantavam-a com suaves toques no chapéu e abaixar dos olhos.

Sua casa não é muito visitada e, quando tem visitas são visitas de mulheres que passam para descansar de algum percurso mais longo. Normalmente elas não demoram e logo se retiram, permanecendo pequenos instantes sentadas nos bancos de madeira da sala.

Os homens, a não serem aqueles que têm interesses pessoais nela, nunca visitam tal casa e, quando visitam, resistem em entrar, preferindo permanecerem no pátio da frente da casa ou recostar em alguma árvore do lado de fora.

Em algumas conversas que nós ouvimos durante os nossos contatos, pudemos perceber que eles acreditam que ela seja feiceira. Acreditam que manifesta nela e nas pessoas à sua volta as forças invisíveis que, nas aparências das suas ações estão às forças sagradas, o segredo e o profano que não podem ser conhecidos e nem entendidos por ninguém e, latente no comportamento dos membros daquela sociedade, há algo de oculto na sua cosmovisão que compõe toda aquela atmosfera, todo aquele universo, onde grande parte não é revelada. No entanto se manifesta ocultando-se, mostrando que a sua presença social não pode ser entendida sem múltiplas correspondências, analogias e interações que envolvem, seduz e fascina os homens e que se transforma em elo nas relações sociais, sagradas e profanas, entre todos os seres que compõem aquela totalidade.

Como já foi dito anteriormente, a humanidade sempre cultivou um fascínio pelo mistério. Move-se principalmente no sentido do conhecimento de si, do seu ambiente social, cultural e do cosmo; o que, sem sombra de dúvidas, reflete na imensidão de campos científicos de investigações, institucionais ou não, e uma diversidade de modos e maneiras de conceber a vida, a morte, a fertilidade, a continuidade que se fortalece nas relações místico-sagradas/sagradas/ritualísticas e sociais. Suas visões de mundo estão em constante e dinâmica dialética e emanam dos comportamentos, dos mitos, dos ritos, do sagrado e do profano e se manifestam em tais relações.

Dentro desse *espaço* de reflexão da humanidade está o seu próprio corpo, instrumento fundamental para a sua sobrevivência e continuidade e, portanto, constantemente objeto que desperta curiosidade de cientistas, de qualquer cultura, e alimenta a imaginação: corpo como lugar de prazer, de vida e de fecundidade, mas ao mesmo tempo, lugar interdito e espaço onde o mal pode se alojar.

Em todas as culturas o corpo é programado para expressar a visão de mundo do seu ambiente de origem; expressa desejos (individuais e sociais), pulsões, crenças, o imaginário e a convivência social. Assim, o corpo que organiza o lugar em dialética com os espaços em que age também expressa sofrimento, medos e dores daquele mesmo imaginário. Nele também se manifesta os sonhos, os pensamentos, sua relação com os mitos; e este corpo, cada um e em cada grupo sociocultural se diferencia dos demais, internos e externos, e mostra uma realidade de que não acata todas as representações, já que ele é muito mais do que se pode atrever a descrever, identificar, conhecer sua totalidade dentro de circunstâncias presentes ou dispersas no *tempo* (passado que se constrói e se degrada em minúsculas ou maiúsculas partículas de tempo passado), no *lugar* (nas partículas de tempos passados, os lugares se transformam e não mais se identificam) e no *espaço* (nos seus processos construtivos e nos comportamentos que brotam de tais processos).

Todas as representações que as instituições elaboram têm a marca da tensão, dando-lhe um sentido e buscando mantê-la nos limites do suportável. O conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade fundamental da vida social. Todas as culturas possuem instituições e normas formais que levam, de uma parte, à individualização, e de outra, à socialização. Imagens construídas sobre o real e o imaginário, não são necessariamente conscientes, é algo anterior, tradicional, habitual, que se reproduz a partir das estruturas e categorias de pensamento do coletivo ou dos grupos, tornando presente no universo interior o que se encontra distante de nós, o que está

ausente e garante a heterogeneidade dos grupos, evitando a aculturação imposta pelas ideologias dominantes, protegendo o contexto de valores morais e religiosos, no limite entre o sagrado e o profano. O sagrado é sempre um refúgio universal. É a força de criação da realidade. É sempre o corpo, a matéria. O mito é o discurso em que se fundamentam todas as justificativas da ordem e da contraordem social. Está intimamente ligado ao universo do simbólico, que representa a ordem ou a organização do meio que circunda o homem. Mas é bom lembrar que o bem e o mal, assim como, o positivo e o negativo, existem em tudo, caminham juntos e são necessários para o estabelecimento do equilíbrio.

Os comportamentos sociais observados podem ser comparados a rituais: é simbólico e talvez (correndo algum risco de ser precipitada) tenha alguma ligação com a força da mulher nos cultos de base africana que costuma aparecer e sobressair, pelo princípio de equilíbrio de forças e pelo respeito aos papéis que desempenha. Faz de cada sujeito parte de um espaço que abriga a todos. Por meio de palavras, gestos, sons, objetos, cânticos e movimentos, reconstróem a **vida**, recriam o mundo, libertam o **ser humano**.

Há um princípio de completude do outro, de que a vida se constrói de mãos dadas e que cada um de nós à medida que estabelece esta relação, estabelece um elo mais completo com as coisas que estão à volta. Significa todo um processo de equilíbrio e de harmonia, um espaço vivo, um espaço invisível que é aqui mesmo, que não conhecemos, mas sentimos a reverência que os homens têm para com as mulheres, já que somente elas criam, transformam, modificam as coisas talvez seja decisivo na construção da identidade da mulher que guarda o presente e o futuro. A mulher é a política e a mulher é o cotidiano. Em todos os lugares a mulher está presente ligada ao divino, serve como passagem e receptáculo do sagrado no mundo dos vivos, por gerar frutos, símbolo de todos os tempos, pois está virada para o futuro, sempre vulnerável e frágil.

É preciso manter determinados valores e conceitos, bem como eliminar valores que não são importantes para a vida e para a felicidade da comunidade. O corpo significa ao mesmo tempo VIDA e MORTE, o normal e o patológico, o sagrado e o profano, o puro e o impuro. As práticas corporais são ritos que imprimem ao ser humano certa consciência do mundo, altamente estruturada, codificada, rigorosa e socializada, em que as possibilidades de escolha são limitadas a mínimos parâmetros, porque qualquer liberdade é altamente significativa e põe em risco a totalidade do sistema de ordenação do mundo.

## CAP 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Etnomatemática, como Programa de Pesquisa, como estratégia metodológica para a melhor relação professor-aluno-professor que parte de assertivas à cerca do respeito da alteridade, ou como uma nova visão do que vem a ser o processo de ensino-aprendizagem de matemática e dos processos relativos à produção de conhecimentos que reconhece e respeita seus múltiplos processos e lógicas consideradas, é dinâmica e emerge das discussões entre Matemática, História, Filosofia, Antropologia e tantas outras áreas do saber. E por isso, a conclusão à que podemos chegar, é que seu incrível poder para quebrar a ideia de unicidade/universalidade da Matemática é algo fundamental para a valorização e manutenção de outras formas de conhecer diferentes das que nos são transmitidas no espaço escolar. A matemática como ciência, vista pelo prisma da história única, transforma-se numa disciplina perversa e excludente, que impõe uma única maneira de pensar e enraíza a lógica de pensamento versada por meio do olhar unilateral, negando as concepções de outras culturas e, conseqüentemente, nega uma concepção mais abrangente do mundo, desconhecendo seu papel nas diversas manifestações culturais, desvalorizando a relação entre cultura e produção de conhecimentos. No nosso entendimento o programa Etnomatemática indica possibilidades que Spengler assinala como a existência de múltiplas matemáticas (ou etnomatemáticas) relacionadas à diversidade cultural, à “alma”, a identidade, aos sentimentos, aos gostos, ao símbolo primordial de cada povo. Ele analisou historicamente as redes simbólicas nas quais esses conhecimentos estavam inseridos. Na sua “rede”, vários “nós” foram considerados: arte, arquitetura, concepção de tempo e de número, entre outros, que confirmavam a possibilidade de usar os mitos para detectar elementos fundantes das diversas etnomatemáticas. Voltei-me atentamente para os mitos, ritos e religiosidades do povo Kalunga, considerando, a partir deles, mas sem desconsiderar a história, as práticas cotidianas — tentar compreender os conhecimentos etnomatemáticos desse povo em suas múltiplas relações. Para tanto utilizei-me de estudos sobre a religiosidade desse povo e à cerca de seus mitos. Por outro lado, resultado de uma pesquisa anterior que realizei, bem como as realizadas por outros pesquisadores (de outras áreas) que passaram por ali e que me ofereceram os dados a cerca dos conhecimentos etnomatemáticos do povo Kalunga. Estas se inserem, na produção, segundo sua cultura, dos conceitos de tempo que é circular para o círculo infinito da vida e, ao mesmo tempo, linear com relação as atividades pré-determinadas. O tempo é também, normalmente, usado como unidade para medir distâncias. Os instrumentos de trabalho, que são confeccionados obedecendo à divisão social do trabalho e carrega o estigma da boa aventura e da fartura,

como no caso dos objetos de palhas, que são fabricados por homens e, normalmente são os homens que os manuseiam. Seus princípios de contagem e de equivalência cuja precisão está associado à práticas de aplicação de valores morais, além, é claro da experiência e do valor do trabalho e o tempo despendido na produção do que se quer comercializar. Exemplos disso são as maneiras e as unidades de peso utilizadas no comércio da carne de gado e do peixe. Tais unidades não são estáticas e inflexíveis, mas obedecem a uma flexibilidade associada ao valor moral que ele possui perante os membros da comunidade. Os números, as formas, símbolos primordiais, ligação com a realidade, teogonia e religiosidade, poder, o discurso verdadeiro, a verdade sobre si mesmo, valores, a visão do povo a cerca de si mesmos como produtores de saber, tudo emergindo e manifestado dentro daquilo que compreende o lugar e fervilha os espaços. Também o fato afetivo-emocional foi considerado por estar sempre presente e é parte do pensamento, fundamental da constituição do sujeito e de seus saberes.

A análise do trabalho se deu, para a Etnomatemática Kalunga, na tentativa de apontar relações entre elas e os mitos e contrapor ao discurso de que *mythos e o logos* estão separados, mostrando que nos conhecimentos Kalunga essa relação se faz presente. Desse modo, a análise em conjunto, de forma não fragmentada e continua foi com o intuito de evitarmos visões preconceituosas a cerca do pensar e sentir Kalunga e para nos proteger de uma análise superficial e sem significado, vazia.

Ao focar as relações entre as festas religiosas à composição do lugar Kalunga, a movimentação dos seus espaços, observamos que emergem daí modos próprios de inferir, contar, quantificar, comparar, categorizar, etc. que inscritas em sua cosmologia, não aparecem de forma independente, desconectados e preexistentes aos seres humanos e a própria Terra, como na cosmologia mítica grega. A mitocosmologia Kalunga os revelam o seu tempo de maneira mista, simultaneamente circular e linear, mensurável e imensurável o que para esse povo, o numero é visto como uma criação própria para quantificar e agrupar segundo qualidades e características. Nesse contexto é importante salientar que na identidade quilombola, seus mitos, sua concepção de numero, suas formas de medir, entre outras características, são diferentes entre si. Creio que as pequenas diferenças, ao se cruzarem, produzem minúsculas e complexas relações que nunca são iguais para diferentes povos e que não podem ser classificados de forma muito rígida segundo as mesmas categorias. As relações estabelecidas entre as etnomatematicas e os mitos e rituais do povo Kalunga pode ser diferente daquelas que seria apontada em uma outra comunidade Quilombola qualquer. Aqueles que pesquisam as etnomatematicas quilombolas, deverão aceitar que por vezes as diferenças entre os pensamentos mítico-sagrados Kalunga e as relações entre estes e suas

etnomatemáticas poderão ser sutis e, então, não falar apenas de etnomatemáticas kalunga, mas nomear esses conhecimentos, como por exemplo, de etnomatemáticas Kalunga, etnomatemáticas do Muquém, ..., mas do que revelar sua natureza, é reconhecer e indicar, seu lugar social, inserindo-as numa rede de discussões estratégicos/metodológicas. Assim, talvez, os conhecimentos etnomatemáticos kalunga não fiquem dispersos anonimamente, mas sejam acentuadas suas particularidades, o que pode contribuir com a construção de um novo “espaço” escolar, voltado para diálogo e para o entendimento entre diferentes.

O tempo Kalunga é simultaneamente circular e linear e eles o dividem entre as tarefas cotidianas e suas relações mítico-religiosas e aos eventos diários. Podem ser infinito e circular, como no caso do ciclo que compreende a vida e a morte assim como semi-reto no desenrolar de atividades ou de eventos esperados. O tempo Kalunga também expressa a concepção de totalidade, de um infinito limitado e da complementariedade. O que fica claro na fala do senhor Salu:

“Eu nunca cumi hoje.” ”Depois que Morrê fica vagano não proveito enquanto tava eu nois” (caderno de campo, abril, 2009)

Ao focar a análise nas relações estabelecidas entre mitos, teogonia, religiosidade, no lugar e no espaço, observamos que seus lugares estão divididos em dois níveis: os lugares terrestres, compostos, onde se fixam as instâncias/instituições familiar/jurídica/religiosa; e o lugar do além vida, que compreende o lugar onde o morto continua sua vida em espírito, que é, no imaginário terrestre, o lugar do aperfeiçoamento e de vigilância. Não há distância entre esses lugares. Um é continuação do outro e eles se entrelaçam por meio da comunicação e/ou convivência entre mortos e vivos, fechando um círculo de existência que se completam, representado pelo nascimento, crescimento e morte e são representantes da noção de continuidade, totalidade e infinidade. Isso reflete na organização quase circular dos lugares Kalunga, principalmente nos lugares sagrados, os das festas anuais, dos pátios das casas e das capelas.

Nas suas relações de poder, a comunidade exerce o poder não aquele que tem dinheiro ou frequentou universidades, mas os patriarcas e matriarcas que detém a sabedoria advinda da experiência dos anos vividos. A hierarquia aí se estabelece entre jovens e velhos, onde os mais velhos são respeitados e saudados por todos os mais jovens. Seus saberes são respeitados e ouvidos atentamente pelos mais jovens.

Os discursos verdadeiros dos Kalunga fundam-se nas histórias antigas, narradas pelos mais velhos, que ouviram de seus ancestrais, e nas observações e reflexões que se dão a partir da dinâmica cultural-interna ou a partir do contato com outra cultura. Também são resultados de acordos tirados dos espaços de diálogos inter-grupais como o diálogo das mulheres, o diálogo dos homens e, em seguida, o diálogo dos adultos e o das crianças, de onde sintetizam/acordam comportamentos comuns aos membros da comunidade. Estes discursos verdadeiros dizem respeito, principalmente, a valores, a saberes e a práticas e são avaliadas de acordo com o respeito à tradição, ao experienciado e ao observado.

Ao atentarmos para os discursos que falam das relações dos sujeitos consigo mesmo e com os outros, inferimos que podem ser entendidos como uma forma de se comunicarem com o espaço além vida, com deuses e ancestrais, usando como guia espiritual. Suas relações trazem a obrigação de dar, retribuir e receber presentes, ou cordialidade e boas ações. Segundo *Mauss (1979)*, a energia espiritual de quem deu o agrado, permanece na coisa dada e, sua não retribuição pode desencadear grandes infortúnios para quem recebe. Sua validade não está no enunciado em si, mas no confronto deste com as ações diárias daquele que profere o discurso. Esse pode ser o grande ponto que diferencia a “lógica” Kalunga da nossa lógica, que trata principalmente da submissão da pessoa a Deus, do discípulo ao mestre, dos saberes e fazeres ao método científico. Volta-se para a convivência dos cidadãos e diz respeito ao conhecimento e ao ensino de verdades sobre o mundo e a natureza, sobre as leis da cidade, os estilos de vida, as éticas e estéticas da existência.

Minha análise apontou, também que a etnomatemática Kalunga, tal como a matemática Greco-européia, está fortemente relacionada aos mitos e ritos do povo que a produziu e a produz. Pensando no processo educacional escolar a que o povo Kalunga está sendo submetido, me levou a perceber que essas diferentes relações ali se fazem presentes. O reconhecimento desse fato, bem como de que a escola, e a postura do professor, principalmente o de matemática, veiculam, além de conhecimentos, valores, crenças, mitos, símbolos e representações, levaram-se a conceber a importância de percebermos que a capacidade humana de conhecimento envolve não só a razão/cognição, mas também a emoção, a sensibilidade, a imaginação, a intuição e as crenças.

Apontamos, apoiados no parágrafo anterior, que o estudo dos mitos fundantes podem revelar-nos cosmovisões diferentes “das nossas”, capazes de gerar diferentes maneiras de pensar, de sentir e de atuar, o que aponta a necessidade de que os pesquisadores etnomatemáticos na abordagem de uma cultura quilombola vá além da etnografia social e cultural, mas associem a isso uma etnografia do imaginário. Tal ação levaria-nos a

desconstruir nossas certezas à respeito do nosso próprio pensar, sentir, atuar e refletir à cerca dos diferentes modos, conscientes ou inconscientes, pelos quais reproduzimos técnicas de dominação da nossa própria cultura na relação com os outros.

Portanto, longe dessa pesquisa pretender ser o ponto final dos problemas com o ensino-aprendizagem dos afro-descendente em matemática, ela é essencialmente contestável e busca ser mais um aporte de reflexão para a educação matemática diante da imensidão de oportunidades que pode ser travada através de um continente que é uma das matrizes da civilização brasileira e das suas africanidades.

As questões que envolvem o conhecimento matemático carecem de atenção especial no que concerne às articulações cotidianas dos signos e símbolos culturais na organização e inspiração da comunidade cultural em questão. Por se tratar de produção específica, produzida e organizada em um contexto particular, não se justifica a supervalorização de uma determinada matemática, predominante no Ocidente e que traduz maneiras específicas de expressão cultural, nos mecanismos de formação de cidadãos críticos e participativos.

Sendo assim, faz se imperativa a produção de reflexão por parte das pessoas comprometidas com a Educação Matemática e envolvidas com a organização das instituições de ensino, de maneira tal que se priorize uma educação voltada para o estímulo da convivência pacífica entre diferentes. Isso evitará que um determinado modelo cultural se sobreponha aos outros, negando-lhes a alteridade e, conseqüentemente, apagando seu reflexo no espelho social.

Na comunidade kalunga, se identificam as formas matemáticas que organizam o conhecimento e o desenvolvem segundo uma dinâmica particular que se articula nos seio dos sistemas simbólicos da cultura, instituindo seus *lugares* e seus *espaços*. Elas determinam condições de sobrevivência únicas e delimitadas dentro da visão de mundo do grupo, ao mesmo tempo em que articulam as expectativas e pulsões dos seus membros com relação ao mundo que os cercam, suas identidades e seu pertencimento.

Numa oposição, as culturas se atraem e se pertencem. Uma não se torna noutra, o que pode ocorrer é a transformação em uma cultura diferente daquela anterior ao contato. Até mesmo a cultura do Ocidente transformar-se-ia em outra, “maculada” pelo contato com o “resto do mundo” e isso não implicaria, jamais, que uma cultura se dissolvesse na outra, mesmo porque dissolver-se e fundir-se no magma da natureza humana diferenciada é romper a própria dinâmica da vida.

Pensando assim, grupos culturais ingressam em um *espaço* de liberdade que não nega o lugar corporal, primordial, a partir do qual eles vivem e pensam o mundo.

Cultivar a voz social é a grande vitória histórica com que os habitantes da comunidade quilombola Kalunga marcaram neste século, que se inicia com uma perspectiva de mudanças efetivas no modo de *ser* e de *viver* da comunidade. A chegada dos avanços científicos e tecnológicos do mundo globalizado lhes escancara um mundo que, de um lado, pode contribuir para a melhoria de vários aspectos de suas vidas, como ajudar a resolver os problemas de saúde que os meios tradicionais não conseguem e a superar a fragilidade do grupo em relação ao meio ambiente, à dependência de chuvas, secas, etc. De outro, pode provocar mudanças profundas em seus sistemas de representação, impulsionando a produção de novos quadros de referência e novos signos culturais. Um impacto sociocultural que expõe sua inventividade em todas as áreas da existência, na relação com as cidades, nas múltiplas faces da organização social em detrimento da sua, que se organiza segundo sistemas coesos e representativos de suas pulsões. Estas não estão dissociadas dos modos de produção, do lazer, das religiões e, principalmente da organização do trabalho por meio do qual homens e mulheres ganham a vida, das decisões políticas em que se decide pela paz e pela sobrevivência da comunidade.

As reflexões presentes neste estudo analisaram não somente as formas pelas quais os conhecimentos matemáticos são produzidos no contexto kalunga, mas também o papel que desempenham na estrutura social, nos sistemas de troca, na convivência amistosa, nas relações com a natureza e na comunicação com o universo religioso.

Para compreender os mecanismos pelos quais essa produção de conhecimentos se realiza, utilizei como suportes teóricos centrais as idéias presentes na Etnomatemática e do multiculturalismo crítico. A coleta de dados foi realizada com base em técnicas de caráter etnográfico, como anotações de campo e transcrições de entrevistas semi-estruturadas realizadas durante a visita ao campo. Esse material, como já foi referido no corpo do trabalho, reavivou a minha memória, dando vida aos acontecimentos durante a análise dos dados. O nível de participação dos indivíduos da comunidade, durante a coleta de dados, foi significativo. Os recursos aos quais se recorreu para a identificação dessas matemáticas foram as leituras e a adoção de um olhar treinado para detectar esse conhecimento como uma produção dentro de um sistema de representação simbólica cultural. Fica claro, então, que a matemática não representa um conjunto de conhecimentos exatos, prontos, cujo domínio dos códigos é restrito a poucos que conseguem dominar as técnicas de manipulação de tais símbolos e que, com frequência, estão associados às capacidades intelectuais privilegiadas. Assim, a Educação Matemática passa a ser vista como campo educacional que tem

implicações sociais e cujos resultados também podem (e devem) ser discutidos de modo que seja evidenciada sua resistência.

Aqui, o conhecimento matemático é trabalhado segundo um conjunto de conhecimentos construídos, organizados e difundidos pelos sujeitos culturais e sociais. Além disso, este trabalho qualifica as habilidades dos membros da comunidade. Ao concluir este último capítulo, julgo ser importante enfatizar que a realização desta pesquisa configurou-se como um ensaio de articulação entre Educação Matemática e as práticas e experiências ligadas ao mundo sócio-cultural-religioso kalunga. Penso que uma contribuição deste estudo será a geração de novas discussões de uma perspectiva etnomatemática, a partir das quais serão construídas novas maneiras de fazer Educação Matemática. E, agora, associada aos interesses e às necessidades, sobretudo, daqueles grupos sociais que têm sido sistematicamente excluídos pela desvalorização de seus saberes no mundo globalizado e pelo silêncio no espaço escolar. A construção deste trabalho significou para nós muito mais que simplesmente uma modalidade de fazer pesquisa em Educação Matemática, foi o marco inicial para novos desafios com o fim de buscar outras possibilidades de trazer à tona questões ligadas ao mundo social de grupos distintos e que vivem de modo antagônico ao implantado e mantido pela visão do mundo globalizado ocidental.

As formas de resolver problemas e transcender as dificuldades utilitárias do dia-a-dia faz emergir comportamentos que, articulados sobre um pano de fundo de crenças em mitos e instituições religiosas, reorganizam a comunidade a cada dia, abrindo espaço para o ritual e o sacrifício, fundamentado nas relações de troca e responsabilidade recíproca. Minha curiosidade se volta para as questões da Etnomatemática, que articula os meios utilizados para a compreensão do mundo e do cosmo e acredita nas idéias matemáticas como base de sustentação de todo tipo de organização lógica dentro de contextos culturais específicos.

Embora esses aspectos estejam presentes na comunidade Kalunga, e ofereça excelente oportunidade de investigação no campo da Etnomatemática, uma vez que se caracterizam como formas genuínas de representações modificadas dentro do contexto sociocultural, elas estão ligadas às formas de se ver no mundo e à sua própria visão de mundo. Concordando com Costa e Silva (2005):

Assim a forma matemática de raciocinar desenvolvida pelos negros no Brasil pode em muito contribuir para a construção de identidades matemáticas próprias. A integração entre mitos, religiosidade e corpo no pensamento de origem africana mostra formas próprias de matematizar, bem como maneiras particulares de relacionar com o tempo e o espaço. Entender a maneira como essas relações se constroem pode ser o grande desafio que nos levará a

reconhecer e valorizar as matemáticas relacionadas às africanidades brasileiras. (p. 98).

Esses aspectos dizem respeito às construções matemáticas e ao conhecimento negociado de *espaço* e *lugar*, e são regidos pelo mundo sagrado daquele povo.

É curioso como as instituições religiosas, em seu interior e no interior das sociedades humanas, regem os comportamentos e as condutas e ditam posturas éticas e morais. No caso do povo Kalunga, estas instituições estão presentes e são casos genuínos de desenvolvimento religioso, elaborado para driblar as dificuldades e buscar conforto nas crenças, nas forças divinas e, principalmente, nos mitos para se manterem e se desenvolverem com o objetivo de garantir uma continuidade. É em torno destas instituições que gira a vida cotidiana do lugar.

Podemos identificar muito dos rituais kalunga com rituais advindos da Umbanda e do Candomblé, o que pode se tratar de uma reconstrução da matemática africana dentro da comunidade. Como nos informa D'Ambrosio (2001):

Na espécie humana, a questão de sobrevivência é acompanhada pela de transcendência: o “aqui e agora” é ampliado para o “onde e quando”. A espécie humana transcende espaço e tempo para além do imediato e do sensível. O presente se prolonga para o passado e o futuro, e o sensível se amplia para o remoto. O ser humano age em função de sua capacidade sensorial, que responde ao material [artefatos], e de sua imaginação, muitas vezes chamada criatividade, que responde ao abstrato [mentefatos]. A realidade material é o acúmulo de fatos e fenômenos acumulados desde o princípio. O que é o princípio em espaço e tempo? Esta é a questão maior de todos os sistemas religiosos, filosóficos e científicos. (p.28).

Acredito que os ritos, os mitos e a religiosidade Kalunga funcionam como produtores dos seus *lugares* e dos seus *espaços*, estabelecendo suas fronteiras: entre o “dentro” e o “fora” cultural; entre o exterior e o interior do mundo dos vivos, e estão associados ao ciclo infinito de nascimento, da fertilidade e da morte e aos conceitos de continuidade, totalidade e eternidade. Acentuam concepções e organizações de família e do grupo como um todo.

Tais conhecimentos produzidos nesses sistemas simbólicos preservam sua estrutura lógica interna, apreendem parte de sua realidade e são ricos em princípios da Etnomatemática. Daí surge a necessidade imperativa de que se realize uma terceira pesquisa junto a comunidade que por meio da etnografia dos ritos e mitos, com o intuito de se levantar princípios etnomatemáticos mais profundos que se manifestam na formação de suas ações e

de uma cultura e que certamente é o que a permitiu a sobrevivência e o acúmulo de conhecimento por meio de um intencionalidade compartilhada pelos seus membros.

O encaminhamento do trabalho sugerido oferece a oportunidade de elaboração de uma nova síntese que seja capaz de conciliar as tradições e a aprendizagem na convivência com a sociedade nacional e de produzir reflexões sobre o desenvolvimento histórico da matemática desse povo. Além da importância histórica, o prosseguimento do estudo sobre o povo kalunga pode ser útil no campo educacional, pois valoriza o passado e o presente das culturas dos afro-brasileiros, incorporando elementos dos respectivos conhecimentos científicos, principalmente no que concerne às etnomatemáticas.

CAP. 6 – **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BAIOCCHI, M. N. **Kalunga: Povo da Terra**. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

BARRACO, H. B. **Guia à História da Editoriação**. São Paulo, EBRAESP, 1975.

BARTH, F. **Los Grupos Etnicos e sus Fronteras**: La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Econômica, 1976.

BARTON, B. Dando sentido à Etnomatemática: etnomatemática fazendo sentido In: RIBEIRO, J.P.M.; DOMITE, M.C.S. FERREIRA, R. **Etnomatemática: Papel, valor e significado**. 1. ed. São Paulo: Zouk, 2004.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação Qualitativa em Educação**: Uma Introdução às teorias e aos Métodos. Porto (Portugal): Porto Editora, 1994.

BLOY, L. **A mulher Pobre**: episódio contemporâneo. Tradução de João Maia, Ed. ULISSEIA(1996)

BOURDIEU, P. A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI. Afrânio (org.). **Escritos de educação**. Petrópolis, Vozes, 1998.

\_\_\_\_ **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz, 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_ **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1982

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura/ Secretaria de Ensino Fundamental. **Uma História do Povo Kalunga**. Brasília: MEC/SEF, 2001.

CAMPOS, M. D. (2001). Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas? **Métodos de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas**, Anais do I SEMINÁRIO DE ETNOBIOLOGIA E DE ETNOECOLOGIA DO SUDESTE, Instituto de Biociências - UNESP- Rio Claro, SP.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.

CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Clifford, J. **Itinerarios transculturales**, Gedisa Editorial, Barcelona (1999).

CLARETO, S. M. Etnomatemática, crises do conhecimento e educação. In: II EMEM. Belo Horizonte, 2003.

COPANS, J. **Antropologia: Ciência das sociedades primitivas? Perspectiva do Homem**. Lisboa: Edições 70, 1978.

D'AMBRÓSIO, U. **Educação Matemática, da teoria à prática**. Campinas (SP): Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. **Educação para uma sociedade em transição**. Campinas (SP): Papirus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Papirus, 2001.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. Prioridades de Pesquisas em Educação Matemática: Quais os próximos desafios? In: EBRAPEM, 7., 2004, Londrina. **Trabalhos apresentados...** (Versão ampliada, ainda não finalizada) Londrina: UEL, 2004a.

\_\_\_\_\_. Um enfoque transdisciplinar à Educação e à História da Matemática. In: **Educação Matemática, Pesquisa em Movimento**. São Paulo: Cortez, 2004b.

\_\_\_\_\_. Etnomatemática e Educação. In: KINIJINIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. (Orgs.). **Etnomatemática: currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p. 39-52.

\_\_\_\_\_. **O programa etnomatemática: história, metodologia e pedagogia.** 2004. Disponível em: <<http://vello.sites.uol.com.br/program.htm>> Acesso em: 10 maio 2005.

DA MATA, R. **Relativizando:** Uma introdução à antropologia social. Petrópolis (RJ): Vozes, 1981.

DELEUZE & GUATTARI. **Mil Platôs – capitalismo e Esquizofrenia.** Rio de Janeiro, ed. 34, v1 1995 a

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

FERREIRA, E. S. A “Matemática Materna” de algumas tribos indígenas brasileiras. In: ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA. **Trabalhos apresentados...** Coimbra, Portugal, 1993.

\_\_\_\_\_. Os índios Waimiri-Atroari e a Etnomatemática. In: KNIJNIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. **Etnomatemática, currículo e formação de professores.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p.70-88.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido.** 28. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Saber Local:** novos ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

GIROTO, I. **O Universo Mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro:** Bantu e Nagô. Tese de Doutorado, FFLCH, USP, SP, 1999.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

JAPIASSU, H. **A crise das ciências humanas.** Goiânia, 1994. Conferência de abertura do VII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino — VII ENDIPE, Goiânia, 1994.

JATOBÁ, D. **A comunidade kalunga e a interpelação do Estado: da invisibilidade à identidade política.** 2002. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília.

JESUS, E. A. **As artes e as técnicas do ser e do saber/fazer em algumas atividades no cotidiano da comunidade Kalunga do Riachão,** Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas Orientador: Pedro Paulo Scanduzzi Rio Claro, 2007

LÉPINE, C. **Os dois reis do Danxome: Varíola e Monarquia na Africa Ocidental: 1650-1800.** Marília: Unesp; São Paulo: FAPESP, 2000.

LÉPINE, C. **ÌYÁMI ÒSÒRÒNGÀ revisitada: A força das mulheres e a cólera dos homens.** In. LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras.** São Paulo: Terceira Margem, 2003. p. 101-129.

LÉPINE, C. Cozinha e Dieta Alimentar na Obra de Gilberto Freyre. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos.** KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 287-301

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e História.** Lisboa: Editorial Presença/UNESCO, 1979.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura.** Tradução de José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1970.

MORIN, E. **Sociologia: a sociologia do microssocial ao macroplanetário.** Lisboa, Publicações Europa-América, 1998.

PEIRANO, M. **A favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. **Imagem do índio: o selvagem americano na visão do homem branco.** São Paulo: IBRASA, 2000.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Revista de Antropologia,** Rio de Janeiro, v. 3, n.1, abr. 1997.

SCANDIUZZI, P.P. **Educação Indígena x Educação Escolar Indígena: uma relação etnocida em uma pesquisa etnomatemática.** 2000. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UNESP, Marília (SP), 2000.

\_\_\_\_\_. **A dinâmica da contagem de Lahatua Otomo e suas implicações educacionais: Uma pesquisa em Etnomatemática.** 1977. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – UNICAMP, Campinas, 1977.

\_\_\_\_\_. Os desencontros de um educador matemático em busca da teoria em sua pesquisa etnográfica. In: ENGERS, M.E. (Org.). **Paradigmas e Metodologias de Pesquisa em Educação: notas para reflexão.** Porto Alegre, ano XXII, n.39, p. 161-172, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: vento soprando em direções contrárias às usuais.** Versão digitalizada, sem publicação, 2004.

\_\_\_\_\_. Táticas do Povo brasileiro: A Revolta dos quebra-quilos continua. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA, 3. **Trabalhos apresentados...** Vitória: UFES, mar. 1999.

SILVA, V.G.; REIS, L.V.S.; SILVA, J.C. (Orgs.). Antropologia e Seus Espelhos: A etnografia vista pelos observados. In: SEMINÁRIO TEMÁTICO. **Trabalhos apresentados...** São Paulo: FFLCH/USP, maio 1994.(SILVEIRA,2007) .Disponível em [http://www.sicoda.fw.uri.br/revistas/artigos/1\\_1\\_10.pdf](http://www.sicoda.fw.uri.br/revistas/artigos/1_1_10.pdf), acessado 17/11/2010.

VERGANI, T. **Matemática & Linguagens.** Lisboa: Pandora, 2002.

CAP.7 – **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

AGOSTINI, C. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa (PR), v.3, n. 2, inverno de 1998. Disponível em: <<http://www.uepg.br/rhr/v3n2/camilla.htm>> Acesso em: 22 mar. 2007.

ALBERNAZ, J.M. Argumentações filosóficas sobre ao acesso ao conhecimento geométrico e seu impacto nos estudos psicológicos: contribuições ao debate. **Boletim de Educação Matemática- BOLEMA**, Rio Claro (SP), ano 16, n. 20, p. 73-89, 2003.

ALVES, R. **Filosofia da Ciência**-Introdução ao jogo e as suas regras. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

AMANCIO, C.N. Da universalidade. In: KINIJINIK, WANDERER, OLIVEIRA (Org.). **Etnomatemática: currículo em formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. P. 53-69.

AMORIM, Cleyde. *Kalunga: a construção da diferença*. 2002. Tese (Doutoramento) — FFLCH, USP.

AMORIM, Cleyde R. *A temporalidade “Kalunga” no espaço histórico do quilombo*. in SCHWARCZ, Lilia K. Moritz & GOMES, Nilma Lino (orgs.). **Antropologia e História – debate em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ANDRADE, M.C. O Espaço Geográfico na Obra de Gilberto Freyre. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 223-233.

ARISTOTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, Livro I, 5, 1255 a 1-2:

ARRUTI, J. M.. “**Quilombos**”. Em: Osmundo Pinho e Lívio Sansone (org.) *Raça – novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EdUFBA, 2008 p. 315-350.

AZEVEDO, S.A. **Kalunga: o direito de existir** - questões antropológicas e jurídicas sobre remanescentes de quilombos. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

BAIOCCHI, M.N. **Negros do Cedro**: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. Kalunga/Kalumba: Universo cultural. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, n. 11, p. 75-85, 1985.

\_\_\_\_\_. **Kalunga: Povo da Terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

\_\_\_\_\_. Simpósio Kalunga: Políticas públicas/Projeto Kalunga Povo da Terra. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC. **Trabalhos apresentados...** Goiânia, 2002.

\_\_\_\_\_. **Kalunga: Povo da Terra**. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

BARROS, J. F. P. **O verde no Candomblé – In: Duna Ossain**

BASTIDE, R. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Pioneira, 1989.

BARRACO, H. B. **Guia à História da Editoriação**. São Paulo, EBRAESP, 1975.

BARTH, F. **Los Grupos Etnicos e sus Fronteras**: La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTON, B. Dando sentido à Etnomatemática: etnomatemática fazendo sentido In: RIBEIRO, J.P.M.; DOMITE, M.C.S. FERREIRA, R. **Etnomatemática: Papel, valor e significado**. 1. ed. São Paulo: Zouk, 2004.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação Qualitativa em Educação**: Uma Introdução às teorias e aos Métodos. Porto (Portugal): Porto Editora, 1994.

BLOY, L. **A mulher Pobre**: episódio contemporâneo. Tradução de João Maia, Ed. ULISSEIA(1996)

BOURDIEU, P. A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, Afrânio (orgs). **Escritos de educação**. Petrópolis, Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz, 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1982

BORBA, M.C; ARAÚJO, J.L; FIORENTINI, D; GARNICA, A.V. M; BICUDO, M.A.V. (Orgs.). **Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

BORGES, D. Como e por que a escravidão voltou à consciência nacional na década de 30. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 205-222.

BRANDÃO, C.R. **Peões, Pretos e Congos**: Trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília: Ed. da UnB, 1977.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura/ Secretaria de Ensino Fundamental. **Uma História do Povo Kalunga**. Brasília: MEC/SEF, 2001.

CAMPOS, M. D. (2001). Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas? **Métodos de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas**, Anais do I SEMINÁRIO DE ETNOBIOLOGIA E DE ETNOECOLOGIA DO SUDESTE, Instituto de Biociências - UNESP- Rio Claro, SP.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARNEIRO, S. CURY, C. **O poder feminino**. Mimeo. São Paulo, s/d

CAVALLEIRO, E. Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor. In: CAVALLEIRO, E. (Org.). **Racismo e anti-racismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo, Summus, 2001. p.141-160.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes,1994.

\_\_\_\_\_. **A Cultura no Plural**. Campinas (SP): Papyrus, 1995. Coleção Travessia do século.

\_\_\_\_\_. **A Escrita da História**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. N. 13. Ed. 2.reimpresão. São Paulo: Ática, 2004.

CHIAVENATO, J. J. **O negro no Brasil: da Senzala à Guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Clifford, J. **Itinerarios transculturales**, Gedisa Editorial, Barcelona (1999),

CLARETO, S. M. Etnomatemática, crises do conhecimento e educação. In: II EMEM. Belo Horizonte, 2003.

COPANS, J. **Antropologia: Ciência das sociedades primitivas? Perspectiva do Homem**. Lisboa: Edições 70, 1978.

COSTA, W.N.G.; SILVA, V.L. Matemática mítico-religiosa-corporal do negro brasileiro. In. **Scientific American Brasil**, Portugal, n.11, p. 94-98, 2005.

COSTA, W.N.G. Etnomatemática: Uma tomada de posição da Matemática frente à tensão que envolve o geral e o particular. In. GUSMÃO N. M. M. (Org.). **Diversidade Cultura e Educação**, Olhares Cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. p. 201-223.

CUNHA, J.R.H. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação em debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p.5-15, 2001.

\_\_\_\_\_. Afrodescendência, Pluriculturalismo e Educação. **Revista Pátio**, Porto Alegre, ano 2, n. 6, p. 21-24, 1998.

\_\_\_\_\_. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação em debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p.5-15, 2001.

CUNHA, J.R.H.; MENEZES, M.S. Formas Geométricas e estruturas fractais na cultura africana e afro–descendentes. In: CONGRESSO DE PESQUISADORES NEGROS, 2., 2002, São Carlos (SP). **Trabalhos apresentados...** São Carlos: UFSCAR, 2002.

D'AMBRÓSIO, U. **Educação Matemática, da teoria à prática**. Campinas (SP): Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. **Educação para uma sociedade em transição**. Campinas (SP): Papirus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Papirus, 2001.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. Prioridades de Pesquisas em Educação Matemática: Quais os próximos desafios? In: EBRAPEM, 7., 2004, Londrina. **Trabalhos apresentados...** (Versão ampliada, ainda não finalizada) Londrina: UEL, 2004a.

\_\_\_\_\_. Um enfoque transdisciplinar à Educação e à História da Matemática. In: **Educação Matemática, Pesquisa em Movimento**. São Paulo: Cortez, 2004b.

\_\_\_\_\_. Etnomatemática e Educação. In: KINIJINIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. (Orgs.). **Etnomatemática: currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p. 39-52.

\_\_\_\_\_. **O programa etnomatemática: história, metodologia e pedagogia**. 2004. Disponível em: <<http://vello.sites.uol.com.br/program.htm>> Acesso em: 10 maio 2005.

DA MATA, R. **Relativizando: Uma introdução à antropologia social**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1981.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FAIVRE, D. YHWH: O Deus do nariz ardente. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras**. São Paulo: Terceira Margem, 2003. p.155-186.

FANTINATO, M.C.C.B. Reflexões sobre o processo de pesquisa em Etnomatemática: Análise de uma experiência em contexto urbano. **Horizontes**, Bragança Paulista, v.22, n.1, p. 43-51, jan./jun. 2004.

FERREIRA, A.B.H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2.ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, E. S. A “Matemática Materna” de algumas tribos indígenas brasileiras. In: ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA. **Trabalhos apresentados...** Coimbra, Portugal, 1993.

\_\_\_\_\_. Os índios Waimiri-Atroari e a Etnomatemática. In: KNIJNIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. **Etnomatemática, currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p.70-88.

FRANK, E.H. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo? **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 2, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttex&pid=S0034-7012002000200001&lng=es&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0034-7012002000200001&lng=es&nrm=isso)> Acesso em: 27 jan. 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 28. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, F.F. **A formação de Professoras da Ilha de Maré-Bahia**. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas (SP), 1997.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Saber Local: novos ensaio em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

GENTILE, Paola; BENCINI, Roberta. **Diversidade Cultural e Educação** – Remanescentes de Quilombos Descobrir a Própria História. Revista Nova Escola. Ed. 165. 2003.(Disponível em: [ttp://revistaescola.abril.com.br/edicoes/0165/aberto/mt\\_248264.shtml](http://revistaescola.abril.com.br/edicoes/0165/aberto/mt_248264.shtml))

GERDES, P. **Sobre o despertar do pensamento geométrico:** Atividade social e a possível origem de alguns conceitos e relações geométricos muito antigos, considerando em particular a matemática dos países em vias de desenvolvimento. 1986. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto Superior Pedagógico “Karl Friedrich”, Maputo, 1986.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: Cultura, Matemática e Educação.** Maputo (Moçambique): Instituto Superior Pedagógico, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

GIUCCI, G. Gilberto Freyre e o (pós) modernismo. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos.** KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p.361-374.

GIROTO, I. **O Universo Mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro:**Bantu e Nagô. Tese de Doutorado, FFLCH, USP, SP, 1999.

GUIMARÃES, A.S.A. O recente anti-racismo brasileiro: Que dizem os jornais diários. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 84-95, 1995.

\_\_\_\_\_. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos estudos**, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 43, p. 26-44, 1995.

GUSMÃO, N.M.M. Socialização e recalque: a criança negra no rural. **Caderno Cedex**, São Paulo: Papyrus, n.32,1993.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALMENSCHLAGER, V.L.S. **Etnomatemática:** Uma experiência Educacional. São Paulo: Summus, 2001.

IANNI, O. **Escravidão e racismo.** São Paulo: Hucitec, 1998.

JACQUARD, A. **Elogio da diferença.** São Paulo: Martins Fontes, 1980.

JAPIASSU, H. **A crise das ciências humanas**. Goiânia, 1994. Conferência de abertura do VII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino — VII ENDIPE, Goiânia, 1994.

JATOBÁ, D. **A comunidade kalunga e a interpelação do Estado: da invisibilidade à identidade política**. 2002. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília.

JESUS, E. A. **As artes e as técnicas do ser e do saber/fazer em algumas atividades no cotidiano da comunidade Kalunga do Riachão**, Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas Orientador: Pedro Paulo Scandiuzzi Rio Claro, 2007

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F.S. (Orgs.). **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 240-262.

KENSKI, R. Vencendo na raça... **Revista SUPER INTERESSANTE**, São Paulo, ed. 187, p.42-50, abr. 2003.

KNIJNIK, G. Itinerário da Etnomatemática: questões e desafios sobre o cultural, social e o político na Educação Matemática. In: KNIJNIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. (Orgs.). **Etnomatemática - currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p. 19-38.

\_\_\_\_\_. **Exclusão e resistência: educação matemática e legitimidade cultural**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

\_\_\_\_\_. As novas modalidades da exclusão social: trabalho, conhecimento e educação. **Revista brasileira de Educação**, São Paulo: Anped, n. 4, p. 28-42, jan./fev./mar./abr. 1997.

LAKATOS, E. M. **Sociologia Geral**, 5. ed. São Paulo: Atlas, 1986.

LEITE, F. Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-africanas. In: **Introdução aos Estudos Sobre a África Contemporânea**. São Paulo, Centro de Estudos Africanos da USP. 1984

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980

LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1984

LEVINAS, E. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa, ed. 70, 1984.

LEAL, H. **Quilombo: uma aventura no vão das almas**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

LÉPINE, C. **Os dois reis do Danxome: Varíola e Monarquia na Africa Ocidental: 1650-1800**. Marília: Unesp; São Paulo: FAPESP, 2000.

LÉPINE, C. ÌYÁMI ÒSÒRÒNGÀ revisitada: A força das mulheres e a cólera dos homens. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras**. São Paulo: Terceira Margem, 2003. p. 101-129.

LÉPINE, C. Cozinha e Dieta Alimentar na Obra de Gilberto Freyre. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 287-301

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e História**. Lisboa: Editorial Presença/UNESCO, 1979.

LINS, R.C. Matemática, Monstros, Significados e Educação Matemática. In: BICUDO, M.A.V.; BORBA, M.C. **Educação Matemática: Pesquisa em Movimento**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 92-120.

LOPES, N. Cultura banta no Brasil. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.1.

LOPEZ, A.L.; MOURA, G.; MONTES, M.L. A educação e as comunidades remanescentes de quilombos. **Palmares em ação**. Brasília, ano 1, n. 1, p. 30-36, 2002.

LUZ, M.A. Racismo, Cidadania e a legitimação da tradição africano-brasileira. In: LUZ, N.C.P. (Org.). **Pluralidade cultural e Educação**. Salvador: SECNEB/Secretaria da Educação/CES, 1996.

MAIA, N. F. **Laboratório racial**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1973.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Tradução de José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1970.

MARCUS, G. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX, a nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.

\_\_\_\_\_. O que vem (logo) depois do “pós”: O caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo/USP, v.37, p.7-33, 1994.

MARQUES, S.M.S. Escolas, práticas pedagógicas e relações sociais: A comunidade remanescente de quilombo de São Miguel. In: **Identidade Negra. Pesquisas sobre o negro e a Educação no Brasil**. Rio de Janeiro: AMPEd; São Paulo: Ação educativa, 2003. p.159-170.

MATTOSO, K. M. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MATURANA, H. **Cognição, Ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. v. 2.

MELLO, H.A.B. **O Falar Bilíngüe**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

ELIADE, M. **Mito e Realidade** (trad.) São Paulo: Perspectiva, 1972. P. 11- 12.

MOREL, E. **A revolta da chibata**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

MORIN, E. **Sociologia: a sociologia do microssocial ao macroplanetário**. Lisboa, Publicações Europa-América, 1998.

MOURA, C. A.; BARRETO, J. N. **A fundação cultural Palmares na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1993.

MUNANGA, K. Origem e Histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo. Documento de uma militância pan-africanista.** Petrópolis (RJ): Vozes, 1980.

NASCIMENTO, E.L. (Org.). **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.1.

\_\_\_\_\_. **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.2.

NEME, S.; ANDRADE, C.O. Quilombo: Forma de resistência. Proposta histórica arqueológica. In: **Insurreição negra e justiça.** Rio de Janeiro: OAB, 1987.

NEELEMAN, W. **Ensino de Matemática em Moçambique e sua relação com a cultura tradicional.** 1993. Dissertação (Mestrado em Educação) - Unesp, Rio Claro (SP), 1993.

OLIVEIRA, R.C. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, R. Projeto: Vida e História das comunidades remanescentes de quilombos: um ensaio de ações afirmativas. In: **Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.**

GONÇALVES, P. B.; SILVÉRIO, V.R. (Orgs.). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 246-263.

PAULA, M.V. **Kalunga: o mito do isolamento diante da mobilidade espacial.** 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais/ IESA, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

PEIRANO, M. **A favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade.** Seguindo de Grupos Etnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

QUEIRÓS, M. K. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

RABINOW, P.; SULLIVAN, W.M. **The Interpretive Turn: Emergence of an Approach. Interpretative Social Science a neader**. London/ Berkeley:University of California, 1979.

REAL, R.N.S.V. **Cultura e currículo**: Um estudo da escola Kalunga. 1996. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Educação da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996.

REIS, J.J. **Rebelião escrava no Brasil**: A História do Levante do Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. Uma história de liberdade. In: REIS, J.J.; GOMES, F.S. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: História do quilombo no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

RICILUCA, M.; ARISTIDE, B.; OLIVEIRA, L. A. Histórico In: **Governo do Estado de São Paulo: Quilombos em São Paulo, tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997. p.15-23.

RODRIGUES, J.C. **Tabu do Corpo**. 1975. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ, Rio de Janeiro, 1975.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

Santos, B. S. "Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la Construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia", *Revista de Interculturalidad*, 1. 2005. P. 72, 74

\_\_\_\_\_ Uma Cartografia Simbólica das Representações Sociais: Prolegómenos a uma concepção Pós-Moderna do Direito, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, n. 13, 253-277. 1996

SANTOS, G. A. **A invensão do ser negro**: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. **Imagem do índio: o selvagem americano na visão do homem branco**. São Paulo: IBRASA, 2000.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Revista de Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, abr. 1997.

SCANDIUZZI, P.P. **Educação Indígena x Educação Escolar Indígena: uma relação etnocida em uma pesquisa etnomatemática**. 2000. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UNESP, Marília (SP), 2000.

\_\_\_\_\_. **A dinâmica da contagem de Lahatua Otomo e suas implicações educacionais: Uma pesquisa em Etnomatemática**. 1977. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – UNICAMP, Campinas, 1977.

\_\_\_\_\_. Os desencontros de um educador matemático em busca da teoria em sua pesquisa etnográfica. In: ENGERS, M.E. (Org.). **Paradigmas e Metodologias de Pesquisa em Educação: notas para reflexão**. Porto Alegre, ano XXII, n.39, p. 161-172, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática: vento soprando em direções contrárias às usuais**. Versão digitalizada, sem publicação, 2004.

\_\_\_\_\_. Táticas do Povo brasileiro: A Revolta dos quebra-quilos continua. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA, 3. **Trabalhos apresentados...** Vitória: UFES, mar. 1999.

SILVA, A.C.A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

SILVA, M.J. **Sombra dos Quilombos**. Introdução ao estudo do negro em Goiás. Goiânia: Cultura Goiana, 1974.

SILVA JR. A. R. Vozes e versos na festa quilombola dos kalunga. **Revista África e Africanidades** - Ano I - n. 1 – Maio. 2008 - ISSN 1983-2354. Disponível em [www.africaeaficanidades.com](http://www.africaeaficanidades.com). Acessado em 21/11/2010

\_\_\_\_\_. **Quilombos no Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888)- Introdução ao estudo da escravidão**.1988. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1988.

\_\_\_\_\_. **Quilombos do Brasil Central: Violência e resistência escrava.** Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, V.G. Entre a Poesia e o Raio-X: Uma introdução à tendência pós-moderna na Antropologia. In: GUINSBURG, J.; BARBOSA, A.M.(Orgs.). **O Pós-Modernismo.** São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 145-158.

SILVA, V.G.; REIS, L.V.S.; SILVA, J.C. (Orgs.). Antropologia e Seus Espelhos: A etnografia vista pelos observados. In: SEMINÁRIO TEMÁTICO. **Trabalhos apresentados...** São Paulo: FFLCH/USP, maio 1994.

(SILVEIRA,2007) .Disponível em [http://www.sicoda.fw.uri.br/revistas/artigos/1\\_1\\_10.pdf](http://www.sicoda.fw.uri.br/revistas/artigos/1_1_10.pdf), acessado 17/11/2010.

SOARES, A. A. **Cidadania Kalunga.** 1993. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1993.

SCHADEN, E. **Homem e Sociedade no Brasil,** seleções da revista de Antropologia. Petrópolis (RJ): Vozes, 1972.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.M.; CARVALHO, M.C.P. A atualização do conceito de quilombo: Identidade e território nas definições teóricas. **Ambient. Soc.**, São Paulo, n.10, p.129-136, jan./jun. 2002.

SOARES, A.A. **Cidadania Kalunga.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1993.

SOBRINHO, A.T.D.; SANTOS, V.J. “Pomba Gira” – Uma entidade que pune rindo. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.M.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras.** São Paulo: Terceira Margem, 2003. p. 83-99.

TRIDADE, L.M.S. O riso de Exu e a cólera dos deuses. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras.** São Paulo, Terceira Margem, 2003. p. 187-194.

TUAN, Y – F, 1930 **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Tradução Livia de Oliveira, SP, DIFEI,1983.

VALENTE, A.L.E.F. Conhecimentos Antropológicos nos Parâmetros Curriculares Nacionais: para uma discussão sobre a pluralidade cultural. In: GUSMÃO, N.M.M.(Orgs.). **Diversidade Cultura e Educação**, Olhares Cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. p. 17-46.

VERGANI, T. **Matemática & Linguagens**. Lisboa: Pandora, 2002.

\_\_\_\_\_. A Propósito do Pensamento simbólico. In: SILVA, C.A.; MENDES, I.A. (Orgs.). **A Surpresa do Mundo**: ensaios sobre cognição, cultura e educação. Natal (RN): Editorial Flecha do Tempo, 2003. p. 55-75.

VILELA, D.S. Elementos da Teoria da Etnomatemática. In. FERREIRA, E.S. (Org.). **Etnomatemática na Sala de Aula**. Natal cBEm, 2/UFRN, 2004. p. 21-52. v.2 Coleção Introdução à Etnomatemática.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*


**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM**

Eu, Bertolina Fernandes Castro, portador(a) do RG: \_\_\_\_\_  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elívanete Alves de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. Luiz da Cunha Fernandes
2. \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_



Riachão, 17, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Fátima da Costa, portador(a) do RG: 4244607  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. Andrei da Costa Santiago
2. Fátima da Costa
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: Fátima da Costa

Riachão, 19, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Luiza de Souza Ribeiro, portador(a) do RG: 3266243-3254736SSP  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte  
Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves  
de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos  
menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos:

1. Patricia Fernandes de Souza
2. Clarice Fernandes de Souza
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: Luiza de Souza Ribeiro

Riachão, \_\_\_\_, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Maria da Cunha, portador(a) do RG: 4525734  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos:

1. Leônidas de Aquino Rodrigues.
2. Willa de Aquino Rodrigues.
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_



Riachão, 16, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Laundes Fernandes Souza, portador(a) do RG: 3366201 SSP/GO  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte  
Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves  
de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos  
menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos:

1. Viviel Fernandes dos Santos
2. \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: Laundes Fernandes de Souza

Riachão, 17, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Províria dos Santos, portador(a) do RG: 2903133  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Riachão, 17, de agosto de 2011.


Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Domingos dos Santos Fernandes, portador(a) do RG: 3049716  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. Fernanda de Aquino da Silva
2. Fabiana de Aquino da Silva
3. Cruzinete de Aquino Fernandes da Silva
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: x 

Riachão, \_\_, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Dandita Edeltrudes Moreira, portador(a) do RG: 3875549 2ª Via  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte  
Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves  
de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos  
menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. Jurimar Moreira Fernandes
2. Jurineide Moreira Fernandes
3. Deussene Moreira Fernandes
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: Dandita Edeltrudes Moreira

Riachão, \_\_, de agosto de 2011.

Programa de Pós-Graduação em *Educação Matemática*  
Área de Concentração em *Ensino e Aprendizagem da Matemática*  
e seus *Fundamentos Filosófico-Científicos*

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM

Eu, Lúcia Vânia Pereira Ambrósio, portador(a) do RG: 5236672  
e domiciliado no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, município de Monte  
Alegre de Goiás, no Estado de Goiás, autorizo a professora e pesquisadora Elivanete Alves  
de Jesus, RG: 2695061, SSPGO, a publicar minhas imagens bem como a de meus filhos  
menores para fins de conclusão e divulgação de pesquisa junto a comunidade brasileira.

Nome dos filhos;

1. Lucilia Fernandes de Aquino
2. Maíra Aparecida Pereira de Aquino
3. Gilvan Fernandes de Aquino
4. \_\_\_\_\_

Assinatura: Lúcia Vânia Pereira Ambrósio

Riachão, \_\_\_\_, de agosto de 2011.