

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Geografia

Nayara Carvalho Gonçalves

**O ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO VÃO DE  
ALMAS: CONVERGÊNCIA DE PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS**

Brasília

2013

Nayara Carvalho Gonçalves

**O ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO VÃO DE  
ALMAS: CONVERGÊNCIA DE PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS**

Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel-Licenciado em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa

Brasília

2013

Nayara Carvalho Gonçalves

**O ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO VÃO DE  
ALMAS: CONVERGÊNCIA DE PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS**

Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel-Licenciada em Geografia.

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa (Orientador) – UNB

---

Prof. Dr. Jean Carlos Rodrigues - UFT

---

Profa. Dra. Glória Maria Vargas López de Mesa - UNB

Aprovado em: \_\_\_/04/2013

Brasília, de abril de 2013.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao longo da minha jornada acadêmica muitas pessoas foram responsáveis pelo êxito final da conclusão do curso de geografia.

Agradeço primeiramente aos seres divinos que me protegem, me acompanham e me guiam em todos os momentos dessa vida terrena, trazendo luz, força e sabedoria das quais sempre precisei para trilhar meu caminho. E por toda a energia de bondade e amor, que ancoram cada vez mais na Terra.

Agradeço imensamente à minha família, em especial, minha mãe, pelo exemplo de força, coragem e conduta, e ao meu pai, pelo carinho, amizade e otimismo em todos os momentos.

Agradeço carinhosamente às minhas irmãs Kelly e Maysa, por serem minha base em todos os momentos da vida e pela atenciosa parceria durante o processo da monografia.

Ofereço minha completa gratidão ao Guilherme, meu querido companheiro de jornada, por toda a compreensão, força, carinho e amor durante o meu percurso acadêmico. Sempre um amado parceiro nos momentos difíceis.

Agradeço à todos os funcionários da Universidade de Brasília, que direta ou indiretamente contribuíram para a finalização desta etapa na minha vida, principalmente aos meus professores, todos! Dentre eles, agradeço em especial, ao Dante e ao Everaldo, pela disponibilidade, atenciosidade, encorajamento e orientação. Aos funcionários do departamento, que sempre se preocupavam com os nossos problemas e entraves.

Agradeço à todos os membros do Projeto UnB Cerrado, em especial aos integrantes do grupo de manifestações sócio culturais do qual fiz parte e que foi imprescindível para o desenvolvimento da minha pesquisa, em especial o Jonas, a Suellem, o Caio e a Clarice, por dividirem todos os momentos das idas à chapada dos veadeiros e pela incrível energia que se estabelecia durante as viagens.

Agradeço a Edymara, pela inspiração e disponibilidade em todos os momentos que precisei de materiais e informações.

Aos Kalungas, objeto da minha pesquisa, por terem tocado meu coração com sua linda cultura.

Agradeço aos meus amigos, especialmente aos que contribuíram de forma tão sensível para a minha monografia. Yuri, pela imensa generosidade e amizade em todos os momentos, desde trocas de livros, conselhos, até as palavras de força e coragem que sempre me ajudou muito.

Pricilla e Nikolle, flores do meu jardim que de longe ou de perto se preocupavam com as minhas aflições e ficavam felizes com as minhas alegrias. A amada Baixinha, minha doce amiga que sempre se preocupou comigo, ao Cheech e o Pingo, seres de luz que transbordam todo o amor e alegria dos quais preciso pra seguir a diante.

A doce Milene, por toda a ajuda no processo de edição e formatação da monografia.

E a todos os amigos da Geografia, que dividiram comigo intensos momentos ao longo do curso. Em especial ao Bruno César, amigo querido que infelizmente nos deixou em 2011. Gratidão infinita.

## RESUMO

A pesquisa propõe a análise de duas festas religiosas ocorridas na comunidade de remanescente de quilombolas, os Kalungas, com o objetivo de identificar as práticas culturais e territoriais que convergem no espaço sagrado desse grupo étnico a partir da análise dos ritos simbólico-religiosos, a influência de agentes externos como o turismo e o comércio, e a importância destes no processo de modificação e afirmação identitária da comunidade do Vão de Almas.

A contextualização histórica da comunidade, as práticas territoriais e questões socioculturais em geral sustentam o eixo temático.

Palavras-chave: Espaço sagrado, território, territorialidade, festas religiosas, comunidade Kalunga.

## **ABSTRACT**

The research aims to analyze two religious festivals that took place in the community of remaining Quilombola, the Kalunga, with the goal of identifying territorial and cultural practices that converge in the sacred space of this ethnic group from the analysis of the symbolic-religious rites, the influence of external agents such as tourism and trade, and their importance in the process of change and identity affirmation of the community Vão de Almas.

The historical context of the community, territorial practices and socio-cultural issues in general support the main theme.

Keywords: Sacred space, territory, territoriality, sacred festivals, Kalunga community.

## LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – Localidades tradicionais do Sítio Histórico do território quilombola Kalunga. ANJOS, UNB, 1999. .... 42

MAPA 2 – Municípios abrangidos pelo Sítio Histórico do território quilombola Kalunga. ANJOS, UNB, 2010. ....49

## **LISTA DE SIGLAS**

ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

PETI – Programa de Erradicação do Trabalho Infantil.

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

TERRA – Teatro, Educação e Responsabilidade com as Raízes Afro-Brasileiras.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	1
1.1. Justificativa.....	1
1.2. Objetivo geral .....	2
1.2.1. Objetivos específicos.....	2
1.3. Hipótese.....	3
1.4. Procedimentos Metodológicos.....	3
1.5. Estrutura do trabalho .....	3
<b>2. METODOLOGIA GEOGRÁFICA APLICADA AO ESTUDO DO ESPAÇO SAGRADO</b> .	4
2.1. A evolução dos estudos relacionados à geografia cultural e religião: .....	4
2.1.1. Surgimento da geografia cultural .....	4
2.1.2. O interesse pela religião e o surgimento da Geografia da Religião .....	9
2.2. Sobre a sistematização de estudos em Geografia da Religião. ....	10
2.3. Espacialidades do sagrado .....	11
2.3.1. Espaço - tempo sagrado .....	11
2.3.2. Religião e suas representações: crenças e ritos.....	14
<b>3. NOTAS SOBRE A HISTÓRICA FORMAÇÃO QUILOMBOLA EM GOIÁS</b> .....	16
3.1. O processo de chegada dos negros no território brasileiro.....	16
3.2. O bandeirismo e a ocupação do centro-oeste. ....	19
3.3. Ciclo da mineração .....	20
<b>4. QUILOMBOS: TERRITÓRIO DE AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA. CARACTERÍSTICAS E CONTEXTUALIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO GOIANA</b> .....	24
4.1. Significado e característica dos quilombos. ....	24
4.2. Os quilombos na contemporaneidade e o surgimento do quilombo no nordeste goiano. ....	25
<b>5. A CULTURA KALUNGA DO VÃO DE ALMAS</b> .....	31
5.1. Uso da terra e a territorialidade Kalunga.....	33
5.2. Demarcação territorial da comunidade Kalunga e questões sobre seu território.....	38
5.3. A religiosidade Kalunga .....	45
5.3.1. As festas religiosas da comunidade Kalunga.....	47
<b>6. A ROMARIA E NOSSA SENHORA DA ABADIA E O IMPÉRIO DO DIVINO: AS FESTAS E A INTER-RELAÇÃO COM O ESPAÇO SAGRADO</b> .....	51
6.1. O espaço sagrado do Vão de Almas .....	51

6.2. Império do Divino Espírito Santo e Império de Nossa Senhora da Abadia: característica e práticas.....	57
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	73
BIBLIOGRAFIA .....	75



## **1. INTRODUÇÃO**

A escravidão, no período colonial brasileiro, foi responsável por sustentar a economia e impulsionar o desenvolvimento a níveis impossíveis de serem atingidos sem essa mão de obra. No entanto, o enfoque histórico sempre contempla os ciclos econômicos e os apogeu políticos, sem valorizar, com o devido merecimento, a importância dos negros no processo cultural brasileiro.

A luta negra por liberdade física e cultural demonstra que os escravos não sofreram passivamente até o dia da abolição. Lutaram, resistiram e resignificaram sua cultura e suas práticas por meio de territórios reinventados: os quilombos.

A análise de manifestações culturais desenvolvidas num território quilombola permite inferir que as práticas negras compuseram, com destaque, o universo de identidade brasileira.

Neste trabalho, serão tratadas algumas expressões culturais, de cunho religioso, de uma comunidade remanescente de quilombolas, bem como suas práticas territoriais e as mudanças ocorridas ao longo dos anos, devido à influência de agentes externos, que possibilitou a análise de mutabilidade e a afirmação cultural dessa comunidade mediante suas vivências.

### **1.1. Justificativa**

A escolha do objeto de pesquisa ocorreu mediante o contato que tivemos com a comunidade Kalunga, na cidade de Cavalcante (GO), em virtude do projeto de extensão vinculado ao Centro UnB Cerrado. Este propunha a prática de oficinas teatrais com jovens Kalungas, pesquisa de expressões artístico-culturais da região da Chapada dos Veadeiros e um mapeamento das mesmas.

Em umas das idas a campo, participamos de uma festa localizada em uma região do território Kalunga, o Vão de Almas, contemplando duas importantes

celebrações: *O Império do Divino Espírito Santo e a Romaria de Nossa Senhora D'Abadia*.

Nela, identificamos diversos fatores que contribuíram para a compreensão da cultura Kalunga, dentre eles, a distribuição espacial de áreas com finalidades simbólicas específicas e, a partir daí, houve o interesse em analisar, com maior profundidade, o espaço sagrado desta comunidade.

## **1.2. Objetivo geral**

A presente pesquisa propõe, como objetivo, analisar o espaço sagrado da comunidade quilombola do Vão de Almas (GO) enquanto ponto de convergência das práticas socioculturais dos moradores locais.

Esta comunidade localiza-se no território Kalunga, delimitado e homologado pelo Governo Federal em 1991, abrangendo três municípios do norte goiano: Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre.

### **1.2.1. Objetivos específicos**

- Explicar o surgimento da geografia cultural e da geografia da religião;
- Definir os conceitos que serão utilizados para compreensão do objeto teórico;
- Descrever o processo de ocupação espacial do quilombo Kalunga, desde a chegada dos negros no Brasil até a implantação deste quilombo na região;
- Analisar as práticas territoriais da comunidade;
- Relacionar as interferências ocorridas na territorialidade quilombola por meio dos agentes externos;
- Descrever a Romaria de Nossa Senhora D'Abadia e o Império do Divino, e a relação dos moradores com essas festas e com o espaço sagrado onde elas são realizadas.

### **1.3. Hipótese**

A presença intensa de turistas e comerciantes durante as festas insere na comunidade produtos e práticas não genuínas, deslocando o foco dos mais jovens das práticas religiosas. Desta forma, a transmissão da cultura local por meio da oralidade e da vivência dos quilombolas é afetada pela falta de interesse de alguns jovens da comunidade. A atuação do governo com políticas públicas de assistencialismo está alterando o modo de vida tradicional dessa comunidade.

Todavia, a presença de um espaço sagrado na comunidade do Vão de Almas permite que haja, periodicamente, o encontro de um grande contingente de Kalungas, que vive nesse território, preservando a interação social desse grupo homogêneo e o fortalecimento dos vínculos afetivos e sociais. Mesmo que a participação efetiva nos ritos realizados durante as festas esteja diminuindo com o passar dos anos, a reunião dos moradores quilombolas ainda os une e isso auxilia no processo de preservação da cultura Kalunga como um todo.

### **1.4. Procedimentos Metodológicos**

A análise do objeto de estudo foi realizada mediante levantamento bibliográfico sobre os elementos teóricos que sustentam o eixo temático, idas a campo para a observação das práticas culturais e conversas com moradores da região, a fim de investigar a situação de afetividade e da territorialidade com o ambiente terrestre e o espaço sagrado, atentando para as problemáticas notificadas por eles e por membros atuantes na comunidade, como o pároco da região e os agentes culturais. Todo o material foi coletado através de registros escritos, fotográficos e audiovisuais.

### **1.5. Estrutura do trabalho**

A divisão da pesquisa se faz através de cinco capítulos.

No primeiro, é realizada uma revisão histórica do surgimento da geografia cultural e dos estudos em geografia da religião. Em seguida, fazemos uma análise teórica dos conceitos utilizados na pesquisa: espaço - tempo sagrado, território e territorialidade, além da análise da religião e seus fenômenos.

No segundo capítulo há uma breve contextualização histórica sobre o processo de ocupação dos negros no Brasil colônia até a chegada destes na região central brasileira.

No terceiro capítulo é abordado a temática quilombola, desde a conceitualização até suas mudanças contemporâneas.

No quarto capítulo a comunidade Kalunga é analisada em sua territorialidade e em sua cultura.

No quinto capítulo explicita-se a festa, objeto de análise, mediante o suporte teórico relatado ao longo da pesquisa.

E, por fim as considerações finais com as reflexões sobre o objeto de pesquisa.

## **2. METODOLOGIA GEOGRÁFICA APLICADA AO ESTUDO DO ESPAÇO SAGRADO**

### **2.1. A evolução dos estudos relacionados à geografia cultural e religião:**

Para a compreensão dos estudos em geografia cultural e geografia da religião, faz-se necessário analisar o processo de evolução do pensamento geográfico e das práticas geográficas referentes a este âmbito.

#### **2.1.1. Surgimento da geografia cultural**

De acordo com Rosendahl (1996), a dificuldade dos estudos na temática cultural e da religião ocorre, primeiramente, devido à influência positivista e evolucionista na geografia, em que as relações sociais não eram a primazia do pensamento geográfico. A lógica, como instrumento da ciência humana, deixava de lado os problemas relacionados à ação, a vida, aos valores e à personalidade do indivíduo. Rejeitava-se a explicação transcendental dos fenômenos.

Outro fator que impedia a evolução dos estudos culturais na geografia era o imediatismo vigente, impossibilitando o estudo do passado e da origem de processos culturais e religiosos. Apesar de existirem estudos de dimensão cultural e religiosa nas análises geográficas, estas, não contemplavam, por exemplo, fatores como o poder transformador da religião sobre a paisagem, dentre outros.

Durante a fase da geografia crítica, o enfoque dado à análise da estrutura socioespacial e problemas socioeconômicos refletidos pelo sistema capitalista também não contemplavam aspectos da cultura e religião.

Segundo Claval (2007), o interesse por estudos que se referiam à influência do espaço na vida humana, iniciou-se na geografia com os estudos de Friedrich Ratzel (1844 – 1904), no ano de 1880, com a denominada antropogeografia. Para Ratzel *apud* Claval (2007), os homens, as civilizações e a distribuição destes no espaço necessitavam de estudos mais minuciosos, principalmente no que tangia ao conjunto de práticas, materiais e artefatos que propiciavam aos homens se apropriarem do espaço. O conjunto de práticas é definido por Ratzel como *cultura*.

Influenciado por teorias Darwinistas, Ratzel obtia o contato com outras correntes de pensamento, desagradando vários estudiosos da época, principalmente por haver iniciado a temática cultural nos estudos da geografia humana. A proposta central desse geógrafo foi definir como o objeto de estudo a *morfologia da paisagem* e sua *gênese*. É a partir dele que a análise cultural nos estudos geográficos ganha visibilidade e credibilidade, influenciando geógrafos e outros estudiosos em várias partes da Europa, principalmente na França.

Claval (2007) comenta outro teórico que influenciaria essa temática cultural, com seus estudos na área de geografia humana, Otto Schluter (1872 – 1959), alemão que realizava trabalhos sobre **paisagem**, acreditando ser este o objeto da geografia humana. O processo se daria mediante a análise da influência da natureza e do homem no processo de alteração da **paisagem**, ou seja, o homem como modelador do espaço.

Sobre os teóricos franceses, Claval (2007) comenta Vidal de La Blache (1845 – 1918), como um importante percussor desse eixo de pesquisa devido à influência alemã em seus estudos, principalmente Ratzel. La Blache, bem como os outros

autores mencionados, interessa-se pela cultura praticada pelas sociedades como influenciadora da morfologia das paisagens. Esta refletiria a organização social do trabalho e distinguiria a identidade humana e seu valor numa sociedade.

As pesquisas propostas por La Blache veem a geografia como ciência dos lugares e não dos homens, utilizando um importante conceito para a compreensão dessa gênese espacial: os gêneros de vida. Conceito este, definido como as práticas, técnicas e hábitos diferenciados das sociedades referentes aos seus trabalhos e dia-a-dia. Conforme Claval (2007), em outro material produzido sobre La Blache, a adaptação de um grupo humano a um meio físico dependeria de três fatores:

- 1°- das técnicas produtivas e da possibilidade de inventar novas técnicas;
- 2°- das técnicas de transporte e da possibilidade de desenvolver trocas com grupos vivendo em outros ambientes;
- 3°- dos hábitos do grupo.

Essas técnicas de produção, de transportes e os hábitos responderiam a esfera cultural que ele acreditava ser “aquilo que se interpõe entre o homem e o meio que o humaniza”. E desta forma o conceito de gênero de vida estimula a análise de aspectos comportamentais diferenciados enriquecendo as discussões na geografia humana francesa.

Além destes, Claval (2007) cita outros autores que obtiveram importância nos estudos de cultura na geografia humana, como Pierre Deffontaines, pelo pensamento vidaliano. Possuía interesse por manifestações visíveis das culturas na superfície terrestre, desenvolvendo pesquisas sob o folclore e etnografia rural de lugares onde viveu, mas suas pesquisas ausentavam os processos mentais e o papel das ideias dentro das discussões.

Geógrafos franceses da década de 50 tiveram grande importância e influência nos estudos de geografia da religião. Além de Vidal de La Blache, também houve Pierre Deffontaines e Maximilien Sorre, que ressaltaram a importância da análise espacial vinculada à análise cultural na vida das coletividades humanas e a natureza afetiva com os lugares.

Na América, o principal influenciador dos estudos na temática cultural inserida na geografia humana foi Carl Sauer (1889 – 1975), através da Escola de Berkeley. Ainda segundo Claval (2007), Sauer se propôs a estudar a morfologia das paisagens, influenciado por Ratzel, focando-se na análise das transformações nas áreas naturais dos espaços.

Para Sauer *apud* Claval (2007), a cultura seria definida como “um conjunto de instrumentos e artefatos que permitissem ao homem agir sobre o mundo exterior, uma aptidão humana em gerenciar com sabedoria o que a natureza é de fato”.

É a partir da geografia humana que a cultura passa a ser mencionada, ainda que ignorando suas dimensões sociais e psicológicas, e adquirindo um caráter reducionista da realidade cultural, voltada às técnicas e utensílios utilizados pelas sociedades responsáveis pela modificação das paisagens. A partir de então, como contato e identificação da importância humana na dinâmica espacial, ocorrerão aprofundamentos neste ramo de estudo.

Claval (2007) afirma que, ao se estudar cultura nos estudos geográficos ratificava cada vez mais, níveis de complexidade e de influência desta sobre o espaço. Os geógrafos contavam com a influência de estudos etnográficos para a constatação da heterogeneidade dos grupos sociais nos mais diversos aspectos, mas ainda hesitavam em questionar sobre a lógica das diferenças de comportamentos sociais.

Para Claval (2007), os trabalhos em geografia cultural durante as décadas de 1960 e 1970 focavam-se na análise da diversidade em pequenas células da sociedade, principalmente centrado nos conjuntos de utensílio e equipamentos elaborados pelos homens, para explorar o ambiente e organizar o habitat. Com o fim da segunda guerra mundial e as revoluções tecnicistas, ocorre uma padronização desses mecanismos e conseqüente homogeneização dessas sociedades, tornando infrutíferas as pesquisas desse período.

Num artigo publicado por Claval em 2002 no livro *Introdução à geografia Cultural* organizado por Corrêa e Rosendahl (2010), sobre a contribuição francesa nas abordagens da geografia cultural, ele comenta as características de estudo até o fim da década de sessenta:

Para os geógrafos do período que se estende até o fim dos anos sessenta, os fatos geográficos apareciam como dados objetivos, como se fossem feitos a partir do mundo físico. A disciplina não tinha que estudar a dimensão mental dos comportamentos humanos. Por exemplo, os geógrafos sabiam que a religião tinha um papel importante na geografia, mas eles nunca falavam da fé, das crenças, porque são fenômenos mentais. A religião aparecia somente sob os seus aspectos materiais: a presença de igrejas, templos ou mesquitas, a interdição de beber álcool e de comer carne de porco para os muçulmanos ou a existência de romarias. (CORRÊA; ROSENDAHL, 2010, p. 148).

Segundo Rosendahl (1996), os estudos da cultura e, posteriormente da religião, passaram a ser divididos em dois grandes grupos:

- Período anterior a 1970, que contemplava os efeitos da cultura sobre a paisagem, desvinculados dos valores morais e afetivos e;
- Período a partir de 1970, abrangendo os estudos sob a perspectiva humanista, onde se buscava investigar as sensações vividas pelo homem e pelos grupos sociais, ou seja, o estudo do homem com a natureza, dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço, do lugar e do sentido que a religião dá à razão humana.

Com a geografia humanista, o homem, seus significados, valores, objetivos e propósitos possuíam real importância, contrapondo-se à visão reducionista e valorizando as experiências vividas pelo indivíduo e os grupos sociais. O homem deveria ser conhecido e analisado por sua percepção do mundo e também pelo imaginário elaborado acerca do meio em que vive.

Segundo Claval (2002), as pesquisas das décadas de setenta e oitenta foram marcadas por uma explosão de curiosidades e de pistas de pesquisas novas. Sendo de fato, a partir da década de noventa que se constroem as características de repensar a geografia cultural numa perspectiva pós-moderna.

O contexto obriga, pois, os geógrafos a não negligenciarem as dimensões culturais dos fatos que observam. As técnicas tornaram-se demasiadamente uniformes para deter a atenção; são as representações, negligenciadas até então, que merecem ser estudadas. (CLAVAL, 2007, p. 50).

### 2.1.2. O interesse pela religião e o surgimento da Geografia da Religião

Nas primeiras décadas do século XX, os estudos geográficos culturais agregam a análise dos fatos religiosos. Conforme comenta Deffontaines *apud* Claval (2007), as religiões influenciam o ritmo de vida das pessoas, fato observado por exemplo, nas festas religiosas incorporadas à calendários ocidentais e reflexos nas paisagens, como as igrejas e suas localizações.

Referente ao eixo temático da geografia da religião, pertinente à pesquisa proposta, outro autor que contribuiu para a área foi David Sopher. Este teórico argumenta sobre a ideia de que a religião faz parte da cultura de uma sociedade, sendo um dos campos de estudo da geografia e devendo se interessar pelos aspectos da vida, valores e significados. A partir disto, três características são importantes para o estudo geográfico sobre religião:

- a) Padrões de distribuição geográfica e sua extensão social.
- b) Estrutura do espaço e mecanismos de organização dos sistemas religiosos.
- c) Meios usados por um sistema religioso para expandir numérica e territorialmente.

A estrutura espacial do Vão de Almas, localidade escolhida para o desenvolvimento da pesquisa, permite com clareza a análise da importância da religião na região em virtude da delimitação de espaços de caráter sagrado para a realização das festas religiosas nas localidades da comunidade, bem como o contingente de moradores que participa das celebrações.

Por meio das práticas ritualísticas compreendidas, segundo as características propostas por Sopher, como os *meios usados para a expansão do sistema religioso*, toda a comunidade Kalunga tem acesso à cultura católica, que é praticada pela maioria dos moradores. Através das festas que ocorrem em espaços sagrados fixos, e das festas que se fundamentam na peregrinação de longos trajetos nas localidades do território em homenagem aos santos, tem-se a expansão ascendente das práticas católicas em todo o território Kalunga. A mobilização social durante as festas atingem todos os patamares de idade dos moradores, que convivem desde pequenos com a cultura católica, atingindo um número elevado de fiéis.

Segundo Sopher (1967), o geógrafo, que estuda religiões, encontra diversas dificuldades, dentre elas, a diferenciação entre se ter uma religião e ser religioso, visto os diferentes fatores de análise. Os sistemas religiosos apresentam três classificações:

- Étnico ou tribal
- Étnico ou nacional
- Étnico associado a grandes civilizações

É de acordo com esta última classificação: *étnico associado a grandes civilizações*, que a pesquisa proposta se enquadra, pois o grupo étnico pesquisado é influenciado pelo catolicismo vigente no Brasil, trazido pelos portugueses no século XVI, ou seja, um grupo étnico associado a uma cultura religiosa proveniente do período de colonização.

## **2.2. Sobre a sistematização de estudos em Geografia da Religião.**

A dificuldade de sistematização nos estudos da geografia da religião interfere num denominador comum que conduza uma identidade plena da mesma. Sobre a metodologia de estudo e pesquisas sobre este tema, Sopher (1967) enumera dois tipos de estudo:

- Interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo.
- Situação espacial entre diferentes culturas.

O objetivo da pesquisa proposta se implicou no uso do primeiro tipo de estudo elucidado por Sopher: *interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo*, visto que o objeto de análise é um espaço sagrado, ambiente terrestre carregado de simbolismo que dialoga com as representações culturais de um grupo étnico, atuando como facilitador e cenário de suas práticas culturais identitárias.

Para Butter *apud* Rosendahl (1996), são quesitos fundamentais para a orientação dos estudos sobre geografia da religião:

- Aspecto geográfico social: o geógrafo inicia sua investigação pela comunidade religiosa. O interesse é reconhecer a estrutura espacial, as atitudes mentais, estrutura social e ocupacional, atividades que dão origem à religião, ao lazer e aos processos de mudança locais. A comunidade religiosa é vista como um sistema de equilíbrio entre religião, estrutura social, estrutura econômica e o ambiente estruturado. A investigação do equilíbrio entre essas estruturas sintetiza o estudo proposto.

- Aspecto teológico: o geógrafo deve também ser um historiador da religião, um estudioso dos escritos religiosos, devendo-se tornar ciente da religião e de seus efeitos através do aprendizado em outros ramos de estudos religiosos.

- Aspecto específico-religioso-interdisciplinar: o geógrafo busca a influência da religião nas pessoas, sua civilização, seus costumes, e também circunstâncias externas que levem à modificação da religião analisada. Propõe um processo dialético entre os vários componentes da religião.

De acordo com a classificação de Butter, a pesquisa se enquadra principalmente no primeiro e terceiro tópicos, pois há a análise da estrutura espacial e sua influência cultural em decorrência das práticas religiosas e costumes locais do grupo étnico, além dos agentes externos que alteram a genuinidade dessas práticas. Portanto, a metodologia da pesquisa, apoia-se nas orientações e modelos de Butter e Sopher.

## **2.3. Espacialidades do sagrado**

### **2.3.1. Espaço - tempo sagrado**

O principal conceito desta pesquisa é o de espaço sagrado, visto a análise do objeto de pesquisa ser assim denominado. Para defini-lo, partimos da definição de três autores, Zeny Rosendahl, Gil Filho e Mircea Eliade, tornando-se complementares para a compreensão do mesmo.

Gil Filho (2008) admite o espaço sagrado como produto de uma consciência religiosa concreta, um espaço sensível com significado singular e valor próprio. É neste espaço que se converge os valores afetivos específicos, atribuídos pelo homem religioso, sendo o palco privilegiado das práticas religiosas. Ele se faz estrutural, pois o homem religioso define suas hierarquias qualitativas reveladoras

de suas práticas religiosas, que se distingue dos espaços não sagrados ou profanos. O autor ainda comenta o espaço sagrado como um portal de entrada para o mundo das representações onde a intuição compõe uma lógica diferenciada do tempo e do espaço.

Rosendahl (1996) delimita conceitualmente o espaço sagrado, como:

Um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade [...] O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem à um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade. (ROSENDAHL, 1996, p.30).

Eliade (1957), ao definir espaço sagrado, comenta que para o homem religioso o espaço não é homogêneo, existindo, pois, espaços qualitativamente diferenciados.

Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1964, p.17).

Ainda segundo este autor, o espaço sagrado implica na manifestação de algo sagrado. Essa manifestação ocorre mediante a *hierofania* que Eliade define como sendo a “manifestação do sagrado, mostrando-se como algo absolutamente diferente do profano, ou seja, quando algo sagrado se revela, podendo ocorrer através de objetos ou lugares e fazendo uma ligação entre realidades que não pertencem ao nosso mundo. Este espaço é, portanto, um ponto fixo no mundo, que possibilita a experiência sagrada, o viver real, em oposição a experiência profana no espaço homogêneo, sem dimensões qualitativas.

Através da análise dos conceitos propostos por esses autores, a utilização do termo espaço sagrado como foco da pesquisa se torna mais palpável e inteligível.

De acordo com Eliade (1957), o tempo sagrado, bem como o espaço sagrado, não é nem homogêneo e nem contínuo. Normalmente as festas religiosas, que ocorrem nos intervalos dos tempos sagrados, representam atualizações de um evento sagrado que aconteceu num passado mítico. Esse tempo sagrado ou tempo litúrgico é, segundo o autor, um tempo indefinidamente repetível, ou seja, mantém-se sempre igual em si mesmo, não muda e não se esgota. É circulável e reversível, e a periodicidade das festas reatualiza-se e reintegra-se pela linguagem dos ritos. É, também, um tempo de adoração aos santos, como no caso da festa religiosa analisada neste estudo, que homenageia Nossa Senhora D'Abadia e o Divino Espírito Santo.

Outro autor que conceitualiza esse termo é Gil Filho (2008). Segundo ele, o tempo é qualificado nos contextos culturais e históricos e pelo modo como as religiões se desenvolveram. O tempo sagrado bem como o espaço sagrado, para esse autor, apresentam rupturas qualitativas de acordo com a ênfase profano e sagrado e na visão mítico-religiosa, que não são homogêneos. E continua dizendo que o tempo sagrado está ligado ao contexto das ações simbólicas articuladas às dimensões de imanência e transcendência.

Gil Filho conclui sua definição afirmando que o tempo não é apenas a sequência dos acontecimentos, mas o sentido especial dado à identificação das singularidades de cada período. As temporalidades religiosas são as das hierofanias e da gestão do espaço sagrado. A partir desses pontos, configura-se uma rede de relações que tecem a trama da história religiosa.

Para Rehfeld (2007) *apud* Gil Filho (2008):

O tempo sagrado refere-se à lembrança de uma série de fatos que periodicamente são evocados nos ritos e nas festas sagradas. As características do tempo sagrado são a permanência e o reavivamento sistemático de um passado específico em uma temporalidade primordial. (GIL FILHO, 2008, p.70).

Esses três autores compartilham da ideia de que o tempo sagrado rompe com a rotina tradicional ou por assim dizer, da rotina profana, entendendo por profano, aquilo que se opõe ao sagrado. Isso se confirma na análise das festividades que são vivenciadas como um período divinal por meio da inserção dos ritos e das representações simbólicas que se tornam possíveis através da diluição da sacralidade por meio do tempo e do espaço sagrados.

### **2.3.2. Religião e suas representações: crenças e ritos.**

Outro conceito pertinente à pesquisa apresentada é o de religião. Sua estrutura se baseia, segundo Durkheim (1996), em duas categorias centrais.

Durkheim (1996) define a religião como um todo formado de partes; um sistema mais ou menos complexo de mitos de dogmas, de ritos, de cerimônias, sendo a relação entre esses elementos que caracterizam os fenômenos elementares dos quais a religião resulta. Para o autor, o método de análise para pesquisas sobre este tema revela-se sobre a análise das características dos fenômenos dos quais toda religião resulta e, posteriormente, do sistema produzido por esta união de elementos.

Esses fenômenos são classificados em duas principais categorias, as crenças e os ritos.

A primeira categoria, as *crenças*, proposta por Durkheim (1996) supõe uma classificação das coisas, reais ou ideais, concebidas em duas classes opostas, o sagrado e o profano. Uma divisão do mundo em dois domínios, sendo este o traço distintivo do pensamento religioso.

Essas crenças situam-se no campo das representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, podendo ser essas não somente seres pessoais como deuses e espíritos, como também elementos inanimados como rochas, casas, palavras, ou o que quer que seja considerado sagrado.

A segunda categoria, os *ritos*, é definida por Durkheim (1996) como modos de ações determinados, que só podem ser definidos e distinguidos pela natureza especial de seu objeto. Define-se primeiramente o objeto do rito antes de caracterizar o rito em si. Todos possuem algum caráter sagrado, como por exemplo, frases, gestos e movimentos executados por membros selecionados e em momentos específicos.

A essa categoria, complementa-se a definição de Bonnemaison:

A soma de valores religiosos e morais que fundam uma cultura se apoia, geralmente, sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições, que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social. (BONNEMAISON, 1981,p.288).

Bonnemaison (1981) disserta sobre os valores religiosos como influenciadores da organização social e concomitantemente das práticas territoriais de uma sociedade. Segundo o autor, toda cultura se enquadra em uma forma de territorialidade onde a etnia ou grupo étnico investe física e culturalmente num território, o que se aplica, também, para ritos e crenças. A ideia de cultura, trazida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre cultural e espaço.

Segundo Bonnemaison (1981), o território é definido como um conjunto de lugares hierarquizados, conectado a uma rede de itinerários, onde os grupos sociais se criam e se fortalecem mediante a profundidade de ancoragem no solo, bem como o grau de correspondência que estes grupos mantêm com o espaço. O diferente grau de correspondência com porções desse território geram áreas com suas próprias finalidades e representações simbólicas. Portanto, o território é ao mesmo tempo “espaço social” e “espaço cultural”, pois está associado tanto à função social quanto a função simbólica. E este se torna o objeto de abordagens culturais justamente por suas duas principais funções: uma de ordem política - a segurança -, outra de ordem mais especificamente cultural – a identidade. O território é repleto de significados: biológicos, econômicos, sociais e políticos; mas, antes de tudo isso, é essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura, é o lugar de uma alteridade consentida.

(...) o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o construiu. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam a visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existem inter-relações constantes. (BONNONNMAISON, 1981, p. 290).

Bonnemaison (1981) explicita o conceito de territorialidade como correspondente à relação social e cultural que um grupo mantém com seu território. A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido que engloba, ao mesmo tempo, a relação com o espaço “estrangeiro”; ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território. a territorialidade se apoia na relação interna e externa com o território, sendo que este fornece a segurança, símbolo de identidade e o espaço que se abre. Faz parte de um território vivido, carregado de afetividade e significações que nascem da sensibilidade.

A partir da análise aqui realizada sobre espaço e religião, partiremos para a leitura mais matizada de um estudo de caso que comporta o debate colocado.

### **3. NOTAS SOBRE A HISTÓRICA FORMAÇÃO QUILOMBOLA EM GOIÁS**

Para analisar a comunidade escolhida como objeto da pesquisa e suas práticas culturais, é necessário que se faça uma breve contextualização histórica sobre a chegada dos negros ao Brasil e, especialmente, seu papel socioeconômico e cultural na província goiana.

#### **3.1. O processo de chegada dos negros no território brasileiro**

O período colonial brasileiro, que tem início no século XVI, demarca a aquisição de negros para mão de obra escrava no país. Os cativos iniciaram sua saga durante o segundo ciclo econômico do Brasil colônia: a economia açucareira, dado o baixo lucro obtido durante a extração do pau Brasil e a substituição desse produto.

A produção do açúcar era realizada em grandes latifúndios e exigia numerosa quantidade de trabalhadores com força física, não existentes no Brasil naquele período, em virtude da baixa densidade populacional. A eficiência dos africanos em trabalhos que exigiam força bruta e resistência, já era de conhecimento dos europeus, que lidavam com esse tipo de atividade antes do processo de colonização

brasileira. Além do uso de sua mão de obra, o lucro elevado das vendas de escravos alimentou por muitos anos esse comércio de pessoas.

Povos africanos de diferentes impérios e reinos, com referências de variadas estruturas sociais, organização política, matrizes tecnológicas e culturais, serão a base do desenvolvimento do sistema escravista no Brasil, que tem particularidades substanciais em relação às demais regiões da América. (ANJOS, 2006, p. 20).

É esclarecido na cartilha produzida pela Secretaria de Educação Fundamental vinculado ao Ministério da Cultura, no ano de 2001: *Uma história do povo Kalunga* (Brasil, 2001), que a importação dos negros por parte dos colonizadores se inicia quando a Coroa Portuguesa passa a reduzir os impostos dos grandes comerciantes portugueses, donos dos navios, que participavam do traslado dos negros e cede o monopólio aos traficantes de escravos africanos visando o aumento dessa mão de obra.

De acordo com Anjos (2006), os negros eram tratados como “peças” e subjugados como moeda de troca, sendo negociados, ainda em seu continente, por produtos faturados. Quando estes chegavam à colônia brasileira eram novamente trocados, mas desta vez por mercadorias coloniais, permitindo lucros ainda maiores para a metrópole europeia.

Segundo Lopez (1981), os navios que traziam estes negros eram chamados de “tumbeiros” e possuíam instalações precárias e insalubres, onde cerca de 40 a 50% dos escravos morriam antes de atingir o solo da colônia. Normalmente, os negros de mesma origem cultural eram instalados em porões diferentes, para que se evitassem as revoltas. Antes de serem vendidos, eram postos em quarentena a fim de averiguar se possuíam alguma doença contagiosa.

Brasil (2001) delata que os primeiros negros que chegaram às terras brasileiras vieram da costa Africana Ocidental, dentre eles os Guinés, Minas, Congos, Cabindas e Benguelas, sendo esta, a região africana com maior expressividade na formação do território brasileiro; posteriormente, vieram negros da costa Oriental Africana, como os Moçambiques e do noroeste africano, os Geges e Nagôs. Além dessas etnias, Anjos (2006) cita ainda os Anjicos, os Luandas, os

Quetos, os Haussás, os Fulas, os Ijexás, os Jalofos, os Mandingas, os Fons e os Ardas, que vieram de outras regiões africanas.

Ainda de acordo com o este autor, o tráfico de escravos da África para a América durou quase quatro séculos. Uma das atividades mais lucrativas para os europeus, estimando-se que cerca de quatro milhões de africanos foram retirados de seu continente com maior intensidade durante os séculos XVII e XVIII, e afastados de sua cultura, para assumirem tarefas responsáveis pelo nascimento de um novo período econômico no Brasil.

A pesquisa realizada por Brasil (2001) informa que os negros desembarcavam em portos do litoral nordestino como de Pernambuco e da Bahia e eram vendidos nas principais cidades das províncias, como Recife e Salvador. Contudo, Anjos (2006), afirma que esses escravos chegavam também a outras províncias: Alagoas, Rio de Janeiro, São Paulo, Grão-Pará, Maranhão e regiões do centro-sul.

O processo de venda dos escravos ocorria de acordo com o interesse dos compradores, que buscavam normalmente negros fortes, com aparência saudável e que lhes rendesse muitos anos de serviço. Durante o trâmite comercial, não eram respeitados nem as etnias e nem o vínculo familiar dos negros, que eram separados indiscriminadamente. Quando chegavam às propriedades dos senhores de engenho, eram distribuídos entre atividades que requeriam longas jornadas de trabalho e se alojavam em espaços denominados Senzalas.

Nas grandes fazendas, os escravos trabalhavam de sol a sol nas plantações de cana onde estavam inteiramente sujeitos ao tratamento de seu dono. Normalmente, eram alimentados com carne seca e farinha de mandioca. Viviam na miséria e trabalhavam até a exaustão, sem contar os maus tratos e castigos brutais. Contudo, nem todos os escravos eram destinados aos serviços rurais, uma pequena parte trabalhava nos centros urbanos exercendo as mais diversas atividades, dentre elas o transporte de produtos e serviço de carpintaria e barbearia.

As fatigantes jornadas de trabalho e os maus tratos resultavam no descontentamento e revolta entre os escravos. Muitos tentavam fugir em busca de

liberdade, abrigando-se em lugares denominados Quilombos. Essas organizações sociais serão explicitadas no quarto capítulo.

### **3.2. O bandeirismo e a ocupação do centro-oeste.**

A decadência da produção açucareira no Brasil impulsionou a busca por novas atividades comerciais, e a exploração de regiões pouco habitadas da colônia. Esse movimento em direção ao oeste brasileiro ficou conhecido como marcha para oeste, e foi realizado por desbravadores denominados bandeirantes.

Lopez (1991) comenta o bandeirismo como uma expedição em direção às áreas desabitadas do interior do Brasil, um pioneirismo desbravador na região pertencente a Espanha no Tratado de Tordesilhas que, em virtude da União Ibérica não estar em vigor, permitiu esse movimento Brasil a dentro. Em sua grande maioria, esses bandeirantes eram paulistas e criadores de gado que buscavam mecanismos para obtenção de lucro que, inicialmente, ocorreu pela procura de indígenas a fim de substituir a mão de obra escrava para serem vendidos ao litoral e ao sul da colônia.

Ainda de acordo com Lopez (1991), durante essa fase, os bandeirantes viviam da caça, coleta, pesca e alguns roçados. Essas expedições duravam anos e eram alimentadas pela ambição dos bandeirantes. Conforme comenta Brandão (1974), o tráfico de índios encontrados no interior do Brasil, para mão de obra nas lavouras do litoral nordestino e do sul da colônia, foi praticado pelos bandeirantes por não terem encontrado riquezas minerais de imediato.

Sem resultados satisfatórios, a colônia portuguesa decide impulsionar a procura por metais preciosos e técnicos espanhóis em prospecção aurífera são enviados a essas expedições visando otimizar a procura. O século XVIII, por esse motivo, foi marcado por um novo período econômico brasileiro: o denominado “ciclo do ouro”, ideia esta de “ciclo” que é refutada pela historiografia contemporânea, pelo fato de que, em período de exportação do açúcar, do ouro ou da borracha, outros produtos (mesmo com menor relevância econômica no momento) também entravam na balança de exportação colonial (caso do algodão e do anil).

Segundo Jatobá (2002), as organizações mineradoras não possuíam o mesmo padrão organizacional dos grandes *plantations*, sendo importante a autossuficiência alimentícia e por isso haviam unidades agrícolas na região. Segundo Teles (1977) *apud* Jatobá, o povoamento no Goiás remonta ao período de mineração, pelos bandeirantes que vinham por três principais vias: pelo Rio Paranaíba e depois seguindo por trilheiros de índios quando vinham do sul; pelo Rio São Francisco alcançavam Goiás na altura da atual cidade de Paracatu; pela estrada de Pernambuco a Maranhão pegavam o Rio Tocantins, ao norte. Vale lembrar que a capitania do Goiás era dividida em duas comarcas, a do norte e a do sul, ambas possuíam casas de fundição.

### **3.3. Ciclo da mineração**

Como menciona Costa (2011), as primeiras minas foram encontradas em São Paulo, o ciclo do ouro só ganha fôlego com a descoberta das importantes minas na Capitania de Minas Gerais, o que modifica incisivamente o espaço geográfico brasileiro, devido à rapidez da empresa, intensidade e alcance da produção, resultando no povoamento do interior do Brasil colônia e fazendo eclodir uma emergente população e um novo tipo de sociedade, que se faz, a partir de então, tipicamente urbana, com um modo de vida urbano, pela primeira vez na Colônia.

Segundo Brandão (1974), a necessidade de pequenas moradias para a população e comércios para suprir o abastecimento local de produtos e serviços resultou no surgimento de diversos arraiais e pequenos vilarejos, neste período, formando centros de convergência regional do ouro. Além dos comerciantes que traziam produtos do litoral e muitas vezes estavam envolvidos no tráfico de escravos, também conviviam nestes espaços artesãos, profissionais liberais (mecânicos, ferreiros, carpinteiros, dentre outros), desempregados e pequenos agricultores de regiões vizinhas.

Muitos senhores ou “mineiros” investiam na busca por ouro no interior da colônia trazendo consigo escravos ou “mineradores”. Muitos negros vieram durante

o bandeirismo e sua importância era tão significativa que o valor do imposto pago à Coroa referente ao ouro extraído era cobrado de acordo com uma taxa fixa, calculada pelo número de escravos que trabalhavam em cada mineração.

Não é possível saber ao certo o número de escravos trazidos para a Província Goiana no período de mineração, pois muitos senhores e mineradores omitiam alguns escravos para pagar menor quantia referente aos impostos como o quinto.

Para Baiocchi (1999) os escravos vindos para a região central durante o período de mineração, segundo pesquisas em cartório e arquivos da época, apontam que a principal etnia era o *Banto*.

Durante a mineração diz-se que mais de 10 mil garimpeiros passaram pelos vales do rio Paranã em busca de ouro, hoje atual território Kalunga. Conforme Lopez (1991) relata, o ouro encontrado era de minas superficiais e leitos fluviais e sua extração decorria por meio de lavras, que possuía uma organização empresarial e a de faiscadores que assemelhavam-se a iniciativas privadas. Nelas era possível um escravo trabalhar e conseguir juntar dinheiro para comprar sua alforria. A medida que a oferta de ouro diminuía, vários mineiros supriam a carência com a aquisição de novos escravos para aumentar a procura e a extração do minério.

Furtado (2000) comenta o processo de fluxo intenso dos negros para o interior da Colônia, de maneira que emergia o temor, por parte das classes mais abastadas, de revoltas dos escravos:

Para evitar desordens e assim garantir a segurança dos caminhos, procurava-se controlar o consumo de aguardente pelos negros nas vilas, arraiais e engenhos próximos. Restringia-se também o comércio da pólvora, pois era comum que grupos armados de escravos fugidos atacassem os viajantes. O temor de um levante de escravos era tamanho que as autoridades determinavam que eles utilizassem apenas armas brancas, e somente para acompanhar os seus senhores quando pessoalmente andam em viagens. (FURTADO, 2000, p. 47).

O processo de mineração, bem como a atividade campesina, era agressivo aos escravos, que sofriam com os maltratados e longas jornadas de trabalho. Muitos fugiam para regiões inóspitas e longe dos olhos dos capitães do mato, homens contratados para captura individual ou coletiva de escravos, e das forças paramilitares que combatiam os quilombos. Vários deles conseguiam escapar e viver longe dali.

Os quilombos, foram a base de liberdade para os negros fugidos e aos poucos esse lugar passaria a ser morada de negros livres. De acordo com Leite (1996) *apud* Jatobá, durante o período de mineração, os escravos trazidos para o centro-oeste cumpriam pesadas tarefas, mas, por lei, eram contemplados com dias de folga, normalmente em domingos, dias santos e feriados cívicos. Nesses dias, os escravos tinham permissão para trabalhar para si e desta forma muitos conseguiam juntar dinheiro, através de metais preciosos retirados das minas, ou fazendo algum outro tipo de serviço, como trabalho em fazendas, para comprar a própria alforria e meios de produção para lhe garantir autonomia, como estabelecimentos comerciais, porções de terras, dentre outros. Nos intervalos de folga, em dias de feriados santos, esses escravos vivenciavam suas práticas culturais além de amalgamar com as demais culturas e práticas.

(...), a segunda alternativa transportava o escravo não só para fora das lavras como para fora da própria sociedade mineradora. As fugas de negros chegaram a se tornar numerosas em Goiás. Os quilombos, a resultante social delas, foram frequentes ao longo de toda a região do ouro. Escravos fugidos organizavam-se em pequenas e grandes comunidades escondidas dos brancos e não foram poucas as que conseguiram sobreviver durante vários anos. (BRANDÃO, 1977, p.59)

Com o fim do ouro de aluvião e a baixa produtividade aurífera da província goiana, muitos moradores da região não tinham mais como se manterem nos pequenos vilarejos e arraiais, visto ainda que a Coroa investia pouco na província do Goiás. Boa parte dessas aglomerações desapareceu e a função do escravo posterior a este período é claramente definida por Brandão (1977):

Quanto aos escravos, eles seriam cerca de 24.00 mil segundo o censo de 1823. Pouco antes da abolição são contados apenas 1.642. Isto não significa que os negros terão sido deslocados também para fora da província. Antes mesmo da abolição uma grande quantidade já havia sido alforriada e após a decadência do ouro, distribuíram-se por algumas cidades e principalmente pelas lavouras e fazendas de gado. (BRANDÃO, 1977, p.49).

A diminuição do número de escravos em Goiás fora resultante de medidas adotadas para contenção do prejuízo dos mineiros, que se endividavam e não conseguiam quitar a compra dos escravos. Vale lembrar que, em 1781, foi vedado o tráfico de escravos para a província goiana e muitos foram vendidos, devolvidos

(pois eram adquiridos a crédito), alforriados ou abandonados, devido aos encargos dos senhores que tinham de sustentá-los.

Assim que se tornavam livres, muitos ex-escravos se aventuravam pelo cerrado, se instalando em quilombos e conseguindo encontrar veias de ouro que serviam para o sustento e compra da alforria de outros escravos, além da prática da agricultura. O fim da mineração impulsionou as atividades agrícolas e logo a maioria esmagadora da população obtinha sustento mediante a ruralização e, por fim, a fixação destes no campo.

Dessa forma, duas opções eram mais viáveis para esses desbravadores do ouro, após sua decadência, como cita Brandão (1977); o retorno para o litoral ou trabalhar em fazendas com lavouras e criações de gado, na região central da colônia. É desta forma que ganha fôlego o comércio do gado (o qual já acontecia anteriormente ao ouro), respeitando a devida função social do negro naquele momento e atividade.

Outros negros preferiam aprender novos ofícios e se alocar nas pequenas vilas e cidades próximas. Por isso é comum a compreensão de muitos negros livres no período da abolição em 1888.

Segundo Brandão (1977), na região central do Brasil, várias províncias, dentre elas o atual estado do Goiás, foram estimuladas a investir somente na mineração, sendo imposto inclusive a proibição de trabalho escravo em lavouras. Todavia, com o fim desse ciclo, se fazia necessário a rápida substituição por um novo sistema econômico para que a população pudesse sobreviver.

Ainda de acordo com esse autor, a ampliação da pecuária e de seu desenvolvimento data-se a partir do século XIX, transformando a sociedade mineradora em pastoril, onde os mineiros transferem-se para as lavouras e pastos. A partir daí, a função do escravo no sistema econômico brasileiro começa a se transformar. Muitos ex-escravos trabalhavam nas fazendas com remuneração.

É importante salientar, que apesar do status de livre, os ex-escravos seguiram sofrendo com a discriminação racial. Muitos preferiam juntar-se aos seus semelhantes em lugares onde podiam subsidiar sua sobrevivência, através dos

roçados. Com o fim da mineração houve uma expoente densidade populacional nos quilombos da região, devido à migração de negros alforriados. O próximo capítulo elucidará este temático quilombola.

#### **4. QUILOMBOS: TERRITÓRIO DE AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA. CARACTERÍSTICAS E CONTEXTUALIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO GOIANA.**

##### **4.1. Significado e característica dos quilombos.**

Anjos (2006), em seu estudo sobre a cultura quilombola, apresenta o termo quilombo, como originário do grupo linguístico *banto*, aproximando dos termos: habitação, acampamento, floresta e guerreiro. Na região central da Bacia do Congo, significa “lugar de estar com Deus”.

Miguel (2006) diferencia a escrita do termo como *Kilombo*, sendo apontado pela autora como referente à mesma língua de origem, o *banto*. Comenta que o quilombo refere-se também a uma sociedade iniciática de jovens guerreiros, formados por membros de vários grupos étnicos desenraizados de suas comunidades, em busca de autonomia.

Munanga *apud* Miguel (2006), define o termo quilombo como:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito de super-homens invulneráveis às armas dos inimigos. ( MIGUEL, 2006, p.47) .

Através da análise dessas definições percebe-se que o termo reporta-se a grupos de africanos que buscavam independência e autonomia mediante provas de coragem e força, assemelhando-se aos grupos de negros fugitivos do período da escravidão, na colônia brasileira, que lutavam por liberdade cultural e social.

Baiocchi (1999) aponta a definição de quilombo do Conselho Ultramarino de 1740 onde é considerado quilombo toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.

Esta autora analisa o quilombo como um processo de defesa e afirmação da cultura negra, saindo da postura passiva para posições de resistência em favor de sua identidade. O registro de duração do processo de quilombagem data de 1630 a 1888, data da abolição da escravatura, somando portanto 258 anos.

A cerca das características dos quilombos, é importante elucidar a dicotomia entre fatores heterogêneos e homogêneos presentes no desenvolvimento dessas organizações nas mais variadas regiões do Brasil colônia.

De acordo com Anjos (2006), a escolha de um espaço em que fossem possíveis as práticas territoriais em coletividade semelhantes às praticadas do lugar de origem desses negros, bem como a busca por liberdade, fizeram eclodir em todo o território brasileiro diversos quilombos. Nesses territórios, escravos de diferentes etnias pescavam, plantavam, caçavam e recriavam sua cultura, e em alguns casos, contando inclusive com a influência de práticas indígenas, devido o contato que os negros desenvolveram com povos das florestas.

Siqueira (2006), em seu estudo sobre o quilombo Kalunga, na região do Goiás, que será melhor explicado no próximo tópico, afirma que os quilombos brasileiros possuíam diferenças específicas na forma de resistência, referentes à suas particularidades. Eles adquiriam formas diversificadas nas regiões brasileiras, diferenciando-se no modo de produção e na organização espacial, dentre outros.

Os espaços destinados para a implantação dos quilombos procediam desde a ocupação de fazendas falidas, passando por propriedades compradas por ex-escravos alforriados, doações de terras, terrenos de ordem religiosa e extensões de terreno da união onde, na própria organização dos negros, o terreno era normalmente dividido em porções de terra com a finalidade de cada família construir sua residência sendo as áreas coletivas destinadas para a prática agrícola.

#### **4.2. Os quilombos na contemporaneidade e o surgimento do quilombo no nordeste goiano.**

A conceitualização de quilombo passou por diversas modificações a medida que aprofundavam os estudos sobre o tema.

Conforme mencionado por Siqueira (2006), a Associação Brasileira de Antropologia – ABA em 1994, elaborou um documento contendo a definição de remanescente de quilombo. Nessa conceitualização, era criticada a visão estática que se tinha sobre os quilombos, valorizando seus aspectos contemporâneos, organizacionais, relacionais e dinâmicos, visto sua reprodução cultural e social, ainda existentes, bem como sua ressemantização e importância histórica para a formação social no Brasil.

De acordo com O'Dwyer *apud* Siqueira (2006), a contextualização de Quilombo torna-se contribuidora da discussão vigente:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação territorial ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, constituem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um terreno próprio. A identidade destes grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (SIQUEIRA, 2006, p.20).

Percebe-se que, em essência, todas as definições evidenciam a ideia de uma instituição ou comunidade reinventada, na busca pela liberdade e resistência à escravidão e ressignificação dos elementos culturais africanos, sejam eles, uso da terra, organização social e festividades, uma espécie de reformulação do sistema cultural, de valores e práticas.

Munidos de informações sobre a interferência dos ciclos econômicos, no período colonial, sobre a vida escrava, bem como os motivos que geravam o descontentamento dos negros em relação às formas de tratamento que sofriam, pode-se então explicitar o quilombo Kalunga, objeto de estudo desta pesquisa. Compartilhando ainda das características de formação dos quilombos e a nova roupagem desta definição, como contribuidores do diálogo proposto.

O surgimento do quilombo na região do nordeste goiano corresponde à formação de um novo grupo étnico, os Kalungas.

Dizem que ali naquelas serras havia uma mina chamada Boa Vista. Ali os escravos trabalham de sol a sol, cavoucando as grupiaras para tirar aqueles montões de cascalho que depois eles lavavam, nos regos que traziam a água dos rios e córregos para separar o ouro. O trabalho era difícil e a vida era dura. Porque, como era de costume, por qualquer pequena falta que o escravo cometia, lá estava o senhor para aplicar-lhe os castigos. Eram presos em troncos pelos pés e pelas mãos. Amarrados no pelourinho, apanhavam com o chicote molhado e lanhavam suas costas. E a palmatória cantava, batendo em suas mãos. (...) Quando um escravo fugia e o senhor pegava de volta, costumava queimar quente os pés dele com gordura quente, para não poder mais fugir. Mas quem segura um escravo que sonha com a própria liberdade? (BRASIL, 2001, p.23).

Durante o ciclo da mineração da província goiana, à medida que escravos fugiam e ex-escravos conseguiam comprar sua própria alforria, iam se apropriando cada vez mais da região nordeste do atual estado do Goiás, nas proximidades de três municípios: Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre. Algumas dessas cidades surgiram como pequenos arraiais durante o ciclo da mineração e depois conseguiram se desenvolver economicamente. É o caso de Cavalcante, fundada em 1740 e, Monte Alegre, que surgiu em 1769, conhecida anteriormente como Santo Antônio do Morro do Chapéu.

De acordo com Brasil (2001), com a decadência do período aurífero, muitos negros alforriados, que viviam nos arraiais e trabalhavam nas fazendas da região, optaram por viver próximos aos outros ex-escravos que habitavam o quilombo já estabelecido naquela região, adensando a população negra e caracterizando de fato o povo Kalunga .

Para Anjos (2006) os quilombos possuíam diferentes estruturas e organizações espaciais. Porém, para o presente estudo, tratar-se-á da estrutura espacial vigente do quilombo Kalunga, especialmente. A comunidade se instalou, inicialmente, próximo ao rio Paranã e sua estrutura espacial é denominada, segundo a classificação de Anjos (2006), *de estrutura espacial pelo curso d'água*. (FIGURA 1).

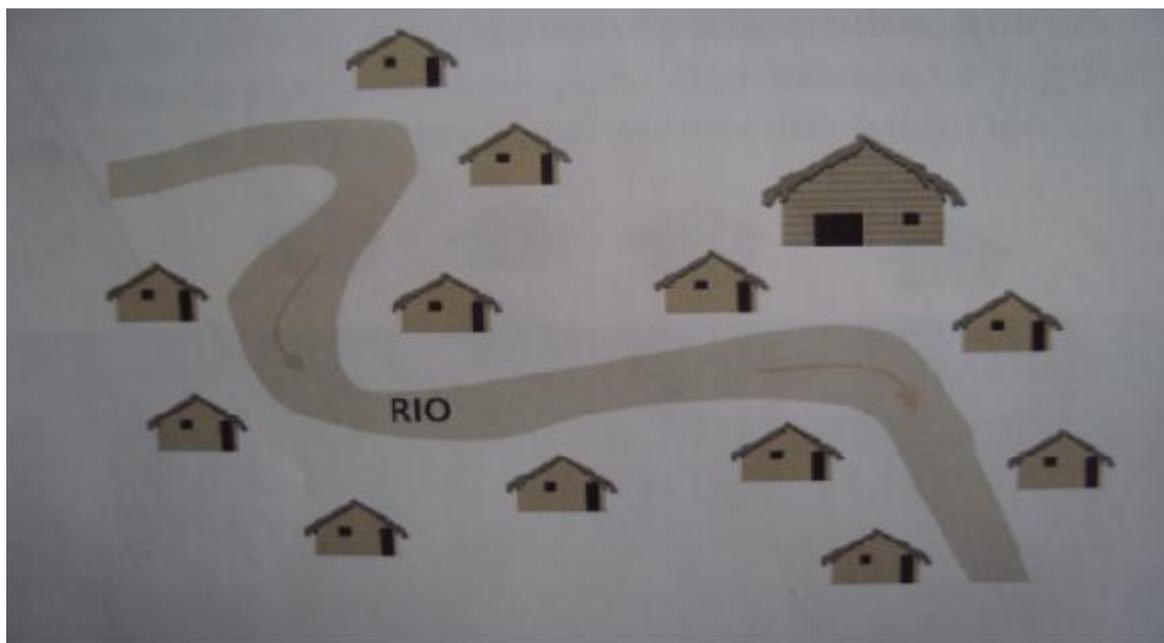


FIGURA I – Modelo de ocupação humana em quilombos: estrutura espacial pelo curso d'água. [Fonte (Anjos, 2006, p.54)]

Essa escolha respeita rigorosamente a pesquisa do autor sobre o modelo de ocupação sobre os espaços destinados para a ocorrência de quilombos:

Os povos africanos e seus descendentes eram detentores de uma forte cultural espacial, fato facilmente reconhecido pelas localizações de difícil acesso escolhidas para a implantação dos quilombos. A organização territorial de um quilombo dependia da localização geográfica estratégica, em regiões de topografia acidentada, como chapadas e serras, ou vales florestados e férteis com sistemas de vigilância nas áreas mais altas. Além disso, prezavam a qualidade das terras para a agricultura e pecuária, a qualidade das águas e dos rios e as facilidades para caça e pesca. (ANJOS, 2006, p. 49).

A presença de um rio que banhasse o território quilombola era uma medida de sobrevivência impreterível à manutenção do quilombo. O quilombo que deu origem aos Kalungas localiza-se no município de Cavalcante, no estado de Goiás, numa micro região conhecida como chapada dos veadeiros, planalto central brasileiro. As coordenadas geográficas registradas na pesquisa de Baiocchi (1999) sobre a área Kalunga fornecem os seguintes valores: 13°20' a 13°27' de latitude sul e 47°10' a 47°20' de longitude oeste de Greenwich.

Conforme a descrição apresentada por Almeida (2010), o lugar escolhido para a implantação do quilombo é denominado de Vãos da Serra Geral, situado a cerca de 330 quilômetros de Brasília–DF. O relevo é, predominantemente, composto de

chapadões, morros, serras, depressões e vales. A vegetação é de cerrado, cerradão e campos cerrados sendo irrigado principalmente pelo rio Paranã e seus afluentes, e pelo rio Almas. Outros rios menores também banham essa região, o Rio Corrente e seus afluentes Correntinha, Curriola e Areias, dentre outros menores.

Vale lembrar, segundo Brasil (2001) que essa região era habitada anteriormente por povos indígenas das mais diversas etnias: Acroá, Capepuxi, Xacriaba, Xavante, Kaiapó, Karajá e os Avá-Canoeiros. Esses índios tinham contato com os Kalungas e influenciaram um pouco de sua cultura.

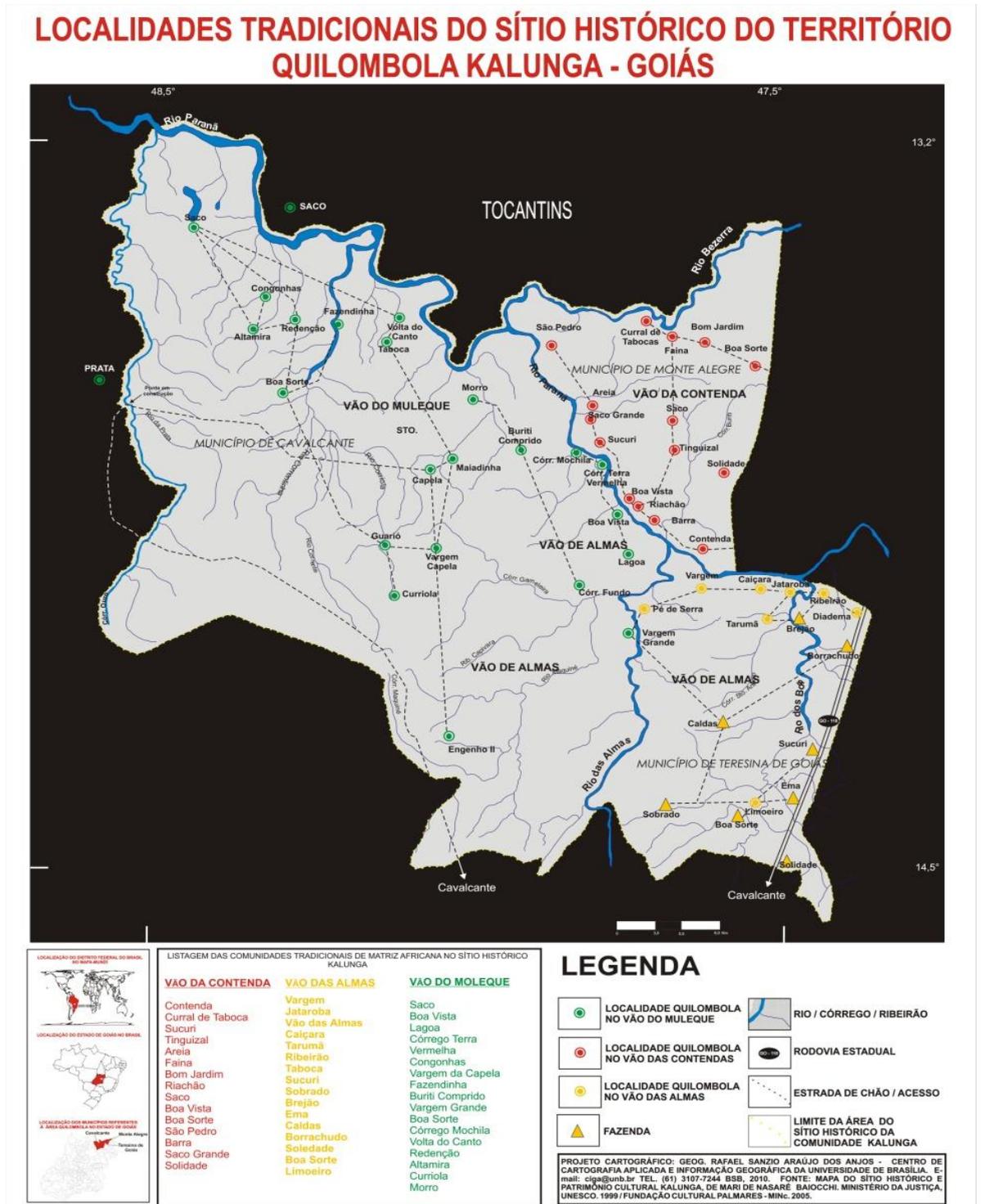
De acordo com Jatobá (2002), o território Kalunga abrange quatro principais sub-áreas: Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois, Vão de Almas, Contenda ou Vão do Kalunga. Dentro dessas sub-áreas localiza-se diversas localidades como o Riachão, Sucuri, Tinquizal, Saco Grande, Volta do Canto, Olho D'água, Ema, Taboca, Córrego Fundo, Terra Vermelha, Lagoa, Porcos, Brejão, Fazendinha, Vargem Grande, Engenho, Funil e Capelas.

O trabalho de Baiocchi (1999) enumera porém, outras localidades: Barra, Curral de Taboca, Boa Sorte, Bom Jardim, Areia, São Pedro, Faina, Caiçara, Jataroba, Tarumã, Saco, Mochila, Boa Vista, Lagoa, Volta do Canto, Terra Vermelha, Congonha, Altamira, Vargem, Maiadinha, Morro, Choco, Buriti Comprido, Borrachudo, Guarió, Limoeiro, Caldas, Sicuri, Vargem Redonda, Ouro Fino, Brejão, Ribeirão, Cauçara ou Caiçara, Solidade, Raizama, Prata e Maniqué.

Biocchini (1999), também aponta as principais serras da região como a Serra do Mendes, Mocambo e Morro da Mangabeira, e as principais situadas as margens do Paranã são: Boa Vista, Contenda, Bom Jardim, Bom Despacho, São Pedro, Moleque, Maquiné e Ursa. Segundo a autora, a altitude deste relevo não ultrapassa 800 metros e a menor latitude, está nas margens do rio Paranã, tendo cerca de 300 metros. Destas tantas localidades, pudemos visitar apenas o Vão de Almas, localidade central da pesquisa proposta e o Engenho II, localidade mais estruturada da região, que conta com luz elétrica e forte atividade turística.

A declividade topográfica do território Kalunga comprova a escolha minuciosa desse grupo para implantação do quilombo, pois conseguiam se esconder com

facilidade por entre as serras, que funcionavam ainda como pontos de observação para detectar a presença de capitães do mato.



MAPA I – Mapa de localidades tradicionais do Sítio Histórico do território quilombola Kalunga.

Autoria: Rafael S.A. dos Anjos. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica –

UNB, 1999.

Baiocchi (1999) comenta que a área mais agricultável do território dos Kalungas localiza-se são as margens do rio Paranã. A agricultura é dependente do calendário pluviométrico da região. Normalmente as chuvas ocorrem de novembro a março e a estiagem de junho a agosto, sendo abril, maio setembro e outubro, meses de transição.

A ampla rede hidrográfica permite à região o abastecimento durante os períodos de estiagem, possibilitando manter os hábitos normais de uso de água. O rio Paranã, afluente do rio Tocantins com o rio Araguaia, pertence à bacia do Tocantins, possui dezenas de afluentes e córregos que adensam o volume d'água. Seus principais afluentes são: rio Prata, Bezerra das Almas e Ribeirão dos Bois. Os córregos: Alminha, Buriti Comprido, Riachão e Sicuri. Ainda há o Rio das Almas, ou rio Branco que também banha parte do território do Vão de Almas, sendo extremamente importante para a realização das festas religiosas no espaço sagrado que será detalhado nos próximos capítulos.

Ainda segundo Baiocchi (1999), a abundância mineralógica desta região, desde os tempos da mineração, provém até hoje interesse de empresas mineradoras, que buscam a extração de cassiterita, tantalita, manganês, cristal e mica.

## **5. A CULTURA KALUNGA DO VÃO DE ALMAS**

Segundo Baiocchi (1999) , as primeiras pesquisas sobre os afro-brasileiros começaram no início do século XX. Esta antropóloga é a primeira pesquisadora a realizar um trabalho etnográfico com os Kalungas entre os anos de 1981 a 1996, o Projeto Kalunga – Povo da Terra, com o apoio da Universidade Federal de Goiás. Já era de conhecimento que esse grupo alocava-se naquela região, visto a relação comercial existente entre eles e os moradores dos municípios próximos, já mencionados anteriormente. O primeiro contato com essa comunidade provocou reações adversas, mas como resultado de tal pesquisa, os Kalungas obtiveram visibilidade e alguns direitos assegurados.

Devido à extensão do território Kalunga, é importante situar geograficamente a localização do Vão de Almas para melhor compreensão do espaço mencionando, como por exemplo, o nome de suas principais serras.

Segundo Jatobá (2002), a localização do Vão de Almas ocorre às margens do rio Paranã, oposta a margem onde está a região do Kalunga, lugar de ocupação mais antiga, também batizado de Contenda. A região é cercada pelas Serras do Forno e de São Pedro, na divisa com o Vão do Moleque e pela Serra do Funil, na divisa com Ribeirão dos Bois.

O acesso ao Vão de Almas ocorre pela estrada GO -118 e ao chegar ao município de Teresina de Goiás, ruma-se pela rodovia em direção a Monte Alegre por aproximadamente 70 quilômetros seguindo uma estrada de terra localizada na margem esquerda da estrada. A partir dali, o caminho se torna cada vez mais declive visto a existência de serras, caracterizando um relevo bastante acidentado.



FIGURA II - Vista da estrada de terra de acesso ao Vão de Almas. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Jatobá (2002), também fornece informações sobre caminhos alternativos por dentro do Sítio Histórico que dão acesso ao Vão de Almas. Segundo ela, há dezenas de trilhas dentro do território Kalunga que interligam as localidades. Esses caminhos

são feitos a cavalo ou a pé. Ocorre ainda o acesso por via fluvial pelos rios Paranã e Almas, nos períodos de chuva, visto que alguns trechos desses rios não são navegáveis durante a estiagem.

Realizamos essa viagem num pau de arara a partir de Teresina de Goiás ao Vão de Almas, somando-se sete horas no trajeto. Indo de veículos traçados, como caminhonetes e jipes, o percurso é realizado em mais ou menos uma hora. Relataremos melhor sobre a viagem no próximo capítulo.

De acordo com Jatobá (2002), baseado em relatos de moradores da região, o nome Kalunga, surge de uma vale pantanoso, de mesmo nome, que também batiza um rio. Neste vale, é possível plantar arroz durante todo o ano, o que garante alimento para as famílias.

### **5.1. Uso da terra e a territorialidade Kalunga**

A ocupação de terras na comunidade Kalunga ocorreu de forma predominantemente coletiva. O uso comum da terra é uma de suas principais características. Segundo O'Dwyer *apud* Siqueira (2006), a utilização das áreas obedece a sazonalização das atividades agrícolas e extrativistas. O uso e ocupação da terra e de seus elementos ecossistêmicos se dão por laços de parentesco e comunidade, visto as relações de solidariedade e reciprocidade.

A divisão territorial ocorre no formato de sítios “familiares” – que não são consideradas como propriedades privadas, e sim, como porções de terra apropriadas para ocupação. Estes sítios alocam normalmente os membros da mesma família: pais, filhos, netos e agregados, que ocupam a mesma porção de terra ou próximas, sendo vizinhos e compartilhando da mesma horta, por exemplo.

Jatobá (2002) comenta a existência de uma importante rede de cooperação entre os domicílios. As casas possuem pequenas hortas e árvores frutíferas nos quintais, além de galinhas, e todos têm livre acesso à pesca, à caça e ao extrativismo.

Segundo a autora as casas são em sua grande maioria de barro socado com armação de taboca e telhado de palha de pindoba ou folhas de Palmeira. Árvores como o Jatobá e a Aroeira servem de esteios para sustentar a estrutura da casa; galhos de outras árvores do cerrado como a Taboca formavam as taquaras para serem trançadas com cipós e firmar o sustento das paredes que, por fim, receberiam o barro amassado.

As técnicas de cultivo mencionadas por Jatobá (2002) são a derrubada da vegetação seguida pela queimada, coivara e o plantio durante as primeiras chuvas do inverno. Ocorre o revezamento da roça a cada três anos, aproximadamente, para que o solo não seja desgastado. São as próprias famílias as responsáveis por preparar a terra para o plantio e colheita. Planta-se mandioca, milho, feijão, arroz, amendoim, inhame, abóbora, cana e fumo.

A ocupação espacial respeita os vínculos familiares e as roças normalmente são coletivas. A agricultura se aperfeiçoava à medida que os Kalungas aprendiam a reconhecer as variabilidades climáticas ao longo dos anos, pois as terras não eram muito férteis. A agricultura se baseava no plantio de mandioca, milho, feijão e arroz, além de frutas e verduras. Havia também a caça nas matas da região e a pesca de diversas espécies no rio Paranã. Algumas propriedades criam ainda galinhas e alguns gados.

A territorialidade Kalunga baseia-se, sobretudo, na organização social e em sua identidade. Práticas culturais e sociais permanecem vivas e passadas de geração para geração de forma oral, desde a produtividade campesina à organização familiar. Além desses, a descendência e marca racial em comum fortalecem a identidade étnica.

Apesar das características raciais serem definidoras da identidade Kalunga, durante uma conversa com jovens Kalungas do município de Cavalcante, no ano de 2012, muitos admitiram que preferiam ser brancos, alegando o preconceito que sofrem por parte de moradores e turistas que frequentam a região. Alguns deles comentaram que a vida dos brancos era melhor.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Essa conversa foi resultado da oficina de teatro realizada no município de Cavalcante vinculado ao projeto de extensão pelo Centro UnB Cerrado.

Ainda sobre a temática da territorialidade Kalunga, Jatobá (2002) ressalva a indissociação entre território e sociedade resultando na singularização deste espaço. O patrimônio da terra, conquistado por lei, assim como o patrimônio comunitário considerado como os bens simbólicos e o patrimônio étnico, a cultura Kalunga, a descendência comum, a marca racial, e o pertencimento territorial de fato, compõem a identidade Kalunga e o sentido à suas práticas.

Brasil (2001) comenta que para adquirir os produtos que não conseguiam produzir, os Kalungas vendiam farinha de mandioca, arroz, feijão, carne e sabão que excedia da produção em povoados próximos. Em outros casos, trabalhavam em fazendas maiores por alguns dias para conseguir o dinheiro necessário.

A organização do trabalho mantém traços das sociedades patriarcais vigentes no início da ocupação. Os homens cuidam dos roçados e as mulheres das tarefas de casa. Porém, diversos são os fatores que vem alterando essa estrutura e divisão de tarefas. Esses fatores serão abordados no próximo tópico.

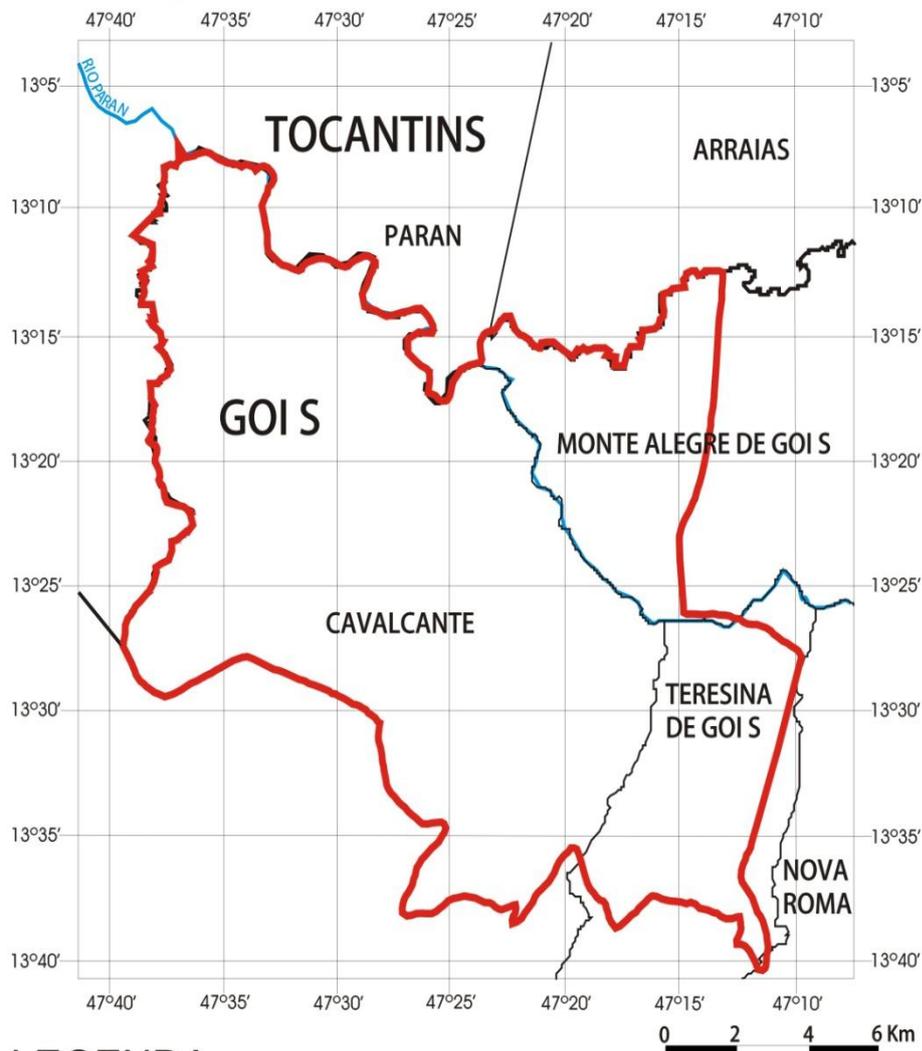
O mimetismo vigente nas construções das casas, técnica utilizada durante a vivência dos quilombos para esconder e despistar os capitães do mato e os donos de escravos, foi uma estratégia social adotada para sobrevivência, resultando num tardio contato dos Kalungas com o mundo externo. Segundo Jatobá (2002), até a década de 1970, eles eram pouco conhecidos na região de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. Tinham conhecimento de sua existência apenas os comerciantes da região e eram identificados pela qualidade da produção de determinados alimentos, como a farinha de mandioca.

É possível identificar através da descrição das práticas territoriais dos Kalungas que a sua adaptação nessa região de topografia acidentada, deu-se graças ao desenvolvimento da capacidade de compreensão das características naturais. O clima, os solos férteis, a biodiversidade local e seus usos, caracterizam a territorialidade Kalunga. Percebe-se que, conforme citação de Sauer no segundo capítulo, a análise espacial de um lugar precisa estar associada a análise cultural do grupo étnico pertencente a este. A cultura Kalunga está representada no investimento físico neste território, fortalecendo sua identidade através de suas práticas e comportamento vivido, desde as distribuições das casas ao uso

categórico e simbólico da terra. A importância em analisar a territorialidade desse grupo está em compreender sua dinâmica espacial, bem como os níveis de complexidade em que ocorre sua organização. A identidade desse grupo resulta portanto, conforme os fatores de análise citados por La Blache, nas técnicas produtivas, hábitos e práticas culturais que compõe sua cultura.

Ao longo do período de ocupação, essa comunidade expandiu demograficamente e conforme dados das prefeituras dos municípios, a população Kalunga está em torno de quatro mil pessoas. A região de abrangência corresponde a 262 mil hectares divididos entre os municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre conforme apontado no mapa abaixo.

# MUNICÍPIOS DO SÍTIO HISTÓRICO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA KALUNGA - GOIÁS



## LEGENDA

 FRONTEIRA DOS MUNICÍPIOS

 FRONTEIRA DOS ESTADOS

 LIMITE DO SÍTIO HISTÓRICO KALUNGA

LOCALIZAÇÃO DO BRASIL NO MAPA-MUNDI



A LOCALIZAÇÃO DA REGIÃO NOS ESTADOS DE GOIÁS E TOCANTINS



MUNICÍPIOS REFERENTES À ÁREA KALUNGA NO ESTADO DE GOIÁS



ELABORAÇÃO: CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA (CIGA) DA UNB. E-mail: [ciga@unb.br](mailto:ciga@unb.br) TEL: (61) 3107-7244 BRÁLIA - DF - 2010  
EQUIPE TÉCNICA: COORD. PROF. RAFAEL SANZIO / GEÓGRAFOS: THIAGO LOURENÇO - ALEXANDRE SOARES - MÔNICA RAMOS

MAPA II – Mapa dos municípios abrangidos pelo Sítio Histórico do território quilombola Kalunga. Autoria: Rafael S.A. dos Anjos. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica – UNB, 2010.

Jatobá (2002) comenta que a formação dessa população originou-se de um número reduzido de famílias que descendem de alguns ancestrais fundadores e, a partir destas, agregaram-se outros membros através de trocas matrimoniais e relações de afinidade, adensando a população consideravelmente ao longo dos anos.

Compondo a população oficial dos municípios, os Kalungas portam um número expressivo: um terço da população de Monte Alegre e um quinto da população de Cavalcante.

## **5.2. Demarcação territorial da comunidade Kalunga e questões sobre seu território.**

A demarcação do território quilombola dos Kalungas, permitiu a prática espacial e a organização territorial com o aval do estado. A conquista da posse foi amparada pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 que prevê aos remanescentes das comunidades de quilombos o direito à propriedade de suas terras: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2004, p.17)

Este artigo é considerado o principal instrumento jurídico para fundamentar a construção de uma política fundiária em que sejam respeitados os direitos territoriais dos grupos étnicos e minoritários. É através deste dispositivo que se reconhece as propriedades de terra permitindo a condição de fixação, de permanência, continuidade e consolidação das práticas culturais e territoriais de um grupo étnico. Proporciona a renovação da identidade negra e quilombola mediante o território concedido e demarcado.

Outro objeto constitucional que favorece as comunidades quilombolas são os artigos 215 e 216 da Constituição Federal. O primeiro deles, determina que o Estado proteja as manifestações culturais afro-brasileiras, e o segundo, artigo 216 conforme o Programa Brasil quilombola elucida:

O artigo 216 da Constituição considera patrimônio cultural brasileiro, a ser promovido e protegido pelo Poder Público, os bens de natureza material e imaterial (os quais incluem-se as formas de expressão, bem como os modos de criar, fazer e viver) dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, entre os quais estão, sem dúvida, as comunidades negras. (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2004, p.17).

Mediante estes dispositivos jurídicos as terras quilombolas passam a serem considerados “Territórios Culturais Afro-Brasileiros” (art. 6º Portaria nº 6, de 1º de março de 2004 da Fundação Cultural dos Palmares), sendo, portanto, bens culturais que devem ser protegidos pela sociedade brasileira.

Além desses instrumentos, Siqueira (2006) cita o Relatório Técnico-Científico da antropóloga Mari Baiocchi, que apresenta o “Memorial Descritivo da Área para o Tombamento do Sítio Histórico”, empregado para fomentar a Lei estadual nº 11.409 de 21 de janeiro de 1991, cujo decreto denominou o território Kalunga e a área demarcada como Sítio Histórico do Patrimônio Cultural Kalunga, com cerca de 202.000 hectares.

Inferindo a reflexão proposta pelo conceito de território explicitado anteriormente, vê-se a importância que este possui quando assegurado por lei, subsidiando as práticas culturais, sociais e simbólicas legitimadas principalmente conforme citação de Bonnemaison no segundo capítulo, em que o território permite ancorar a profundidade da relação da comunidade bem como a valorização de porções deste território de acordo com sua finalidade prática e simbólica.

A conquista do território oferece à comunidade o livre aval de significação biológica, social, política e cultural, além da alteridade em relação ao externo que alimenta e conforta sua identidade. Segundo Almeida (2010):

Os Kalungas são detentores de bens que são suas “extensões morais”. Eles reconhecem a herança cultural e o local de vivência com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial. (...) O território Kalunga é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, ao mesmo tempo, constrói sua identidade cultural. Nessas condições é possível compreender a maneira pela qual o significado político do território traduz para os Kalungas um modo de recorte e de controle do espaço considerado como Sítio Kalunga. Tal território garante a especificidade desse grupo, se serve como instrumento ou argumento para a permanência e a reprodução dos quilombolas que o ocupam. (ALMEIDA, 2010, p.43).

Além destas características territoriais, é importante ressaltar a influência de agentes externos no modo de vida e na territorialidade Kalunga, principalmente a partir da década de 1970.

O primeiro elemento inserido na região causador de impacto na vida Kalunga foi a construção da estrada pavimentada (GO -118), na década de 1970. Esta estrada foi construída concomitantemente ao crescimento na nova capital federal, Brasília. O desenvolvimento acarretado à região central brasileira em virtude da transferência da capital interferiu em toda a região como, por exemplo, o crescimento populacional. No caso específico dos Kalungas, grileiros eclodiram na região nordeste do estado goiano, alegando posse e cercando enormes porções de terra. Em muitos casos, ocorriam ações violentas desses posseiros para intimidar física e psicologicamente essa comunidade Kalunga.

Conforme comenta Siqueira (2006), as terras do Sítio Histórico do Patrimônio Cultural dos Kalungas foram apenas demarcadas, porém ainda não foram retirados todos os posseiros do território demarcado e isto interfere alterando os ciclos de produção da comunidade, que dispõe do caráter sazonal do plantio nas partes de maior fertilidade do solo. Essa produção afeta inclusive no contingente de alimentos consumidos e vendidos pelos moradores durante as festas religiosas ao longo do ano, que serão detalhadas no próximo capítulo.

Outro fator que acarreta problemas para a comunidade são os recursos externos fomentados pelo governo como medida de promoção social da população.

Em conversa com o pároco da região, ele relatou que muitos Kalungas vivem de bolsas assistenciais de programas do Governo Federal, que ele julga não serem bons para a população, apesar de melhorar sua qualidade de vida. Ele comentou que o assistencialismo prejudica a cultural local, que os Kalungas se acomodam e não querem criar vínculo empregatício nenhum. Os mais velhos costumam ir às cidades entre os dias 1 e 8 de cada mês para pegar o dinheiro dos auxílios e comprar o que é necessário antes de voltarem para suas casas.<sup>2</sup>

Este ponto de análise é polêmico visto a dicotomia de opiniões dos próprios moradores. No que tange as práticas territoriais, o assistencialismo prejudica a

---

<sup>2</sup> Entrevista concedida pelo padre da região em março de 2012 no município de Cavalcante (GO).

continuação dessas atividades à medida que altera a relação do homem com o território de forma irreversível e modifica as práticas culturais, bem como a situação das relações de gênero. Tratem-se desta primeira análise.

Dentre os recursos oferecidos à comunidade pelos projetos do Governo Federal, tem-se atualmente a aposentadoria para os idosos, pela previdência social; o programa bolsa escola, para os alunos matriculados regularmente na rede de ensino; e o bolsa família que subsidia as famílias com auxílio proporcional ao número de membros.

Como responsável oficial, o governo federal criou, em 2003, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) com a função de coordenar e avaliar as políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade racial e de combate a discriminação racial ou étnica. Uma pesquisa realizada por esta secretaria em 2005, citada por Siqueira (2006), revela a porcentagem de moradores que recebem algum tipo de auxílio de programas sociais. Dos 884 domicílios, 243, ou 27,5% recebem aposentadoria e 103 domicílios, ou 11,5%, recebem algum outro tipo de auxílio. Movimentos sociais, organizações não governamentais e universidades, também atuam com projetos na região.

O dinheiro recebido mediante as bolsas de assistência é utilizado pelas famílias Kalunga de inúmeras formas, visando, em alguns casos a compra de produtos industrializados, como o sal e o querosene, bem como para complementar a alimentação e vestuário.

Em conversas informais com moradores do Engenho II, ouvimos de um senhor de 64 anos que ele recebia uma aposentadoria do governo no valor de setenta reais. Questionamos sobre como utilizava esse dinheiro e ele comentou que usava apenas quando precisava comprar uma botina nova ou alguma roupa. Relatou que não gosta “das coisa da cidade” e que não quis receber casa popular do governo, tampouco luz elétrica. Pudemos visitar a casa desse senhor e constatamos o caráter mimético de sua residência por entre vegetação fechada as beiras de um riacho. Em seguida perguntamos se o senhor não comprava óleo ou querosene, produtos industrializados comumente adquiridos pelos Kalungas e ele relatou que sempre se alimentou com banha de porco, citando com orgulho nomes de membros

da comunidade que viveram mais de 100 anos com saúde intacta sem nunca se quer terem consumido qualquer produto industrializado. Comentou com entusiasmo e sorridentemente que o trabalho duro na roça é que faz bem e que não se importava em ficar no escuro a partir do fim da tarde. Segundo suas próprias palavras: “quando anoitece eu gosto é de ficá ouvindo os barulho da noite, lá longe, na minha casa”. Este senhor não é casado e não possui filhos.<sup>3</sup>

Outros idosos revelaram que também usam o dinheiro para comprar roupas, pois antigamente tinham pouco recurso para a produção destas. Eles também compram alimentos para complementar a dieta familiar e para produzir almoços que são servidos aos turistas que frequentam esta localidade devido seus atrativos naturais como cachoeiras, mirantes e trilhas.

Outro fator negativo, abordado por Siqueira (2006), sobre as bolsas de assistência social, é a alteração nas relações de gênero em virtude dos auxílios. Por muito tempo, ocorreu o predomínio de famílias patriarcais sendo bem delimitada a função feminina e masculina dentro da estrutura familiar. As mulheres cuidavam da casa e zelavam pelo bem da família, trabalhavam na produção de roupas, refeições, produção da farinha de mandioca e produtos artesanais. O homem trabalhava na roça e era responsável por fazer negócios nas cidades próximas, como venda do excedente da produção, ou aquisição de algum produto. E é comum encontrar senhoras idosas que nunca saíram das localidades em que vivem, como o Vão de Almas, por exemplo. Há alterações nesse padrão cultural estabelecido historicamente em virtude dessa interferência.

Isto torna os membros da sociedade mais ociosos e cada vez mais distantes das práticas tradicionais. Na medida em que as mulheres passam a receber aposentaria ou outro recurso, tornam-se mais independentes e a função masculina na família torna-se secundária. Há relatos de maridos abandonarem famílias e irem embora da comunidade resultando no desmembramento familiar.

Vale mencionar outro agravante à esse tipo de problema, a gravidez precoce. Muitos jovens já não se baseiam nos relacionamentos tradicionais, com casamento

---

<sup>3</sup> Entrevista concedida por morador do Engenho II em outubro de 2012. Esta localidade é a que possui melhor estrutura física. Casas populares foram entregues ao grupo de moradores que também já possuem luz elétrica e antenas parabólicas.

e escolha do pretendente por parte da família. Muitas jovens engravidam e se responsabilizam sozinhas pela criação dos filhos. Atualmente é pouco praticado o parto natural em casa, pois o número de parteiras é reduzido devido essa prática não ter tido prosseguimento e interesse pelos jovens. As gestantes têm o acompanhamento da gestação nos municípios de Cavalcante e Teresina, e quando se faz necessário, vão para Alto Paraíso ou Formosa.

Boa parte da população, porém, vê com bons olhos os benefícios, visto que contribuem para a subsistência das famílias. Apesar de viverem da agricultura, nem sempre os Kalungas possuem fartura o ano inteiro. Alimentos como a carne não estão presentes na dieta todos os dias. O material escolar, sapatos, entre outros produtos também precisam ser adquiridos em comércios. Muitos jovens que estudam nos municípios de Cavalcante e Teresina de Goiás sobrevivem com o auxílio do governo e donativos enviados pela família, ao longo do ano.

Há ainda o Pró - Jovem, que desenvolve atividades recreativas com os jovens de 15 a 18 (em média) e o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) que também fornece atividades com os alunos Kalungas do município de Cavalcante, dispondo de um ambiente físico com salas de aula e teatro.

É neste espaço, que a mestrandia em Artes Cênicas pela Universidade de Brasília, Edymara Diniz, ministra aulas de teatro com o objetivo de valorizar a cultura Kalunga através dos elementos cênicos das festas tradicionais, como por exemplo, o cortejo do Império e a dança sussa.



FIGURA III – Oficina de teatro com os alunos Kalungas. (Foto de Jonas Sales, 2011)

Essa agente de cultura, também é líder da organização não governamental TERRA (Teatro, educação e responsabilidade com as raízes afro-brasileiras), que conta com o apoio da prefeitura, na concessão do espaço físico e, por três anos, atuou em parceria com o projeto desenvolvido pela Universidade de Brasília, através do Centro UnB Cerrado, do qual fizemos parte, desenvolvendo pesquisas e mapeando as manifestações culturais da região.

Por meio deste projeto de extensão, obtivemos informações sobre os Kalungas e tivemos acesso a debates sobre temas como preconceito racial. O projeto também auxilia os jovens com incentivos ao estudo e resgate da sua autoestima.

A grande maioria dos jovens, que querem sair da zona rural, sujeita-se a subempregos para sobreviver, e não aspiram seguir com os estudos. Durante idas a região, comumente víamos alguns dos alunos trabalhando na recepção de hotéis, limpando terrenos, dentre outros. Vale ressaltar que todos estes programas estão

ligados a secretária municipal de assistência social dos municípios de Cavalcante e Teresina de Goiás.

### **5.3. A religiosidade Kalunga**

A religiosidade sempre esteve presente na vida dos Kalungas com forte caráter social e cultural. A maioria deles se titulam católicos, tendo as festas como principal forma de homenagear e demonstrar a devoção aos santos, através da prática religiosa e da reafirmação da fé por meio das crenças e dos ritos.

Segundo Rosendahl (1996), a religião cristã foi trazida pelos portugueses no período colonial e estabelecida como religião oficial. Entretanto, a implementação de tal religião não se deu de forma homogênea, devido à ocupação do território brasileiro ter ocorrido por etapas e por terem sido mais privilegiadas algumas regiões. O catolicismo assumiu características próprias e se diferenciou do catolicismo europeu, principalmente pelo seu caráter popular gerado pela devoção dos fiéis, que faziam romarias e festas envolvendo características profanas.

Siqueira (2006) comenta a autonomia dos fiéis em relação à igreja, no que denomina de *catolicismo independente*, praticado por grupos católicos rurais, com práticas específicas e distintas da igreja. Esse catolicismo popular gira em torno dos santos e de suas formas simbólico-religiosas, considerados como intercessores entre o homem e o divino.

Rosendahl comenta que a religião popular é vista como expressão de resistência:

A religiosidade popular é um protesto das pessoas oprimidas das classes dominadas, que se organizam em um sistema de crenças e práticas, em um Deus ou outra divindade, ocorrendo uma autoprodução religiosa, na qual os sinais e símbolos do sagrado são recriados para poderem ser de novo amados e acreditados. O povo como participante produz e reproduz um campo religioso no qual símbolos e lutas seculares são recobertos com nomes do sagrado. Não existe um saber sistematizado e, sim, um conjunto de mitos e práticas do sagrado que se constitui em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva popular. (ROSENDAHL, 1996, p. 60).

Jatobá (2002) aponta o vasto calendário de festas, que se distribuem ao longo do ano de acordo com os períodos de plantio e colheita da produção, além das festas tradicionais do calendário católico. As festas produzem uma ruptura na rotina da vida social. Este período festivo é considerado como tempo sagrado, que segundo os referenciais teóricos propostos no capítulo dois, apresenta o período que se diferencia da rotina habitual, onde são realizadas as práticas simbólicas religiosas e sendo por isso qualitativamente diferenciado. Muitas festas acontecem de maio a setembro, período de início das chuvas.

O conceito de *crença*, proposto por Durkheim e citado no segundo capítulo, representa-se ao povo Kalunga através da fé que estes possuem nos santos que homenageiam durante as práticas religiosas. Observa-se uma relação de confiança entre os devotos e seus santos quando fazem seus pedidos de fartura no período da colheita, de proteção e de saúde dos familiares, além da realização de promessas para conseguirem alguma graça especial. A vida religiosa dessa comunidade influencia diretamente em seus costumes e práticas territoriais e culturais.

Em conversa com jovens Kalungas, quando questionados sobre as principais festas foram mencionadas: a Festa de São João, Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora D'Abadia, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião, Folia de Reis, Folia do Divino Espírito Santo e São Gonçalo. Segundo eles, algumas dessas festas ocorrem simultaneamente em várias localidades, mas outras são específicas de cada lugar, como a Romaria de Nossa Senhora D'Abadia, que ocorre no Vão de Almas, localidade central no objeto de estudo desta pesquisa. Um fator curioso abordado por eles, é que nem toda a festa tem presença de turistas. Apesar da crítica dos mais velhos em relação ao desinteresse dos mais jovens, os alunos da oficina que desenvolvemos em Cavalcante, sempre falam orgulhosos das festas e não se cansam de convidar a todos para irem participar das festividades. Foi comentado sobre a folia de reis, que ocorre na primeira semana de janeiro, e logo dois alunos se prontificaram à conseguir cavalos para que pudessemos acompanhar a folia.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Esta conversa ocorreu durante uma das oficinas de teatro em 2012.

### **5.3.1. As festas religiosas da comunidade Kalunga.**

As festas religiosas representam a influência da religião na vida das pessoas, atuando como mecanismos culturais importantes na prática de reafirmação identitária de um grupo étnico.

Para falar sobre as folias, uma das principais formas de manifestação religiosa dessa comunidade, nos baseamos em pesquisas e em relatos dos jovens Kalungas com quem tivemos contato por três anos, pelo projeto de extensão que fizemos parte.

Em novembro de 2012 aplicamos um questionário aos alunos do projeto para identificar os elementos festivos das folias, através de doze perguntas. O questionário será anexado no fim desta pesquisa, cabendo explicitar neste momento apenas as informações substanciais.

Ao aplicar as perguntas a um grupo de quatro alunos, com idade média entre 13 e 16 anos, as respostas transformaram-se numa conversa informal sendo possível identificar elementos variados. Na primeira questão buscávamos identificar quais eram as folias que ocorriam na região e nos foram enumeradas sete festas: Folia de Reis, Folia do Divino Espírito Santo, Folia de Santo Antônio, Folia de São Sebastião, Folia de São Gonçalo, Folia de Nossa Senhora das Neves e Folia de Nossa Senhora Aparecida.

Perguntamos se eles sabiam quando essas folias começaram a serem praticadas na comunidade Kalunga, mas nenhum deles soube precisar um marco inicial. Comentaram apenas que as festas existem à muitos anos, e que seus pais, avós e bisavós sempre participaram.

Em relação às características das folias, nos foi explicado que são festas religiosas que acontecem todos os anos em várias localidades diferentes do território Kalunga. A folia é executada por um grupo de no mínimo sete pessoas, normalmente homens mais velhos, ou membros da comunidade que estão pagando alguma promessa, mas em alguns casos, também é composto por figuras femininas. As folias percorrem um longo caminho durante os dias em que vigora, visitando várias casas da comunidade. Esses trechos são percorridos a cavalo ou a

pé. Ao chegar a uma casa, o grupo pronuncia diversos cantos, utilizando alguns instrumentos para compor a prática: pandeiro, viola e caixa.

Os cantos são compostos ainda por ladainhas que se estruturam num sistema que funciona da seguinte forma, um dos foliões e também músico toca um trecho do canto e outro membro do grupo responde. É comum haver rimas entre essas ladainhas, ressaltando pois, que nunca são repetidos nenhum canto durante as folias.

Além dos foliões, outra figura importante das folias é o alferes da bandeira, que carrega um estandarte com a imagem do santo homenageado na folia.

Em alguns casos, segundo relato dos jovens entrevistados, a folia sai da capela da própria localidade, percorrendo as casas e por fim retorna à capela para a finalização da folia, denominada de *arremate*.

A duração das folias é bem relativa, pois podem durar apenas um dia ou até mesmo uma semana. Os alunos comentaram que, em algumas folias, o *giro*, ou seja o percurso dos foliões ocorre durante as madrugadas, como no caso da Folia de Reis.

Essas festas, diferentemente dos cortejos, que serão explicitados no próximo capítulo, não possui vestes tradicionais. Os foliões usam roupas cotidianas, mas os alunos afirmaram que eles não podem trocar de roupa durante os dias da folia. Dentre os deveres dos foliões também consta a proibição de relações com os cônjuges durante o giro. As brigas entre os integrantes da folia também é proibida, sob pena do grupo sofrer algum castigo pelo santo durante os dias festivos. As vezes um cavalo quebra a perna, ou alguém da família fica doente, dentro outros fatos que foram citados pelos Kalungas. Os foliões também não podem usar chapéu ao cantar as ladainhas em sinal de respeito ao santo e a folia.

Os meninos enfatizaram muitas vezes a questão do respeito que a comunidade tem para com as festas religiosas. Em todas as casas que a folia percorre, as famílias recebem com muito respeito e generosidade oferecendo comida, normalmente café, sucos bolos ou até mesmo almoço e jantar. Nas casas

em que há pessoas enfermas os foliões fazem preces pela recuperação do adoentado.

Além dos rituais religiosos, os alunos comentaram que as folias servem pra reunir as pessoas da comunidade, principalmente as folias mais longas. Todos os dias alguma casa tem que oferecer pouso aos foliões, de acordo com o horário da chegada, hospendendo-os e oferecendo alimento e bebidas. Durante a estadia, os foliões tocam músicas para animar a celebração e atraem moradores das proximidades. Há consumo de bebida alcoólica, principalmente pinga somente no último dia da festa, o *arremate*, conforme citado acima. Além das danças e músicas tradicionais como a *sussa*. Percebemos através desta análise que as festas religiosas contribuem para a prática cultural dos Kalungas e vivência juntos aos membros da comunidade.<sup>5</sup>

Jatobá (2002) lista a seguinte ordem cronológica das folias na comunidade Kalunga: Folia de Santos Reis, São João, Santo Antônio, São Sebastião, Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora do Livramento e Nossa Senhora do Rosário.

Baiocchi (1999) também comenta sobre as festas da comunidade, porém explicitamos apenas a ordem das festas no Vão de Almas, visto que se tornaria inviável caracterizar todas as festas ocorridas em cada uma das localidades.

As folias acontecem no Vão de Almas em três meses do ano. Em janeiro há a Folia de Reis, entre os dias 1 a 6. Em junho é a vez das folias do Divino (o fim da colheita representa o início da festa), da folia de São João, também sem data fixa, da folia de Santo Antonio, entre os dias 4 a 12 e da folia de São Sebastião, iniciado um dia após a Folia de Santo Antônio seguindo até dia 20 de junho. Em Agosto, a folia de Nossa Senhora das Neves, entre o dia 5 e o dia 12.

Ao findar das folias, acontece a festa ao santo, ou o “*arremate*”. Um espaço é destinado para a realização da festa, normalmente a casa de algum morador, que é anunciada horas antes, por foguetes informando a chegada dos foliões.

Prepara-se o altar com a imagem do santo e uma série de ritos encerram a peregrinação e as bençãos dos santos homenageados. Logo após, são oferecidos

---

<sup>5</sup> Entrevista concedida por alunos do projeto de teatro UnB Cerrado.

comida e bebida, comprados com a ajuda das doações e há música e danças tradicionais.

Dentre as principais manifestações culturais genuínas dos Kalungas, tem-se, então, a *Sussa*, dança tradicional passada de forma oral pelos mais velhos. Normalmente as mulheres dançam e os homens tocam com a caixa, num ritmo acelerado e envolvente. Devido ao território Kalunga ser muito extenso, essas festas são uma ótima oportunidade de se encontrar os amigos e parentes que vivem distantes entre si.

Segue abaixo um exemplo de *Sussa*<sup>6</sup>:

*“A princesa Isabel, ela santificou*

*E teve a dó dos negro, a escravidão acabou...ôiá (...)*

*Só existe escravidão pra quem num tem profissão,  
pra quem num tem o estudo.”*

*“La vai a fulia saindo (2x), nesta hora a pomba voa (2x)*

*Se devemos algum agravo (2x), o divino nos perdoa (2x)*

*La vai a pomba voando (2x), por cima dos arovário (2x)*

*Divino espírito santo (2x), pagará vosso trabalho(2x)*

*A pomba lá vai simhora(2x) No bico leva uma flor(2x)*

*vai deixar felicidade (2x), deste nobre morador (2x)*

*A pomba lá vai simhora (2x), por cima da mataria (2x)*

*Vai deixar vida e saúde (2x), pra o senhor com a sua família (2x)*

*Leva aia a pomba voando (2x), no bico leva um botão (2x)*

*Vai dizendo viva viva (2x), viva a bela união (2x)*

A identificação desses elementos culturais resultantes das práticas religiosas comprova a singularidade da religiosidade Kalunga. Além das danças, músicas e estrutura dos festejos, ocorre em alguns casos a delimitação de espaços com cunho simbólico para a realização dessas festas. Além das folias, têm-se também as romarias e os impérios, outras manifestações culturais resultantes de práticas religiosas, que serão explicadas no próximo capítulo.

---

<sup>6</sup> Essa música nos foi passada pelos alunos Kalungas da oficina de teatro.

## **6. A ROMARIA E NOSSA SENHORA DA ABADIA E O IMPÉRIO DO DIVINO: AS FESTAS E A INTER-RELAÇÃO COM O ESPAÇO SAGRADO**

Neste capítulo final, trataremos da Romaria de Nossa Senhora D'Abadia e do Império do Divino Espírito Santo, festas religiosas eleitas como ponto central da pesquisa. Ambas acontecem no Vão de Almas, localidade escolhida para o desenvolvimento do trabalho apresentado. Elas ocorrem num espaço sagrado, denominado assim pelos próprios moradores, sendo este, destinado apenas para as festividades religiosas.

É neste espaço onde são expostas e praticadas as representações simbólico-religiosas do povo Kalunga com seus ritos baseados em sua forte crença e fé nas entidades religiosas. No espaço sagrado evidencia-se a convergência de todas as práticas culturais dos Kalungas, desde a solidariedade e generosidade durante os preparativos e a organização espacial que privilegia os moradores Kalungas até a reprodução da cultura, diante das danças, das músicas e do comportamento.

### **6.1. O espaço sagrado do Vão de Almas**

Jatobá (2002) remete a existência de três lugares fixos no território Kalunga destinados as festas religiosas, com capela e barracos, sendo usadas apenas em ocasião dessas práticas de devoção aos santos. A organização espacial é semelhante a uma forma de aldeamento. São espaços fixos mantidos exclusivamente para as festas e onde podemos testemunhar a complexidade das festas do catolicismo popular goiano. São ocasiões para louvar o santo, encontrar parentes, fazer negócios, dançar, realizar casamentos e batizados.

Baiocchi (1999) em sua pesquisa sobre esse grupo étnico relata o espaço sagrado como impreterível para a realização das festas:

O espaço sagrado faz parte das diversas comemorações coletivas da religiosidade e representa o lugar destinado à prática dos rituais. Distribuem-se por todos os núcleos de moradia. Para os rituais maiores os espaços são fixos e, para os menores, os espaços são móveis. (BAIOCCHI, 1999, p. 43).

A pesquisa realizada pela Secretaria de Ensino Fundamental em 2001, também elucida o espaços sagrados da região.

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 cada um desses lugares, desde tempos muito antigos, existe uma pequena capela, para onde o povo Kalunga se dirige a cada ano, fielmente, religiosamente, para celebrar suas maiores festas. (BRASIL, 2001, p.55).

Conforme esclarecido nas definições de Eliade, Rosendahl e Gil Filho, amalgamando suas palavras, infere-se o espaço sagrado como um espaço qualitativamente diferenciado, com valores afetivos próprios em virtude de suas práticas, representações religiosas e o significado divinal. Neste espaço, os moradores da comunidade elevam seus sentimentos e preces aos santos em diversos momentos do rito, servindo de palco para a mediação do homem com a crença no divino.

É através do espaço sagrado que se percebe com clareza o homem como modificador do espaço natural, acarretando valor simbólico através das manifestações culturais visíveis nos espaços terrestres. Mediante a análise espacial vinculada a análise cultural é possível inferir as características singulares da construção da identidade Kalunga.

A descrição do espaço sagrado do Vão de Almas faz-se necessário para compreensão dos fatores de convergência e características da festa proposta como objeto de análise.

Conforme a citação exposta acima de Brasil (2001), os espaços sagrados localizam-se às beiras de algum afluente do rio Paranã. No Vão de Almas esse afluente é o rio Branco, que segundo Baiocchi (1999) era denominado de rio Almas, mas foi rebatizado por um padre da região que considerava o nome um “sacrilégio”. Graças a esse rio, a viabilidade da festa é assegurada, pois ele é utilizado para as mais diversas finalidades. Todos os participantes da festa utilizam o rio para tomar banho, lavar utensílios das mais diversas variedades: panelas, pratos, roupas, dentre outros e também utilizam a água para o preparo dos alimentos.

Durante todos os dias da festa, o rio Branco fica lotado de pessoas que o utilizam ainda como forma de lazer e para se refrescarem do calor que faz nesse período. (FIGURA IV e V).



FIGURA IV – Rio Branco sendo utilizado pelas pessoas durante a festa do Vão de Almas.( Foto de Nayara Carvalho, 2011)



FIGURA V – Rio Branco sendo utilizado pelos moradores do Vão de Almas. À esquerda mulheres lavando utensílios de cozinha. À direita, senhora limpando peixe para consumo próprio. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

O espaço destinado para a festa possui cerca de 200 barracos feitos de palha amarrada em taboca, que são construídos e mantidos por cada família. O material utilizado na construção dos barracos torna-se perigoso no período de estiagem. Três anos antes da nossa ida, fomos informados de um incêndio que destruiu grande número de barracos, que precisaram ser novamente erguidos. A presença do corpo de bombeiros durante as festas é indispensável e a prefeitura responde por essa mediação.

Os barracos correspondem a uma organização territorial semelhante às localidades resididas pelos moradores e estão distribuídos por toda a extensão do espaço sagrado. As famílias ficam em barracos próximos dos parentes e costumam compartilhar refeições durante os dias de festa. (FIGURA VI)



FIGURA VI – Barracos dos moradores no espaço sagrado do Vão de Almas. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Há também um pátio central, onde se localiza a capela, que foi construída pelos próprios moradores do Vão de Almas. Nesta área não possui nenhuma outra construção, visto sua destinação para ocorrência dos ritos e celebrações.



FIGURA VII – Área central do espaço sagrado do Vão de Almas. Ao fundo é possível visualizar a capela. ( Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Embora os moradores sejam os construtores das capelas e dos barracos, são proibidos de morar nessas residências, que são utilizadas apenas durante as festas religiosas. Comumente se ouve que o espaço é da Santa Senhora D'Abadia e que por isso ninguém pode viver ali.

Na entrevista com pároco da região, ele comentou que os moradores da comunidade costumam chegar uma semana antes das festas para fazer reparos em seus barracos que ficam muito tempo em desuso. Além disso, a chegada antecipada ao espaço sagrado ocorre em virtude da organização, ornamentação da capela e preparativos em geral, como a comida e bebida que serão consumidas e servidas durante os dias da festa.

O padre vê o espaço sagrado como um ponto de encontro que influencia na mobilidade kalungueira, pois todos buscam uma forma de chegar a este espaço durante as festas, seja à cavalo, pelo rio Paranã, ou de pau de arara. Segundo ele, o espaço é destinado exclusivamente para a santa, o espaço é da santa e por isso não pode haver construções fixas para moradia permanente.

O padre comentou ainda que a estrada de acesso ao Vão de Almas antigamente era denominada de estrada do padre, mas que esta foi desativada há algum tempo. Este nome surgiu devido à ida do sacerdote ao espaço sagrado durante as romarias e que segundo ele, os Kalungas aguardavam com muita expectativa a chegada desta figura católica para atendimentos aos enfermos, realização de batizados, confissões e comunhão do corpo de Cristo, durante a missa que era realizada.<sup>7</sup>

## **6.2. Império do Divino Espírito Santo e Império de Nossa Senhora da Abadia: característica e práticas.**

De acordo com Brasil (2001), desde o período colonial, os negros participavam dos festejos populares como coadjuvantes, mas com o passar do tempo, a alta sociedade daquela época deixou de se interessar pelas festas populares, abrindo espaço para a apropriação das mesmas por parte do povo, deixando de serem controladas fielmente pela igreja, caracterizando um catolicismo pluricultural e resultando no universo de práticas culturais reproduzidas nas regiões brasileiras.

Como o povo Kalunga, no início do processo de ocupação, vinha de vários lugares da região central, que anteriormente vieram de diversas outras províncias brasileiras, as tradições religiosas populares se desenvolveram com peculiaridades numa rica identidade cultural e religiosa com elementos que enaltecem o caráter divino.

No caso do Vão de Almas, a festa que ocorre no mês de agosto reúne duas importantes celebrações: Império do Divino Espírito Santo e o Império de Nossa Senhora da Abadia e é por reunir duas comemorações que é considerada a principal festa desta localidade e uma das principais do território Kalunga durante o ano.

A estrutura religiosa das celebrações foge aos padrões católicos de condução do padre a frente das missas e outras solenidades tradicionais. No caso da Romaria

---

<sup>7</sup> Entrevista concedida pelo padre em março de 2012.

e do Império, o padre não está em evidência. As rezas, ladainhas e benditos são proferidas pelos membros da própria comunidade, em especial os mais velhos. Em momentos paralelos aos ritos festivos, o padre celebra a missa e realiza rituais católicos, como casamentos, batizados, confissões e comunhão. No ano de 2011, em que acompanhamos a festa, coincidiu com o domingo de dia dos pais e houve uma missa em homenagem aos mesmos. Atualmente, ocorrem poucos casamentos durante essa festa, porém os moradores aproveitam a figura do padre na localidade para realizar os batismos.

Ainda utilizando de informações adquiridas na entrevista com o padre, ele comentou que atualmente a função da igreja católica durante as festas é a de conscientização junto às lideranças locais pela busca de melhorias da estrutura da festa e debates sobre a própria questão religiosa abordada nessas práticas. Ele falou sobre questões delicadas, como a prostituição existente na região não só nos períodos de festas, mas ao longo do ano, visto que as margens do rio Paranã, pescadores de diversas localidades exploram sexualmente jovens da região. A pedofilia praticada nos períodos festivos, está espalhando doenças sexualmente transmissíveis, como a AIDS.

Outra questão abordada pelo padre foi o excesso de exploração da imagem da festa de Nossa Senhora D'Abadia e do Império do Divino, que prejudicam os momentos religiosos íntimos dos fiéis, visto que o comércio e turistas excedem em suas atividades e registros, e em muitos casos, não respeitam o caráter sagrado dos eventos.

O padre ressaltou o papel da igreja como mediadora de ações governamentais, como a estrada de acesso ao espaço sagrado, implantação de escolas e luz elétrica na comunidade, dentre outros, visto que o programa do Governo Federal Luz Para Todos não contempla a localidade do Vão de Almas. Além dessas ações, o padre busca junto às lideranças locais criar o registro escrito das rezas e benditos que são feitas em latim popular e pouco conhecidas pelos mais jovens.

A festividade começa no dia 11 e segue até o dia 17 de Agosto. Mobiliza grande contingente de moradores, turistas e comerciantes à região. Pessoas vêm de

todas as localidades, das mais diversas formas: a pé, a cavalo, pelo rio Paranã, de carona em algum caminhão, ou com veículos particulares. O pároco da região nos informou que o número médio de participantes da festa varia entre 2.000 a 2.500 pessoas.

Conforme citado por Eliade (1964) na parte teórica desta pesquisa, o espaço sagrado é como um ponto fixo no mundo que possibilita a experiência sagrada e o viver real e, é por este motivo que a mobilização de pessoas é tão grande, percorrendo distâncias consideráveis em busca da experiência sagrada oferecida pela junção da festa com o espaço sagrado, visto que no tempo festivo, ou tempo sagrado, também citado no capítulo dois, os moradores promovem uma ruptura da rotina tradicional para se dedicarem as práticas religiosas através das representações simbólicas dos ritos e da fé nas crenças.

Um espaço com significado e valor próprio que representa um portal de entrada para o mundo das representações , respeitado por toda a comunidade Kalunga.

Para chegar ao espaço sagrado do Vão de Almas no ano de 2011, fomos de carona num caminhão denominado pau-de -arara, junto com cerca de 30 pessoas, entre Kalungas, moradores dos municípios de Teresina de Goiás e Cavalcante, o padre da região e com o prefeito e a primeira dama do município de Teresina de Goiás. Foi o próprio prefeito Josevino da Costa Ferreira que disponibilizou o caminhão, denominado *Chepa*, e todos estavam ansiosos para a chegada. Observemos que o bom humor e solidariedade vigoraram durante os lanches no trajeto. Tudo era compartilhado: biscoitos, cafés e frutas.

A viagem durou cerca de sete horas, num trajeto que normalmente é executado em uma hora por veículos de médio e grande porte com estrutura apropriada para o acesso. Os veículos precisam de tração nas quatro rodas em virtude da acentuada declividade do relevo da região, normalmente cenário de acidente com veículos semelhantes ao que utilizamos. Pessoas comentaram no trajeto que cerca de dois meses antes, um pau- de -arara havia tombado numa das serras e alguns se machucaram.

Chegando ao espaço da festa, surpreendemo-nos com o número de pessoas que já haviam se instalado na área. A maior parte do grupo, que foi no caminhão do prefeito, se instalou próximos uns dos outros, formando uma espécie de acampamento entre os barracos dos moradores e outras centenas de barracas. Foi montada uma pequena cozinha comunitária, e conforme nos foi aconselhado, levamos alguns mantimentos para consumir durante os dias da estadia.

Logo que chegamos, no momento em que estava montando a barraca, juntaram-se cinco crianças, muito receptivas, que começaram a conversar conosco, inclusive oferecendo ajuda. Comumente, durante aqueles dias, observamos crianças pedindo dinheiro e doces aos turistas, o que nos impressionou um pouco. É curioso perceber que num espaço tão grande, as crianças sejam completamente livres, transitando por todos os lados, sem supervisão de um adulto.

Muitos eventos ocorrem simultaneamente durante a festa. No ano em que participamos, haviam ong's desenvolvendo atividades com as crianças, espaços com doações de roupas, presença de políticos e mobilização permanente na confecção de ornamentos para as festas, que exigem máxima atenção e apreço dos organizadores.



FIGURA VIII – À esquerda, faixa de agradecimento de doações. À direita, Kalungas escolhendo sapatos oriundos de doações. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Além dos barracos e acampamentos levantados, a estrutura da festa conta ainda com um pequeno sistema de comércio que é responsável por abastecer a grande maioria dos turistas, servindo refeições e bebidas alcoólicas. Alguns vendedores possuem geradores de energia, visto que a comunidade do Vão de Almas não dispõe de eletricidade.



FIGURA IX – À esquerda turistas almoçando em um dos restaurantes durante a festa. À direita outra instalação de comércio em que é possível observar energia elétrica. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

A energia produzida pelos geradores favorece a conservação de alimentos, a venda de produtos resfriados, maior conforto na produção e comodidade. Mas, sobretudo, os comerciantes a utilizam como maneira de atrair consumidores, com músicas dos mais variados tipos. Boa parte dos jovens Kalungas, por exemplo, são atraídos pela música “moderna” e pelos recursos audiovisuais, bem diferentes da música tocada e cantada pelos antigos Kalungas com seus instrumentos tradicionais, como a bruaca e o pandeiro.

Em entrevista como uma moradora do Vão de Almas, ela revelou os problemas sobre a implantação de comércio no espaço sagrado. Relatou uma

passagem que vivenciou em 2009 com um comerciante que não respeitou o espaço da festa, montando estruturas em lugares inadequados. Conforme comentou a entrevistada:

Uma vez chegou um rapaz aqui amontando coisa aqui de frente a igreja e eu pensei: meu Deus, que que é isso? Caixa de som, um monte de troço e eu perguntei pra ele quem mandou ele amontá ai? E ele respondeu: não dona, é porque eu quero fazer não sei o quê e eu disse pra ele: meu amigo você me desculpa mas não amonta essas coisas aí de frente da igreja não porque nos vai levantá o mastro.E ele falou: Tá bom, tá bom, eu não vou montar não.Ai eu voltei, fui caçar os contos lá. Quando eu cheguei ele tava acabando de amontar tudo e eu falei: Meu Deus do céu... Aí eu peguei e pedi pra ele né? Que não fizesse isso não que nós precisava do espaço ali. Aí ele olhou, parece que fez um pouco de mim e eu falei: não... que seja feito o Deus quiser, Deus vai me ajudar e eu vou resolver o problema. Chamei uns meninos daqui, os homens, ninguém quis e eu mesmo fui lá , peguei nas tora lá, larguei tudo, amontoei, joguei no chão e ele ficou assim: Dona, a senhora me desculpa! E eu falei: não, tem nada que desculpar não. Eu quero que o senhor retire essas coisas daqui e pronto. Eu falei pra ele: quando o senhor chegar aqui e quiser fazer qualquer montagem, o senhor primeiro pergunte pra uma pessoa daqui, mas não faz mais isso! Nossa! Eles tá acabando aqui, as vezes até essas pessoas que vem de fora mesmo atrapalha muito. Tem turista que atrapalha muito mesmo.<sup>8</sup>

O descontentamento com a música mecânica emitida pelos estabelecimentos também foi mencionado por uma liderança local. Segundo a entrevistada:

Hoje dói a cabeça de ouvir esse som aí. O dia todo. Nossa... a noite toda. Que horrível! Antigamente era a sanfona, violão, pandeiro, a caixa, aí a gente via isso aqui... Quando a gente saía daqui levava isso na memória, do toque que a gente ouvia aqui das sanfona, dos violão, do pandeiro. E hoje é isso aqui, essas droga aí leva agonia na cabeça da gente.<sup>9</sup>

A senhora também expõe seu descontentamento pelo desinteresse dos jovens com a música tradicional e a atração pelas músicas reproduzidas nos comércios.

---

<sup>8</sup> Entrevista concedida por moradora do Vão de Almas, em agosto de 2011.

<sup>9</sup> Entrevista concedida por liderança do Vão de Almas, em agosto de 2011.



FIGURA X – Jovens Kalungas dançando em uma das instalações de comerciais. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Apesar das mudanças acarretadas pelos agentes externos, a estrutura ritualística dos festejos do Império do Divino e de Nossa Senhora D'Abadia segue a mesma tradição todos os anos.

Em entrevista com outra liderança da festa, enquanto ela fazia os acabamentos na coroa do imperador que sairia no dia seguinte, quando questionamos sobre a origem do festejo e características da festa a entrevistada comentou:

Aqui fez tipo uma festa aqui pra nós festejá, todo mundo aqui dos Kalunga. Acho que quando eu nasci já era festejo, acho que já começou eu não sei nem quanto tempo... Sempre festejando, sempre festejando nessa capela. Todo ano, todo ano. Não falta nenhum ano que não pode passá sem festejá. Nunca mudou, acho que pelo menos de pouco tempo pra cá acho que tá sendo mais movimentado e mais nós sentido mais firmeza na festa. Tem mais turista aqui, porque naquele tempo era só nós mesmo aqui que festejava. Sempre nesse mesmo lugar. Nós não deixou a festa acabá! Nós não tem estudo, mas chega na igreja sabe falá tudo que tá na memória. Nós aprendeu de cor, de cabeça, é passado no falá. Se a senhora dizê que nós tem estudo, passa uma letra aí, eu não sei fazê nem

meu nome, mas chego na igreja lá eu sei falar tudinho, tá tudo na minha memória. Eu sinto saúde e fé, participá da festa faz feliz pra gente.<sup>10</sup>

Para a organização da primeira festa, do Divino Espírito Santo, é escolhido o Imperador e a Rainha através de um sorteio, que obrigatoriamente sejam Kalungas moradores da região. Geralmente os dois não possuem vínculo afetivo entre si, no intuito de contemplar um número maior de famílias na festa. São eles os responsáveis pela organização, ou seja, por toda a logística de ornamentação da capela, do espaço destinado à celebração e também das comidas e bebidas servidas ao final do festejo. Isso dura todo o ano de seu reinado.

Baocchi (1999) comenta que os impérios representam uma “monarquia sagrada”, são escolhidos pelos moradores, salvo as exceções de promessas.

O imperador será escolhido entre o clã local, com exceção de pagamento de promessa, mesmo assim deverá o postulante pertencer à linhagem do núcleo de povoamento. A escolha do imperador se faz da escolha por sorteio (papéis com os nomes dos chefes das linhagens) ocorre no último dia da Festa na presença do Imperador e dos participantes. A escolha é anunciada com sinos. Reinará por um ano. No mesmo momento escolhe-se a Corte (pajem, empregado do facão, folião da rua, folião da mesa, procurador dos mordomos, mordomos, capitão do mastro, zelador da praça, enfeitadeiras e alferes da bandeira). (BAIOCCHI, 1999, p.62).

Durante o primeiro dia do Império do Divino Santo ocorre o cortejo, momento inicial da celebração, onde o Imperador e a Rainha desfilam juntos com a corte (uma comitiva de pessoas sorteadas para servir o Imperador durante toda a cerimônia): anjos, príncipes, capitães do mastro, mordomos, procuradeiras, alferes da bandeira, alferes da adaga ou espada. Essas duas últimas figuras da comitiva acompanham a corte do lado de fora do quadrado. Esse quadrado é composto por quatro integrantes da comitiva que seguram, cada um, um bastão de cerca de quatro metros de comprimento unindo-os para isolar a corte.

É importante ressaltar que os membros do cortejo usam vestimentas que remetem ao período monárquico que reis e rainhas. O imperador usa terno, gravata, coroa e óculos escuros. A rainha usa vestido e carrega um buquê de flores além de

---

<sup>10</sup> Entrevista concedida por moradora do Vão de Almas em agosto de 2011.

ser maquiada e arrumada pelas ajudantes. Os anjos usam roupas coloridas e enfeites na cabeça.



FIGURA XI- Império do Divino Espírito Santo. À esquerda, imperador, rainha e anjos dentro da capela.À direita o momento do cortejo.( Foto de Nayara Carvalho, 2011).

O alferes da espada e o alferes da bandeira, em sinal de respeito e proteção, num percurso que vai desde a casa do Imperador até a capela, realizam uma série de reverências à corte durante momentos específicos do trajeto. Ao chegarem à capela, que é previamente enfeitada com flores de papel colorido, soltam-se foguetes para anunciar a toda a comunidade que os trabalhos serão iniciados.



FIGURA XII – Alferes da Bandeira durante o cortejo. (Foto de Edymara Diniz, 2011).

Antes da saída do cortejo, uma banda, composta por integrantes pertencentes à comunidade, tocam e cantam músicas tradicionais para alegrar o festejo, afinar os instrumentos e sinalizar o início do cortejo.



FIGURA XIII – Banda de músicos da comunidade Kalunga durante o cortejo. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Assim que a corte entra na capela e se acomoda junto com os demais devotos, as pessoas mais antigas rezam o terço e entoam ladainhas e benditos, falados em latim popular, onde facilmente se identificam os símbolos sagrados, através de imagens de santos, velas, e pela própria fé das rezas em latim popular, elucidando o caráter sagrado desses ritos.



FIGURA XIV – Senhoras acendendo velas no altar da capela antes do início das rezas.

(Foto de Nayara Carvalho, 2011).

A classificação dos fenômenos religiosos, as crenças e os ritos, proposto por Durkheim (1996) para compreender as religiões, evidenciam a composição da religião para a comunidade e o reavivamento da memória coletiva praticada no decorrer de toda a prática ritualista.

As imagens no interior da capela representam hierofanias visto a manifestação simbólica do sagrado através desses elementos. Todos se reverenciam diante das imagens ao entrar e sair da capela.



FIGURA XV – Altar da capela do Vão de Almas. (Foto de Edymara Diniz, 2011).

Ao final da cerimônia no interior da capela, a corte se direciona para o ponto de partida do cortejo onde ocorre a festa e são servidas comidas e bebidas para toda a comunidade ao som dos instrumentos tocados pela banda.



FIGURA XVI – Mesa de bebidas da festa do Divino Espírito Santo.( Foto de Nayara Carvalho, 2011).

No mesmo dia, na parte da noite, ocorre o levantamento do mastro, outro importante acontecimento do festejo, onde é iniciado a Romaria de Nossa Senhora D'Abadia. Um grupo entre dez e quinze homens dirigem-se à mata, durante a tarde anterior, em busca de um pedaço de madeira comprido, entre 15 e 20 metros, sob responsabilidade do *capitão do mastro*. Este tronco será erguido à noite com a imagem de Nossa Senhora da Abadia no alto.

Antes do levantamento há uma procissão denominada de “oito horas”. Nela é distribuída uma espécie de vela feita com pequenos gravetos e também velas convencionias. Posteriormente, caminha-se até a casa do imperador. A peregrinação percorre um longo trecho do espaço sagrado, passado em frente à alguns barracos, por trás da igreja e na zona central deste espaço.



FIGURA XVII – Moradoras do Vão de Almas durante a procissão. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

O levantamento do mastro é uma das mais importantes hierofanias da festa. A este mastro é proferido um grau de sacralidade intenso, pois é o símbolo de elo entre o homem e o divino, e a manifestação do sagrado. No momento em que o erguem, os devotos o tocam e elevam suas orações à santa, acreditando que a imagem, que fica no alto do mastro, fará a mediação entre eles e o divino, intercedido pela santa. Em seguida, circula-se três vezes ao redor do mastro e é acesa uma enorme fogueira em frente à capela. A partir de então, a sacralidade abre espaço à profanidade, pois desse momento em diante os membros da comunidade vão dançar e cantar suas músicas por longas horas.



FIGURA XVIII – Momento do levantamento do mastro. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

No dia seguinte, pela manhã, ocorrem rezas e ladainhas, que são divulgadas pela *alvorada*, uma pequena procissão que percorre os barracos anunciando as rezas.

Neste mesmo dia, no início da tarde inicia-se os preparativos para a saída do império de Nossa Senhora D'Abadia. O cortejo do império é muito semelhante ao cortejo do dia anterior em homenagem ao Divino Espírito Santo. As principais diferenças são a mudança do ponto de saída do cortejo. No caso do império do Divino, o cortejo sai da casa do imperador, e o de Nossa Senhora D'Abadia, porém, sai de um ponto fixo da festa, próximo à capela.

Muitos membros da corte participam deste segundo cortejo, bem como os alferes da bandeira e da espada, os músicos e algumas lideranças. O cortejo se encaminha da mesma forma até a igreja, realizando os benditos e ladainhas. Finda no ponto de partida com a celebração e a oferta de comidas e bebidas.



FIGURA XIX – Império de Nossa Senhora D'Abadia. Imperador, rainha, anjos e alguns membros da corte (Foto de Edymara Diniz, 2011).

O último rito religioso é a descida do mastro, onde a imagem da santa é depositada na igreja.

A partir do dia 16 de agosto as pessoas começam a arrumar as coisas trazidas para a festa, esvaziar os barracos e organizar a volta. É possível ver de tudo, panelas, roupas, sacos com mantimentos dentre outros. Os comerciantes desmontam as barracas, as lideranças trabalham para deixar o espaço limpo e vazio e a vida volta ao normal. Todos voltam para suas casas, sendo estas no Vão de Almas ou em outras localidades, bem como todos os outros participantes da festa, finalizando assim mais um ano de comemorações.

Muitos se abraçam calorosamente, mandam recomendações aos parentes e amigos que não puderam ir à festa e aguardam pelas próximas oportunidades de encontro, seja em alguma outra festa da região, seja na cidade, ou até mesmo na escola, como no caso dos mais jovens.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da análise das festas do Vão de Almas, podemos perceber que estas estão adquirindo novos significados, pois atualmente, não somente a comunidade participa como também um elevado contingente de turistas e comerciantes.

Embora mudanças tenham ocorrido ao longo dos anos, as festas religiosas permanecem como instrumento de consolidação da identidade coletiva dessa comunidade.

As práticas territoriais transformaram os mecanismos de produção, de consumo e de vivência, sofreram a influência de fatores externos à cultura local que, conseqüentemente transformaram alguns padrões culturais da comunidade. Porém, a essência da cultura Kalunga, continua se afirmando com a sua territorialidade e sua tradição, evidenciadas no espaço sagrado.

Sendo meios e pretextos para reunir a comunidade, as festas proporcionam aos Kalungas compartilhar conversas, histórias, alimentos e hábitos genuínos que fortalece seus vínculos, repassando os costumes e reorganizando as suas funções sociais nesse período sagrado. A identidade cultural desse grupo impõe seu valor internamente, entre os seus membros, e externamente, principalmente com a participação de turistas, que mesmo interferindo do processo, fortalecem o grau de legitimidade da tradição e cultura dos Kalungas através da valorização das festas.

Apesar de alguns jovens não estarem totalmente envolvidos na tradição, desde a infância aprendem a respeitar as expressões e, ano após ano, têm a possibilidade de integração e reintegração aos eventos ritualísticos.

Analisando as características das folias, fica claro a relação de afetividade com seu território e com suas práticas culturais. A territorialidade está envolvida em todas as etapas dos ritos religiosos, desde o plantio e as relações com os ciclos agrícolas, até a fé e a devoção aos seres que abençoam a vida desse grupo. Sendo portanto, este espaço sagrado, um centro de convergência de práticas culturais e territoriais de seus moradores.

Os lavradores, as donas de casa e os jovens que trabalham em subempregos, nos municípios próximos à comunidade Kalunga, passam a serem objetos de valorização de pessoas externas ao processo durante as festividades. Essas pessoas, que vivem de forma marginal aos sistemas vigentes, vestem suas melhores roupas, colocam coroas e vestimentas reais para compor a festa e a identidade Kalunga. É o momento em que eles, e apenas eles, são o foco central daqueles dias. Seus costumes, suas danças e suas músicas compõe uma cultura única, naquele espaço sagrado de dimensões simbólicas incalculáveis.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Geralda. **Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado.**

Revista Eletrônica Ateliê Geográfico –Edição especial nº 9. Goiânia, 2010.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas.Tradições e cultura de resistência.**

São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga: Povo da Terra.** Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BONNEMAISON, Joël. **Viagem em torno do território.** In: CORRÊA,Roberto Lobato ; ROSENDAHL, Zeny. (organizadores). **Geografia Cultural: Uma Ontologia (1).** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BRANDÃO,Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos. Trabalho e identidade étnica em Goiás.** Goiânia, Editora Universidade de Brasília, 1977.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural.** 3ª edição. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CLAVAL, Paul. **A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia.** In: CORRÊA,Roberto Lobato ; ROSENDAHL,Zeny. (organizadores). **Introdução à Geografia Cultural.** 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

COSTA, Everaldo. B. **O protagonismo do negro na formação socioespacial brasileira e o ranço de uma servidão incontestada.** Política Democrática (Brasília). Caderno de Debates, v. I, p. 72-74, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Cultura e sociedade no Brasil Colônia**. São Paulo: Atual, 2000.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.

JATOBÁ, Danielli. **A Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da Invisibilidade à Identidade Política**. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília.

LOPEZ, Luiz Roberto. **História do Brasil Colonial**. 6ª edição. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1991.

MIGUEL, Aline Cântia Corrêa. **Calunga, voz e memória entre os vãos**. 2006. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belo Horizonte.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2ª edição. Rio de Janeiro:UERJ, NEPEC, 1996.

SECRETARIA de EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **Uma história do povo Kalunga**. Ministério da Educação, 2001.

SECRETARIA ESPECIAL de PROMOÇÃO da IGUALDADE RACIAL. **Programa Brasil Quilombola**. República Federativa do Brasil, 2004.

SIQUEIRA, Thaís Teixeira de. **Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e memória entre os Kalungas de Teresina de Goiás**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília.

SOPHER, David E. **Geography of religions**. Prentice-Hall. INC., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.

## **ANEXOS**

**ANEXO 1** – Questionário aplicado aos alunos Kalungas sobre as manifestações tradicionais da região. Novembro de 2012.

Centro UnB Cerrado

Departamento de Artes Cênicas/IdA

Projeto: Teatro e expressões artísticas na chapada dos Veadeiros.

### **Atividade dirigida**

Com base nas expressões culturais que você ver e/ou vivencia (folias, sussa, império, caçada da rainha, músicas, etc), Responda as questões a seguir. As respostas podem ser a partir de seu conhecimento e podem também entrevistar pessoas, amigos, parentes, vizinhos. O importante é responder o máximo possível.

1- Como surgiu esta expressão? Quem trouxe? Você sabe quando começou?

2- Explique como é esta expressão.

- a) Como se vestem as pessoas?
- b) Como eles se movimentam?
- c) Eles usam adereços como facões, bandeiras, mastros, etc?
- d) Eles fazem algum modelo de maquiagem específico?
- e) Existem personagens? Quais? O que fazem?

3- Como é a música?

- a) Eles tocam o quê?
- b) Você sabe explicar qual é o ritmo? Parece com que? Samba, forró, batuque?
- c) Conhece letras destas músicas? Cite, escreva.
- d) Tem alguma preparação dos tocadores antes de começar?
- e) Como que os tocadores aprendem a tocar os instrumentos?

- 4- Como é que se aprende a fazer esta expressão? Quem ensina?
- 5- Tem alguma história que envolva esta expressão?
- 6- Qual a importância desta expressão para a comunidade?
- 7 – Em quais datas são feitas estas folias, apresentações? Sabe dizer por quê?
- 8- O que você sente quando tá participando desta expressão da sua história e do seu povo?
- 9- Você tem alguma curiosidade pra falar sobre estas expressões/ alguma coisa que aconteceu de importante, de engraçado, de sério?
- 10- Você tem fotos, gravações destas festas, folias, danças, músicas? Se sim, traga para o nosso encontro.
- 11- Explique qual a origem da palavra Kalunga. De onde veio? O que significa? Como que esta comunidade chegou até Cavalcante?
- 12- Esta expressão tem a ver com religião? Fale sobre isso caso tenha. Se não tem, tem a ver com quê?