



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESIGN

HIGOR BACON VALIN

**A SABEDORIA KALUNGA: UMA REVISÃO SOB
O OLHAR DO DESIGN**

Brasília
2023

HIGOR BACON VALIN

**A SABEDORIA KALUNGA: UMA REVISÃO SOB
O OLHAR DO DESIGN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Design.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nayara Moreno de Siqueira

Brasília
2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bs Bacon Valin, Higor
A SABEDORIA KALUNGA: UMA REVISÃO SOB O OLHAR DO DESIGN
/ Higor Bacon Valin; orientador Nayara Moreno de Siqueira.
- Brasília, 2023.
120 p.

Dissertação(Mestrado em Design) -- Universidade de
Brasília, 2023.

1. Design. 2. Quilombo Kalunga. 3. Saberes Kalunga. 4.
Território. 5. Não designers. I. Moreno de Siqueira, Nayara,
orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESIGN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade de Brasília intitulada *A sabedoria kalunga: uma revisão sob o olhar do design*, de autoria de Higor Bacon Valin, aprovada pela banca examinadora constituída pelas seguintes professoras:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Nayara Moreno de Siqueira – UnB (orientadora)

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Ibarra Hernandez – UFPE/ Programa de Pós-Graduação em Design

Prof.^a Dr.^a Regina Coelly Fernandes Saraiva – UnB/ Faculdade UnB Planaltina

Aprovada em 22 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Esse projeto não é uma conquista individual e, por isso, a gratidão a seguir manifestada é uma maneira de registrar, a todos que acessarem este trabalho, que ele é resultado de uma construção coletiva.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus pela oportunidade de aprender mais, crescer como pesquisador nesse processo e desfrutar do que em nosso país é um privilégio: poder estudar mais.

Nada disso, porém, seria possível sem algumas contribuições e apoios em diversos momentos, momentos em que nem eu acreditei em mim.

Início o agradecimento ao apoio do Professor Alberto Diniz, pois quando o processo de seleção voltou, no meio da pandemia, eu tinha dúvidas se deveria ou não participar da seleção e o incentivo dele foi muito relevante.

A orientadora Nayara foi outro grande privilégio, sua companhia nesse trajeto foi fundamental, eu diria, inclusive, que muitas vezes minhas dúvidas sobre a pesquisa encontravam em sua companhia amparo e tranquilidade. Em um período tão complexo, doloroso e difícil, sua presença foi um bálsamo.

Agradeço à Pandora, uma cachorra cheia de energia, que, nesse exato momento, me faz companhia. Como em incontáveis vezes durante esta jornada, está aninhada em meus pés, mesmo que nem sempre o silêncio seja sua característica mais marcante.

À ABUB (Aliança Bíblica Universitária do Brasil), que inúmeras vezes, em minha formação, preencheu as lacunas de minha formação - ainda com diversas lacunas, que são diversas na formação de um estudante da periferia. A ABUB contribuiu também com amizades profundamente significativas e especiais. Algumas dessas amizades, que me inspiraram ou contribuíram diretamente para a conclusão dessa pesquisa, são: Jequélie Duarte (minha amiga médica, preta e pesquisadora), Marcelo Dutra (um dos meus amigos engenheiro), Rafinha Dutra (nossa TO sempre disposta em servir, compartilhar e acolher), Jéssica Brandão (minha amiga do direito que tirou 10 na OAB) e André Tostes (o professor de inglês e bom ombro para todas as horas), Jessica Grant (a pesquisadora que trabalha comigo e dividimos diversos dilemas da pesquisa), Gabriel Brisola (simplesmente, doutor em artes), Mayra Prado (amiga e agora vizinha, que nos socorreu diversas vezes), Deborah Vieira (pesquisadora que inclusive sempre me ajudou com as ferramentas de produtividade), Davi Brasil e Isa Areias (aqueles amigos que dão a chave da casa, mesmo quando estão viajando, amigos para todas as horas da vida), Josué (o chefe que ajuda demais), Thiago “Mouse” Rodgers (engenheiro, historiador, amigão para todas as obras), Karen Aquino (inspiração, grande pesquisadora, amiga e chefe), Fabi Alves (amiga inspiração, vizinha em São Paulo), Rui Lima (que entrou em alguns desafios no trabalho e na pesquisa no mesmo período), Nathalia Custódio e Jeudi Fernandes (são tantos títulos que precisaria de uma dissertação para contemplar esses amigos para todas as horas), Jéssica Kelly (agora mãe de trigêmeos, portanto ocupada, mas parceira demais), Phil e Carol Rout (pensa em um casal que topou o desafio de me acompanhar e ajudou uma pessoa caótica e bagunceira a ser organizada e compreender a aquietar-se), Isabelle Ludovico (terapeuta e inspiração. Preciso nem dizer, né?! Se não faz, faça terapia!), Ziel Machado (Grande mestre) e Marcus Vinicius Matos (MV) e Pri (pensa em um casal brilhante, pesquisadores de mão cheia, pais presentes,

inspiração). Sim, todas essas pessoas contribuíram em diversos momentos da pesquisa ou me permitiram chegar à pesquisa, mesmo assim com certeza devo ter esquecido alguém.

Aos meus sogros, Messias e Sylvia, pelo apoio frequente, sem o qual essa pesquisa não teria a menor chance de acontecer. Aos tios de minha esposa, Alfred e Delma, Liz e primos Déia e Eduardo, excelentes companhias sempre e ótimos apoios.

Aos amigos em Brasília, Anna Flor, André, Karol, Asafe, Felipe “Galego”, Flávia, Marina, Ismael, em especial João e Rebeca (pela presença especial em todos os momentos). Todos são amigos aqui de Brasília e foram muito presentes nos últimos anos, cuidando da gente em momentos difíceis e nas alegrias também.

À família Élida, seu Hélio, Matheusinho, Ellen e Tufic; a família que me acolheu e me recebeu quando cheguei ao Distrito Federal.

Agradeço também à Alessandra e Roberta, amigas feitas durante o mestrado, que foram muito, muito especiais e que admiro demais, com quem aprendi muito.

Às professoras, Andréa e Grace, que me inspiraram e deram suporte à minha decisão de sonhar com o mestrado.

Faço uma citação especial à minha tia Cátia, sem a qual não teria conseguido minha graduação.

Aos meus pais, Luiz Antônio Valin e Maria das Dores de Souza Valin, que sempre foram guerreiros. Apesar de terem concluído apenas o ensino fundamental, têm três filhos que são graduados. Aos meus irmãos pelo apoio, família sem a qual não seria nada.

À minha esposa Dâmaris, a quem amo, mestre em letras, que sempre me incentivou a prosseguir, mesmo eu sabendo que a pessoa brilhante em casa é ela e não eu. Topou me apoiar, no meio de uma pandemia, a entrar no mestrado, inspirou-me, deu-me apoio e, claro, fez todas as revisões deste texto.

E, por fim, agradeço à minha inspiração, Amós, nosso filho que nasceu ao longo da gestação deste projeto. Mesmo reorganizando toda a casa, ele me faz querer ser uma pessoa melhor e sua existência me lembrou diversas vezes os motivos de ter iniciado a pesquisa e permanecer firme, obrigado!

RESUMO

O design, em um de seus campos, trabalha a solução de problemas e abarca e lança mão de uma diversidade de conhecimentos, o que permite observar os problemas de diversos pontos de vista. Partindo dessa premissa, a presente pesquisa sustenta que os povos tradicionais apresentam sabedorias que precisam ser documentadas, não só para efeito de reconhecimento e valorização, mas porque podem contribuir, também, para soluções aos problemas deste mundo complexo, pois compreende que o ser humano se relaciona com a materialidade, para solucionar seus problemas, em pelo menos duas dimensões: produzindo materialidade, ou de maneira simbólica, quando novos significados são atribuídos a essa materialidade. Sendo assim, esta pesquisa, de natureza qualitativa e utilizando a metodologia de levantamento bibliográfico, dedica-se sobre a história e a organização dos quilombolas kalunga e sobre outras pesquisas que também discorrem sobre esse povo, sempre baseada no entendimento de que a extensa relação do povo kalunga com o território permitiu que produzissem sabedorias diversas.

Palavras-chave: Design; quilombo Kalunga; saberes kalunga; território; não designers.

ABSTRACT

This dissertation deals with Design as problem solving that makes use of different kinds of knowledge. This approach makes it possible to observe problems from different points of view. This research argues that traditional peoples have wisdom that needs to be documented, not only for the purpose of recognition and appreciation, but also because they can contribute to finding solutions to complex world problems. It proposes that human beings are directly related to materiality, and this relation can solve problems in at least two dimensions: producing materiality, or in a symbolic way, when new meanings are attributed to this materiality. This qualitative research makes use of extensive literature review to focus on the history and organization of the kalunga quilombolas. It is based on the assumption that the extensive relationship of the kalunga people with their territory allowed them to produce different kinds of knowledge.

Keywords: Design; Kalunga quilombo; kalunga knowledge; territory; not designers.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Esboço do capítulo 1.....	13
Figura 2- Esboço da seção 1.1.....	17
Figura 3- Esboço da seção 1.2.....	25
Figura 4 - Esboço da seção 1.....	30
Figura 5 - Registro da visita de Mari Baiocchi ao quilombo Kalunga na década de 80.....	31
Figura 6 - Mapa do Sítio Histórico por Vinícius Gomes Aguiar.....	33
Figura 7 - Mapa do território Kalunga, incluindo o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga/GO e Território Quilombola Kalunga do Mimoso/TO.....	34
Figura 8 - Casa de adobe.....	40
Figura 9 - Esboço da seção 1.4.....	46
Figura 10 - Esboço do capítulo 2.....	54
Figura 11 - Esboço do capítulo 3.....	63
Figura 12 - Esboço da seção 3.1.1.....	65
Figura 13 - Esboço da seção 3.1.2.....	71
Figura 14 - Esboço da seção 3.1.3.....	83
Figura 15 - Esboço da seção 3.1.4.....	91
Figura 16 - Esboço da seção 3.2.1.....	102
Figura 17 - Esboço do capítulo 4.....	114

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CONHECENDO OS KALUNGA.....	13
1.1. Origem do quilombo Kalunga	17
1.2. O contexto do título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga.....	24
1.3. O quilombo Kalunga	29
1.4. Os Kalunga e a Terra	46
2. O FAZER DO DESIGN E OS OUTROS FAZERES	54
3. A SABEDORIA KALUNGA.....	63
3.1 O quilombo Kalunga por quilombolas	65
3.1.1 O divino lixo: o papel da educação ambiental na coleta e destinação final dos resíduos sólidos produzidos na Romaria do Vão das Almas, em Cavalcante, Goiás, Rogério Ribeiro Coelho.....	65
3.1.2 O calendário agrícola na comunidade kalunga Vão de Almas: uma proposição a partir das práticas de manejo da mandioca, por Adão Fernandes da Cunha	70
3.1.3 Transformações do sistema agrícola da Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso (Tocantins): a agricultura de corte e queima em questão, Lourivaldo dos Santos Souza	82
3.1.4 Soberania e Segurança Alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas, por Valdir Fernandes da Cunha.....	90
3.2 Articulando com os Kalungas.....	101
3.2.1 O design na articulação entre conhecimentos tradicionais e científico: Coleta de sementes nativas no Vão do Moleque, território quilombola Kalunga, por Luana Santa Brígida Magalhães	101
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Em diversos momentos na graduação em Design, essa atividade do design se revelou como um poder de organização e síntese capaz de atender às necessidades do mundo. Contudo, diante de um mundo completamente globalizado e, por isso, repleto de camadas de complexidade, como, de fato, o Design contribui para essa sociedade?

A percepção dessa complexidade foi se construindo na caminhada e o processo de compreensão dessas complexidades foi de maneira vagarosa, desde antes de ingressar na universidade, já que o presente pesquisador é filho de uma mulher negra, cuja história do pai negro (meu avô) é pouco conhecida, e também é casado com uma descendente de indígenas, daí se inicia a pesquisa. O início da pesquisa se deu em 2020, durante a pandemia, por isso não foi possível efetuar a pesquisa de campo. A escolha pelo *locus* da pesquisa, o quilombo Kalunga, se deu em uma conversa em um café de raiz quilombola kalunga, o Crioula Café, localizado no Guará II, cidade do Distrito Federal. Essa descoberta foi resultado da compreensão e do desejo de aprender e registrar os modos de pensar e produzir dos não designers, principalmente dos povos tradicionais, onde essas sabedorias podem se dissipar, ou até pode haver mudanças sem registros.

O objetivo geral da pesquisa é compreender e analisar a sabedoria Kalunga, entendendo que ela pode proporcionar novas perspectivas e respostas para os desafios de um mundo complexo em intensa transformação; tal complexidade se dá na compreensão dos dilemas globais, como a produção de resíduos sólidos, produtos que são pensados para o consumo sem a compreensão do impacto dessa produção, os dilemas territoriais etc. Para alcançar esse objetivo, foram elencadas algumas etapas, a saber: levantamento do contexto em que a sabedoria quilombola se constrói e atua; análise de pesquisas que possam demonstrar a aplicação dessa sabedoria, a partir do ponto de vista kalunga e de externos; análise sobre como o design pode se relacionar com outras sabedorias e tradições.

Esta pesquisa se faz necessária, pois entende a importância ambivalente de registrar e dar voz a essa sabedoria, o que é imprescindível para o aprendizado em Design, questão que é tratada aqui.

Inicialmente, foi levantado o material de pesquisa para conhecer a história dos kalunga e seu contexto, o que levou à percepção da importância de um designer relacionar conhecimentos da própria área com a sabedoria kalunga.

O problema da pesquisa, portanto, é: "O que outros saberes, como o saber Kalunga, na

produção e sua relação simbólica com a materialidade, pode contribuir em seus conhecimentos para lidar com os problemas complexos de nossa realidade?"

A maneira como se pretende responder a esse problema, sendo uma pesquisa qualitativa, é utilizando a metodologia de pesquisa bibliográfica.

A pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, construído principalmente de livros e artigos científicos. Embora em quase todos os estudos seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas. (GIL, 1999, p. 65).

Algo que Gil ajuda a compreender como benefício da pesquisa a partir de levantamento bibliográfico é que "a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente." (GIL, 1999, p. 65). Assim sendo, poderão ser levantados mais assuntos.

A pesquisa está organizada em três capítulos: 1. Conhecendo os kalunga; 2. O fazer do design e os outros fazeres; 3 A sabedoria kalunga.

O primeiro capítulo é dividido em quatro partes. A primeira parte apresenta o quilombo Kalunga, partindo inicialmente e ao longo de todo o primeiro capítulo apresentando, os significados atribuídos a quilombo e conceituando kalunga, tanto a origem dos tempos como relações mais contemporâneas. A primeira parte do capítulo levanta, através de outros autores, a história dos kalunga, como eles surgiram e em que contexto, contribuindo para que se tenha uma dimensão um pouco mais precisa de quais circunstâncias ocasionaram o nascimento do quilombo Kalunga. Conhecer esse contexto é fundamental para saber há quanto tempo estão em seu território. Conforme levantado, fica evidente que há poucos relatos ou documentos que os citam nessa época, sendo a principal fonte os relatos orais dos próprios kalunga.

Após o levantamento, algo que fica evidente é o impacto dos movimentos negros e a pressão que realizam para que, na comemoração do centenário, os quilombos conquistem o direito a seus territórios. Esse também é o contexto onde novos significados são atribuídos aos quilombos, surge o conceito de aquilombamento, que nasceu no contexto de ditadura militar, o que contribui para atribuição de novos significados aos quilombos. Isso tudo é desenvolvido na segunda parte do primeiro capítulo.

A terceira parte apresenta os kalunga, sua organização no território, como são construídas suas casas, como se dá os vínculos entre os povoados e como é construída a identidade kalunga.

Por fim, a última parte do primeiro capítulo, a partir dos conceitos de território, trabalha a relação do povo com a terra, como essa relação é fundamental para sua identidade kalunga.

Esse primeiro capítulo lança, pois, fundamentos para uma compreensão sólida de que o povo kalunga está há muito tempo no território e o conhecem profundamente, tornando o território fundamental para sua existência. Também apresenta como a organização dos kalunga nesse território é fruto de sua sabedoria.

O segundo capítulo inicia lançando fundamentos sobre alguns conceitos acerca do design, partindo da compreensão do design como solucionador de problemas. Esse entendimento sobre o design vem a partir do relato de Papanek (1997), que diz que diversos povos criam soluções para seus contextos e que, para o homem, a materialidade é indispensável para a sua sobrevivência, seja a produção material ou a capacidade de atribuir novos significados à materialidade, compreende-se algumas das distinções de como o designer e como os não designers respondem aos problemas. Juez (2008) ajuda a construir uma antropologia do design, afirmando que não há ser humano que não utilize objetos. O capítulo fecha com um exemplo de um artigo que apresenta o caso das panelas de barro de Goiabeiras.

O terceiro capítulo, então, a exemplo do caso das goiabeiras, parte de dois centros de pesquisa da UnB: o MESPT e o PPG Design; pois, uma vez que não houve visita de campo, a maneira de ouvir os kalunga e levantar suas sabedorias foram a partir de pesquisas e dissertações sobre os kalunga. No MESPT os pesquisadores são todos oriundos de povos tradicionais, sendo que, das quatro dissertações, três foram desenvolvidas por kalungas, e uma por um quilombola de outra região. O segundo centro, o PPG Design, foi escolhido pela necessidade de buscar alguém que já tivesse observado os kalunga do ponto de vista do Design, onde foi encontrado apenas uma pesquisa.

Visto que é um levantamento bibliográfico e são poucos trabalhos, cada trabalho é apresentado individualmente, de maneira aprofundada, trazendo todas as partes das pesquisas que contribuem para esta pesquisa e dialogando com os levantamentos. Ao final de cada trabalho, há uma reflexão de acordo com as partes da pesquisa de maneira direta ou indireta, que, a exemplo das goiabeiras, contribuem com a sabedoria kalunga.

As considerações finais tem por objetivo conectar todas essas partes anteriores - a história, o design e a sua sabedoria, trazendo o ponto de vista do autor sobre essas conexões.

1. CONHECENDO OS KALUNGA

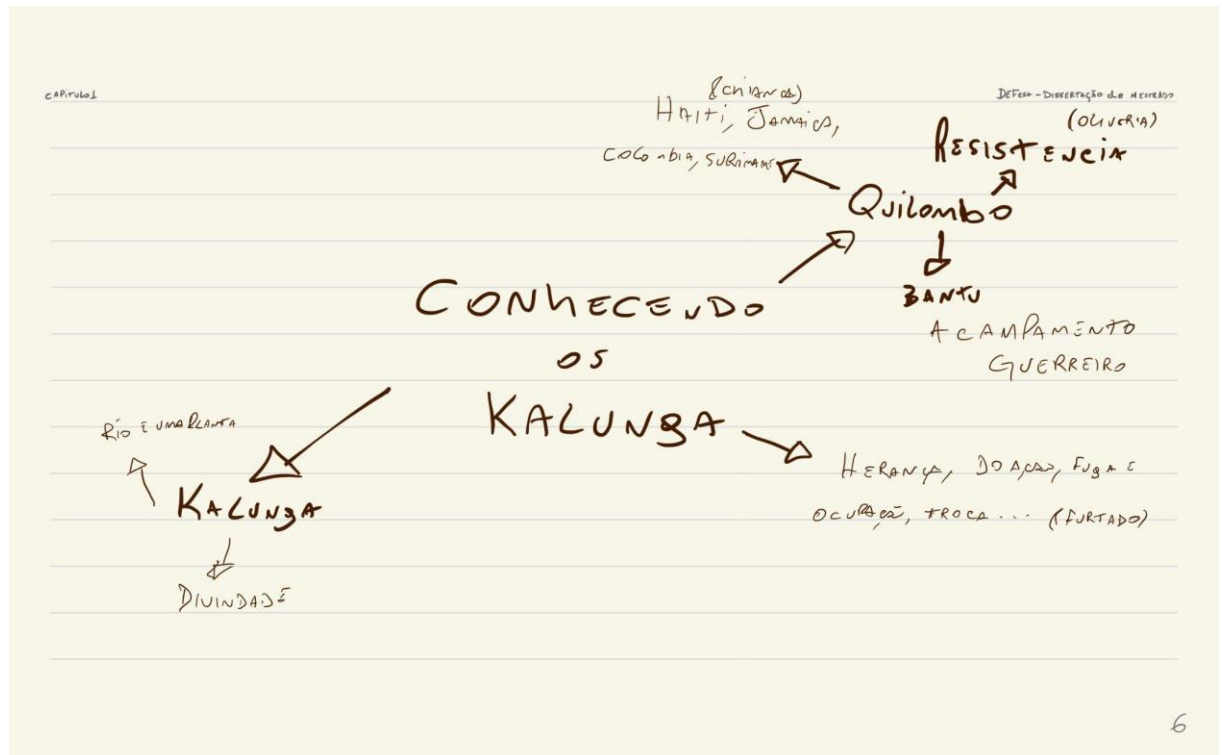


Figura 1- Esboço do capítulo 1
Fonte: autor

Este capítulo de abertura apresenta o quilombo Kalunga e sua história, começando pelos significados do termo quilombo, bem como sua origem e transformações pelas quais passou ao longo do tempo. A organização do primeiro capítulo é a seguinte: a primeira parte apresenta como se dá a formação do quilombo, seguida do contexto em que eles chegam a esse território. Então é descortinado o contexto histórico em que os remanescentes de quilombos conquistam o direito ao território e, a pesquisa apresenta os kalungas, sua organização territorial, social e, por fim, é exposta a relação entre o povo quilombola Kalunga e sua terra.

A palavra Quilombo possui múltiplos significados, em sua maioria relacionados socialmente. O significado primeiro que vem à mente é, conforme as palavras de Oliveira (2008, p. 26), que: "os quilombos, historicamente, se constituíram como unidades de protesto de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais dos africanos e seus descendentes em todas as partes nas quais a sociedade latifundiário-escravista se manifestou". No entanto, essa definição se construiu no Brasil, mas não é a original da palavra. É comum que, com o passar do tempo, as palavras adquiram outros significados e os primários se percam. Contudo, a autora nos ajuda a compreender o porquê da palavra quilombo ser a escolhida e como seu significado é ligeiramente adaptado.

A etimologia original da palavra "Quilombo", entretanto, costuma ser esquecida. Conforme Lopes (2006): "Quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...]. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa" (Lopes, 2006: 27-28). No Brasil, o termo "quilombo" passou a significar comunidades e agrupamentos autônomos de negros e negras escravizados fugitivos. A denominação "quilombo" provém dos termos "kilombo", da língua kimbundo, ou "ochilombo", da língua umbundo. Ambas as línguas (kimbundo e umbundo), bem como outras faladas na região de Angola, são provenientes do tronco linguístico Banto. (OLIVEIRA, 2008, p. 28).

A autora compreende que quilombo é uma palavra de origem banto, o que significa que foi nomeada por aqueles mesmo quilombolas fugidos, mas que também será utilizada pelos portugueses. Contudo, vieram negros escravizados para toda a América e, conseqüentemente, em todo esse território houve fugas que resultaram na formação de diversas comunidades de fugitivos. Oliveira compartilha alguns dos nomes que essas comunidades recebem na América: "as comunidades Quilombolas receberam vários nomes nas diversas regiões do Novo Mundo: Quilombo, mocambeiros ou Mocambos no Brasil; Palenques na Colômbia e em Cuba; Cumes na Venezuela; Maroons no Haiti, Jamaica e nas demais ilhas do Caribe francês." (2008, p. 28).

Faz-se mister ter a visão global dos quilombolas em outras regiões. Oliveira relata que "no período republicano, a partir de 1889, o termo 'quilombo' desaparece da base legal brasileira, uma vez que, com o fim da escravidão, sua existência não teria mais sentido." (2008, p. 46). É importante compreender que, até 1889, a aparição do termo Quilombola na base legal era sempre com o intuito de criminalizar as fugas, visto que os povos escravizados eram de posse legal de seus donos. Contudo, quando da abolição da escravatura, houve "silêncio" sobre a existência dos quilombos, resultando na extinção de muitos registros. O termo "reaparece" na constituição de 1988, como categoria de acesso a direitos, numa perspectiva de sobrevivência, dando aos quilombos o caráter de "remanescentes" (*Ibidem*). A autora ainda ressalta que "são, portanto, cem anos transcorridos entre a abolição até a aprovação do artigo 68 da Constituição Federal, do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, cujo conteúdo reconhece os direitos territoriais das comunidades quilombolas." (*Ibidem*). A importância dessas informações está na postura de nossa legislação que anteriormente criminalizava os quilombos e, cem anos depois, reconhece e concede direitos aos descendentes de membros daquelas comunidades. O dicionário cultural do IPHAN tem um artigo referente ao que são os quilombos.

As diversas comunidades negras que permaneceram em seus territórios no período pós-abolição – invisibilizadas pelo Estado e sofrendo expropriações e violências de diferentes ordens – a partir do texto constitucional que estabelece no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que "aos remanescentes das

comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, tornam-se coletivos portadores de direitos etnicamente diferenciados. O uso dos termos quilombo, remanescentes de quilombo, quilombolas, nesse sentido, fazia parte de um movimento de apropriação política de categorias legais e também de reconhecimento da existência de grupos detentores de modos de vida específicos associados à vivência da territorialidade e da diferenciação étnica. (DICIONÁRIO IPHAN DE PATRIMÔNIO CULTURAL, 2016).

Esse verbete complementa a informação quanto a quem são os remanescentes de Quilombo. O reconhecimento dos direitos constitucionais não é uma conquista individual, mas coletiva para os descendentes que ainda permanecem e preservam o modo de vida quilombola. Dessa maneira, ainda compreendem que há alguma diferenciação entre quilombos, uma vez que se encontram em distintas regiões, com solo e vegetação distintos, por exemplo.

Furtado (2013, p. 9), contribui para esta perspectiva histórica, ao salientar que os quilombos não são formados somente a partir de fugas.

O termo quilombola induz a estereótipos que indicam quilombos e comunidades do passado, e que, supostamente, tenham desaparecido depois da abolição da escravidão em 1888, ou ainda a comunidades que possuam uma africanidade intocada. Porém, esse termo foi reformulado para remanescentes de quilombos como uma negociação decorrente das inúmeras maneiras de acesso a terra pela população negra escravizada, incluindo: heranças, doações, fugas e ocupação de terras livres, permanência em terras cultivadas no interior das grandes propriedades e recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado (MIRANDA, 2012, n. p. apud FURTADO, 2013, p. 9).

Constata-se, então, que os quilombolas são descendentes de povos escravizados, de modo geral e não somente de escravizados fugidos. Esses escravizados também podem ter conquistado a terra por meio de trabalhos prestados.

No Brasil existiram muitos quilombos, um deles, a partir do qual a pesquisa se desenvolve é o kalunga, o maior em extensão territorial do Brasil, possuindo uma área de 262 mil hectares (QUILOMBO KALUNGA, [s.d.]), cuja história será desenvolvida mais adiante.

A palavra quilombo ao longo do tempo vai ganhando significados. O termo kalunga, que nomeia o quilombo em questão, tem um significado em Bantu, que provavelmente é o motivo original, mas como vemos a seguir não é este significado que motiva o nome.

Kalunga, palavra Bantu, é sinônimo de divindade. Câmara, em seu dicionário de folclore brasileiro, alinha no verbete, 14 significações. Já para os habitantes do Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois, Vão das Almas, Contenda e Kalunga, é o nome de uma planta. A população dos municípios limítrofes do hoje sítio histórico e a sociedade regional goiana denominam-se genericamente Kalunga, o que não coincide com a nomeação local. Cada conjunto (moradias) de moradores se identifica com o nome geral dado a cada "município" ou ainda onde reside o grupo familiar a que pertence, dividido em clãs e linhagens (capítulo II, Kalunga - o povo da terra). Os

municípios são em número de cinco, subdivididos em uma centena de localidades (BAIOCCHI, 1986, n. p. apud BAIOCCHI, 1996, p. 109).

As palavras kalunga e quilombo são de origem Bantu, e este fato ressalta o protagonismo dos negros que, mesmo escravizados, têm voz para nomearem-se. É relevante o fato de que eles nomeiam sua terra, ou seja, eles tanto têm o nome de kalunga e ao mesmo tempo deram o mesmo nome ao território ocupado, ainda que no início preferiam não ser os "kalunga".

Assim como descrito por Oliveira, outros nomes foram utilizados além de quilombo, em outras nações americanas. Outras experiências, que não a brasileira de quilombo na América, podem ser destacadas a seguir.

Os processos históricos dessas comunidades nos vários países da América Latina se deram de forma bastante distinta. Jamaica e Suriname, por exemplo, lograram a celebração de tratados de paz com os poderes coloniais, o que permitiu o fortalecimento e a existência dessas comunidades com grande autonomia, até os dias atuais. [...] O suriname apresenta um dos enredos mais impressionantes de resistência negra a toda a opressão sofrida nas agruras da escravidão. Os registros apontam que as fugas massivas das fazendas se iniciaram nos primórdios do século XVII. Passados cem anos de duras batalhas, foi possível assinar diversos tratados de paz com o então Estado Holandês e garantir o amplo território negro. De acordo com Carvalho (1995), constituíram-se seis nações, moldadas nas sociedades Africanas Ocidental. Com grande autonomia, as seis nações (Saramacá, Djuka, Paramaka, Matawai, Aluku e Kwinti) eram compostas de estrutura política própria, por meio de seus respectivos reis, mantinham com a ex-colônia relações comerciais e puderam, ao longo de sua história, efetivamente expressar-se a partir de seus códigos culturais, sociais e políticos. [...] O Haiti, importante também nesse passeio às lutas afro-americanas, transformou um projeto de resistência negra em prol da liberdade em um projeto nacional. Foi o primeiro país a se tornar independente, em 1804, e esse marco tem em sua trama uma intensa presença das lutas quilombolas. Traz até os dias de hoje elementos estruturais de sua cultura tecidos pelo "texto afro-haitiano", nas palavras de Carvalho (1995), tais como a forte presença da língua Créole e da religião Vodou, fruto do sincretismo entre a religião católica e religiões de matriz africana. [...] Outro caso bastante relevante nesse percurso pelas históricas resistências Quilombolas à escravidão se passou na Jamaica. Por diversas partes do país, encontram-se comunidades e povoados que descendem dos negros e negras que ali constituíram núcleos de resistência antiescravista. Essas localidades funcionam também de modo autônomo, com líderes e organização política própria. A terra é comunal, desde meados do século XVII, e a liderança da comunidade (que anteriormente constituía-se como cargo vitalício) hoje é eleita a cada cinco anos. Talvez, a principal referência dos quilombos, que na Jamaica denomina-se maroons, foi Grandy Nanny. Esta mulher liderava os maroons da parte oriental da ilha com impressionante estratégia militar e à ela eram atribuídos, inclusive poderes sobrenaturais. Em 1975, durante o governo popular de Michael Manley, Nanny foi reconhecida como heroína nacional no país (CARVALHO, 1995, p. 31-37 apud OLIVEIRA, 2008, p. 28-30).

Conhecer esses processos significa conhecer outras relações, soluções e reparações. No Brasil, os quilombos são hoje símbolos de luta, resistência, força e perseverança.

A reelaboração cultural e a nova relação com o passado que culminou na elaboração identitária Kalunga, tiveram, para os mesmos, fins fundamentalmente pragmáticos,

tornando-se objetos da ação política na luta por reconhecimento territorial: Essa história de escravo fugido, de quilombo, de esconderijo, os mais antigos não queriam ficar lembrando, não, não era motivo de orgulho, só trazia a lembrança de um passado que todo mundo queria esquecer. Foi só depois do projeto do sítio histórico que a gente viu que nós aqui tinha valor, que o nosso jeito de ser, nossas festas, nossas famílias, nossa lida com a terra tinha muita serventia pros de fora, e pra nós mesmo de dentro, pra garantir o que já era nosso. Foi aí que os mais velhos, principalmente, começaram a falar dos causos do tempo antigo, começaram a não se importar de gente [sic] de fora nas festas, filmando, perguntando. Essa terra é de direito nosso porque ela é nossa cultura, e sem cultura ninguém vive, num é! Ester, Kalunga do Ribeirão dos Bois. (CHIANCA, 2010, p. 93).

Esse relato fala da história de um povo que sobreviveu, mas que as lutas e sofrimentos não foram motivo de orgulho. Ajuda também a compreender a razão de não se querer ser chamado de kalunga, por conta do preconceito que sofreram e das consequências ligadas ao termo, primeiro pela referência ao período da escravidão, e depois pelos cem anos de omissão na legislação.

Conforme descrito, a palavra quilombo atravessou transformações ao longo do tempo, contudo é importante salientar que, seja como "acampamento guerreiro na floresta", seja como "unidades de protesto", "sinônimo de resistência", quilombo é sinônimo de força e orgulho.

1.1. Origem do quilombo Kalunga

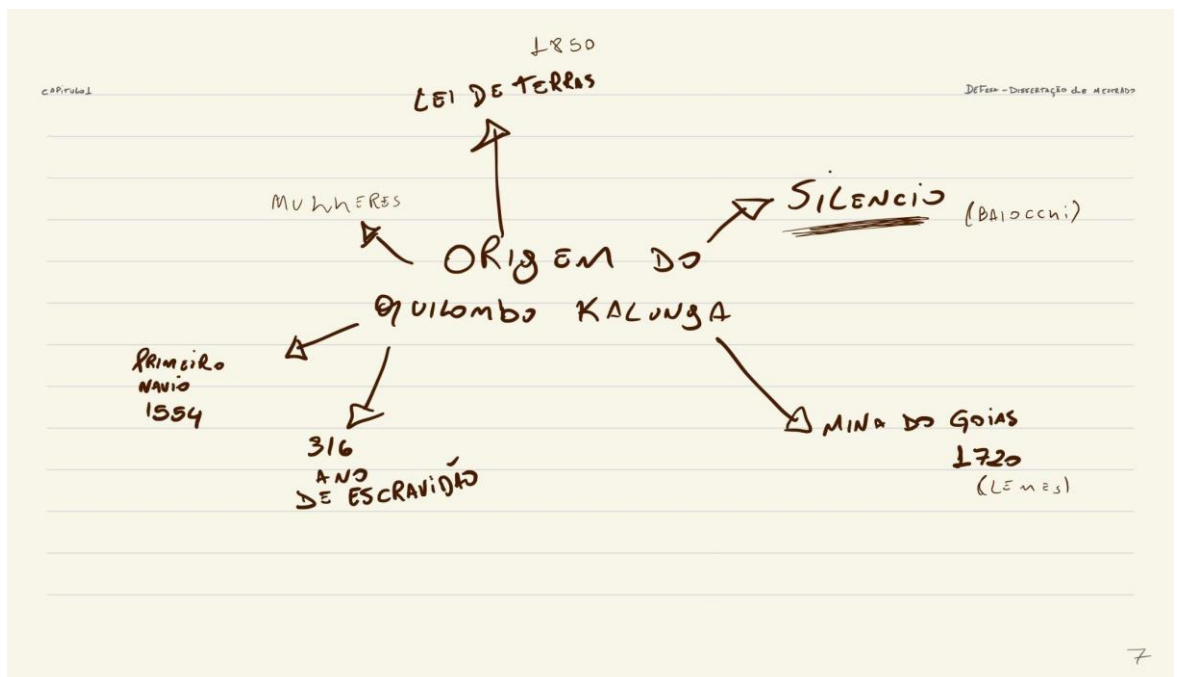


Figura 2- Esboço da seção 1.1

Fonte: autor

Após a apresentação de alguns dos conceitos que acompanham tanto a palavra kalunga quanto quilombo, é oportuno que agora seja feita uma reflexão simbólica sobre o que é a fuga, a rebelião dos povos escravizados, antes de apresentarmos a origem do quilombo Kalunga.

Quando se vive em um sistema aonde [sic] o seu valor repousa na força de trabalho apenas, ocorre a anulação de sua condição humana, na verdade ela nem chega a existir; algo assim foi possível de ser observado no período de colonização brasileira em relação aos escravos africanos. Qual seria a solução lógica para lidar com um sistema que te negava enquanto gente? Seria negar aquilo que te nega, é claro, e isso se deu por meio da fuga, na formação de quilombos como um projeto de sociedade, mas o mais importante, aonde [sic] houvesse as condições de ser reconhecido como gente. Estas formações sociais, de base comunal de propriedade da terra, mantiveram uma distância estratégica e segura da sociedade, aqui neste caso, da sociedade goiana, que lhe excluiu e permitiu o processo de auto-exclusão de milhares de escravos e de ex-escravos para áreas de difícil acesso em busca de reconhecimento e consciência de si mesmos. (JESUS, 2005, p. 4).

Nesta primeira parte, o objetivo é apresentar a formação do quilombo, compreendendo uma estimativa de data de origem, analisando qual o provável contexto que culmina na origem e o que contribui para que permaneçam isolados.

Furtado traz alguns dados que contribuem para a compreensão da construção do Brasil, bem como para o que motiva a necessidade da existência de quilombos. Sabendo que um desses será o Kalunga, o longo período de escravidão aponta para o impacto e a necessidade do isolamento para a sobrevivência do povo escravizado.

O Brasil traz em sua história o tráfico e o comércio de africanos e africanas vindos de várias partes da África. Foi o país que por último aboliu legalmente a escravidão e o que mais importou escravos. Cerca de 40% dos africanos escravizados tiveram como destino o Brasil e atualmente 65% da população negra nas Américas é constituída por brasileiros. Os primeiros africanos chegaram ao Brasil em 1554 e foram, portanto, 316 anos de escravidão, o que marca os últimos séculos da história brasileira e representa 63% do tempo desde que os portugueses aqui chegaram até os dias de hoje. Os escravos brasileiros constituíam-se em sua maioria por negros africanos, ainda que existissem índios, esses eram escassos nos trabalhos mais pesados. Os anos de escravidão refletiram e continuam a refletir de forma veemente na realidade sócioeconômica-cultural da sociedade brasileira. Os mais de trezentos anos de práticas exploratórias colonialistas imbuíram na memória social brasileira traços e costumes próprios de nossa identidade (Souza, 2008). Durante o período da escravidão, foram muitos os protestos e insurreições contra essa dominação em busca pela sobrevivência em um país com costumes diferentes dos oriundos da África. Só foi possível se manter o escravismo diante de uma vigilância ferrenha e uma violência de punição preventiva, estruturadas nas relações produtivas diante dos quadros de protestos e resistências por parte dos escravos (RIBEIRO, 2006, n. p. apud FURTADO, 2013, p. 4).

É preciso compreender que a escravidão, da qual fala Furtado, era um mercado global, em que a mercadoria eram as pessoas, e que perdurou por 316 anos no Brasil, O país foi o

último a abolir a escravidão. De toda a sua existência, 63% desse tempo foram transcorridos com o regime de escravidão. Cerca de 40 a cada 100 pessoas de povos escravizados do continente africano tinham como destino o Brasil. Essa proporção e a violência utilizada para manter por tanto tempo a escravidão são fundamentais para compreender um pouco do contexto em que nascem os quilombos brasileiros, como o Kalunga.

Alguns pesquisadores indicam que a descoberta da mina do Goiás ocorreu no início da década de 1920, com incentivo da coroa portuguesa para sua exploração, esse incentivo inclusive abarcava a passagem do rio por três gerações, além de títulos e cargos, que levou desbravadores paulistas a sua exploração. Essa descoberta da mina em Goiás que aconteceu devido algumas crises e conflitos, em Minas Gerais, levando para si algumas dessas crises (LEMES, 2014, p. 215). Incentivo que, como mostra o autor, era considerado importante:

Tempos depois, em 1730, cerca de três anos após o início da exploração efetiva das "Minas novas" de Goiás, Bueno da Silva, primeiro descobridor e superintendente-geral, e seu genro, João Leite da Silva Ortiz, escreviam ao monarca afirmando que haviam cumprido integralmente o "ajuste" realizado com o governador da capitania de São Paulo. Lembram ao rei que depositaram 7.782 oitavas de ouro, fundido na Casa da Moeda de São Paulo, enviando, em anexo, certidão da remessa como prova do feito. Nestes termos, diz o documento narrado por um membro do Conselho Ultramarino, tinham os descobridores "satisfeito a diligência a que se ofereceram, tendo gasto nela quase toda a sua fazenda, com grande perda de negros seus só com o intento de fazerem um tão relevante serviço à Vossa Majestade de quem esperam a mercê das passagens dos rios prometida". (LEMES, 2014, p. 216).

Fica evidente que em 1730, após o início efetivo das minas novas, Bueno da Silva e João Leite da Silva Ortiz estão interessados nas passagens dos rios prometidas. O texto não fala sobre quilombo, tampouco sobre kalunga, mas a citada grande perda de negros tem relação com o trabalho nas minas e com as fugas. Essa comunicação com o monarca nos ajuda a precisar datas e o motivo da presença de povos escravizados na região, fato que dá origem à criação do quilombo Kalunga. Lemes prossegue contextualizando um pouco mais, com informações relevantes.

Embora pouco se tenha sido escrito sobre os levantamentos e conflitos ocorridos em Goiás, Luís Antônio da Silva e Souza, que viveu em Vila Boa na última década do século XVIII, põe em relevo as desordens morais e o clima de violência presente nos primeiros anos das minas. Luís Palacin, cuja obra incontornável sobre Goiás colonial cita narrativas de fugas, repressões e crimes, oferece como explicação para a violência endêmica nas zonas de mineração a presença de uma massa naturalmente explosiva de aventureiros imersos nas circunstâncias estruturais geradas pelo cruel tratamento dispensado aos índios e pela dupla escravatura/mineração, que incentivavam a agressividade. Além do extravasamento das paixões individuais, Palacin aponta para o que chamou de desafio ou rejeição à autoridade, como fator preponderante para os desdobramentos peculiares aos primeiros tempos das minas de Goiás, bem como a presença de um aparelho arrecadador mobilizado pela Coroa que violenta os súditos,

ao extrair valores exorbitantes que comprometem o funcionamento adequado da sociedade colonial. (LEMES, 2014, p. 231).

Havia diversos conflitos, não apenas com os povos escravizados, mas também sobre os altos impostos na região para a exploração das minas, assim como lutas por títulos e questões de corrupção de lideranças na região. As fugas citadas possibilitam o nascimento do Quilombo. Contudo, para a coibição das fugas e para a exploração das minas, o aumento da agressividade é o que Lemes, ao citar Palacin, denomina "violência endêmica". É importante perceber que esses relatos estão em um trabalho que narra a história de Goiás, sem, no entanto, ser descrito o nascimento do Quilombo. Baiocchi demonstra a falta de documentação sobre os kalunga ao dizer.

Como o silêncio perpassa a história oficial na notificação de movimentos de resistência escrava, lutas, fugas e formação de quilombos, tornou-se necessário um projeto especial para a realização de pesquisas em fontes primárias (arquivos) pois, o que se apresenta sobre esse magno tema não leva a conclusões elucidativas no estado de Goiás. Porém, a própria existência das comunidades denominadas Kalunga testemunha que o africano na condição de escravo, lutou tenazmente para a sobrevivência, construindo uma forma de vida na qual pudessem realizar o exercício da liberdade e da solidariedade como normas éticas. (BAIOCCHI, 1996, p. 110-111).

É evidente que existe pouca documentação sobre os kalunga, ou seja, há poucos registros de escravizados fugidos. Furtado ajuda a compreender a linha temporal da chegada dos brancos, da descoberta do ouro e até da origem do nome que viria a ser dado pelo estado posteriormente.

A ocupação desses territórios pelos brancos ocorreu com os bandeirantes paulistas no final do século XVII e começo do XVIII que descobriram terras nessa região com abundância de ouro. Para explorá-las era preciso força de trabalho, no caso, escravos em quantidade. Em decorrência dessa descoberta e com a vinda desses bandeirantes com seus escravos, formaram-se povoados, e posteriormente cidades. Esses desbravadores perceberam que se ali existia ouro e percorrer a Serra Geral do Planalto Central adentro, os levariam a encontrar muito mais. A ambição os levou às terras que posteriormente denominaram Minas dos Goiasés, nome dado em referência aos índios que ali habitavam essa região. A bandeira de Anhanguera, liderada por Bartolomeu Bueno da Silva em 1722, encontrou ouro nas cabeceiras do Rio Vermelho, atual cidade de Goiás, onde estabeleceu as primeiras vilas, arraiais e núcleos populacionais nas proximidades dessas minas de ouro (PALACIN, 2001, n. p. apud FURTADO, 2013, p. 10).

Bueno da Silva é quem descobre o ouro, cuja busca é incentivada por Portugal com o propósito de quitar suas dívidas. Chianca traz um pouco mais de datas ao citar Baiocchi, para ajudar a precisar, com outras informações, o nascimento do quilombo.

Após o esgotamento das minas de São Félix, Traíras e Natividade, principais arraiais constituídas nos idos de 1726, intensificaram as pesquisas por outras regiões auríferas. Os arraiais de Cavalcante e Santo Antônio do Morro do Chapéu (atual Monte Alegre) foram fundados, respectivamente, em 1740 e 1769 (Oliveira, 1998). Do trabalho nas minas se origina, em parte, a formação do povo Kalunga. Fugidos do trabalho forçado da mina Boa Vista – localizada no limite norte da atual cidade de Teresina de Goiás – os escravos se dirigiam para os vãos das serras; dentre elas, Mendes, Mocambo, Mangabeira, Boa Vista, Contenda, Bom Jardim, Bom Despacho, São Pedro e Moleque. De encontro a esses agrupamentos, migraram escravos alforriados que adquiriam terras, ali comunidades negras viviam em relativo isolamento, e de encontro com os povos indígenas da região foram se adaptando e consolidando uma economia própria. (BAIOCCHI, 1999, n. p. apud CHIANCA, 2010, p. 52).

Essas informações nos levam a concluir que o nascimento do quilombo tinha o envolvimento de escravizados com alforria e fugidos. Além disso, o nascimento das minas que trazem os povos escravizados para a região e nos dá algumas localizações mais precisas, nomes da região, nos traz a compreensão sobre o deslocamento nas fugas. Chianca notifica de que região vêm esses povos escravizados ao dizer que "as entradas traziam consigo um número considerável de escravizados africanos Sudaneses e Bantus – estes, os Angolas, Congos e Benguelles; e aqueles, Yorubás, Haussás e Minas" (CHIANCA, 2010, p. 51). Com o autor é possível também compreender o trajeto da chegada até o Goiás, pois eles eram "aportados na Bahia e Rio de Janeiro com a função de abrir as rotas, trabalhar nas minas e lavouras, e no transporte de cargas (Salles, 1992)." (CHIANCA, 2010, p. 51). Ou seja, eles vêm do sul da África, não são necessariamente de povos irmãos, e aportam na Bahia para serem direcionados às minas de Goiás.

O que se tem de informação quanto aos quilombos em documentos oficiais e a definição de quilombo para o Rei de Portugal é compartilhada por Oliveira, que diz que "em 1749, em correspondência entre o Rei de Portugal e o Conselheiro Ultramarino, quilombos foram definidos como 'toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em partes despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles'. (OLIVEIRA, 2008, p. 21). Essa definição, do ponto de vista de Portugal, é delimitadora da existência dos quilombos, pois era utilizada por este país para extinção de qualquer agrupamento de negros.

Chianca confirma a existência de poucos documentos ao dizer que "em todo o espaço de tempo entre os séculos XVII a XIX, apenas uma menção é feita por Dom João Manoel de Mello no ano de 1760, relatando a existência de um quilombo no vale do Rio Paranã, onde se congregavam mais de 200 pretos em plena liberdade, dedicando-se ao cultivo de roças e pomares." Nos leva a compreender alguns dos motivos da ausência de relatos, informações ou citações em documentos, ao dizer que essa "ausência de informações se deve, em parte, ao que os historiadores da escravidão chamam de 'conspiração do silêncio contra os negros' e, em parte,

devido à estratégia de isolamento em que viviam essas comunidades negras enquanto garantia da sua sobrevivência." (CHIANCA, 2010, p. 53). Esse silenciamento tem um efeito de mão dupla: dos portugueses para com os negros, ao não documentarem a existência, e do isolamento dos negros, uma vez que, se descobertos, estariam sendo colocados em risco. Chianca detalha como se dá a formação do quilombo.

Elementos da situação colonial brasileira contribuíram em primeira instância para a formação de um território de comunidades negras no vale do Rio Paranã, extremo norte do Estado do Goiás, onde recentemente foi reconhecido enquanto território quilombola dos Kalungas. Ali, primeiramente, escravos fugidos da mina Boa Vista se aquilombaram e ocuparam áreas nos interstícios daquelas já habitadas por populações autóctones. A ocupação originária por meio das fugas dos escravos, reconhecidamente uma estratégia de resistência ao sistema escravista da economia aurífera da província de Goiás, logo foi agregada por escravos alforriados e indígenas, e, posteriormente, por posseiros que se interiorizaram com a decadência da exploração do ouro na região no final do século XVIII. Dessa forma se iniciou a formação de um território e modos de vida consoantes ao mesmo. (CHIANCA, 2010, p. 89).

Alguns dos outros autores trazem a mesma formação, com relatos de que os escravizados sequestravam indígenas para se casar, uma vez que as mulheres escravizadas dificilmente eram libertas ou conseguiam fugir, por normalmente trabalharem dentro da casa. Também é relatado que a ajuda de indígenas foi muito importante para sua sobrevivência, e as minas em Goiás logo foram esquecidas (CHIANCA, 2010, p. 52-53).

Algo que contribuiu muito para a necessidade de invisibilidade dos quilombos, mesmo antes da libertação do povo escravizado, foi a lei de terras.

A Lei das Terras de 1850 buscou instituir a noção de propriedade privada da terra ao excluir outras formas de usufruto, ditas coletivas, comum entre os indígenas e os quilombolas. O simples ato de gozar de um espaço para viver foi transformado em ato de luta e guerra. Os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou herdada dos antigos senhores através de testamento lavrado em cartório, pois a referida lei excluía a possibilidade de aquisição de terra que não se desse por compra (LEITE, 2000, n. p. apud FURTADO, 2013, p. 6-7).

Mesmo os negros libertos donos de terras com a documentação de compra, perderam suas terras. A invisibilidade era muitas vezes a possibilidade de sobrevivência e paz, ainda muito antes da abolição da escravatura. A importância do quilombo também se dava pela inacessibilidade geográfica, para que os negros não fossem achados, descobertos e expulsos.

Os escravizados não vinham de um único povo. Para a formação dos quilombos, no momento de gênese, eles se encontravam na mesma condição de liberdade. Furtado descreve, de modo sintético, o que virá a ser a formação cultural do quilombo.

A existência de quilombos como espaço de convivência livre para os escravizados possibilitava o encontro com outros sujeitos que se encontravam na mesma condição e com raízes culturais próximas, mesmo não sendo originariamente da mesma região da África, de onde vieram deportados pelos traficantes de escravos. O quilombo era um espaço em que os ex-escravos reafirmavam sua cultura, seu modo de vida comunal e coletivo, e sua religiosidade. As relações próximas, propiciadas pela vida no quilombo, reafirmam suas identidades pelo compartilhamento de símbolos, valores e costumes comuns. A possibilidade de assumir sua identidade permitia ao indivíduo colocar-se de forma diferente perante a sociedade, em uma posição ativa de resistência, luta e discordância com o tratamento de submissão e exclusão empregado aos escravos. (FURTADO, 2013, p. 7).

É esse o berço cultural da formação dos quilombos e é nesse espaço frutífero que nascem os kalunga, a partir dos pontos em comum de liberdade, sobrevivência e resistência. É nesse espaço de "sincretismo cultural" que os quilombos vão se formando. O quilombo Kalunga, por exemplo, teve a forte presença dos indígenas.

Observando a formação dos quilombos, em especial o Kalunga, Baiocchi faz uma consideração relevante para a história do Brasil, mesmo com todo o empenho de silenciamento:

Diga-se, de passagem, que a história brasileira registra apenas dois movimentos sociais que se ampliaram em todo o território nacional e tornaram-se permanentes, o movimento da independência do Brasil (1822) e o movimento quilombola, que se inicia no século XVII com palmares e somente fecha seu ciclo de luta nas últimas décadas do século XIX, com a abolição da escravatura (1888). Os testemunhos histórico-físicos chegaram até nossos dias: Kalunga, Barreirinho etc. (BAIOCCHI, 1996, p. 108).

A independência do Brasil e a luta pela sobrevivência são os movimentos sociais mais longos da história do Brasil, e ela segue.

Portanto, o quilombo como forma organizacional, o movimento quilombola, registra-se como o mais longo fato histórico, com duração de 258 anos (1630, Palmares - 1888, abolição). Da ilha do Marajó à região continental do Amazonas, passando por Mato Grosso, Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Santa Catarina, Minas Gerais, Goiás, Maranhão, Rio de Janeiro, Paraná e São Paulo, atinge o Rio Grande do Sul e pontilha o solo nacional. Assim, os quilombos formados transplantam para o Brasil, para América Latina (Movimentos dos "Cimarrones") África, quando ocupam espaços e recriam a cultura a partir do espaço brasileiro. (BAIOCCHI, 1996, p. 108-109).

Mesmo com toda a repressão, com a mudança da lei e a tardia abolição da escravatura, o movimento quilombola é o fato histórico mais longo da pequena história do Brasil, sendo o quilombo um símbolo de resistência, luta e sobrevivência. Uma luta por se enxergar e ser enxergado como gente, com seus semelhantes, que perdurou por anos. Um pouco da história oral que ajuda a compreender essa gênese é compartilhada por Baiocchi.

Na década de 1630 instalam-se as Minas do Tocantins. Nasceram as cidades de Cavalcante (1740) e Santo Antonio do Morro do Chapéu (1769), hoje Monte Alegre, entre outras, onde se instalaram minerações como a de Boa Vista, próximo ao rio Paranã. A história oral registra a posse da terra, a miscigenação com o indígena. "Existia uma mina de ouro ali bem perto, nessa mina trabalhavam muitos escravos. O nome da mina é Boa Vista, fizeram um rego grande pra levar água até a mina. Eram maltratado, o trabalho era por demais". "O primeiro povo morador é o do Kalunga, os Pereira que chegaram, aqui tinha era índio". "A contenda passou por três mulheres, é terra doada de madrinha. As areias tem caminho real onde passava o *home do oro*, o fiscal que realizava a cobrança dos impostos, a captação para o governador". "O Sucuri é mais novo da terra comprada". "O cumpadre (índio) morava aqui. As moça passava, nós com eles ficava amigo". Kalunga, núcleo inicial, e o Clã Pereira, os pioneiros povoadores. (BAIOCCHI, 1996, p. 111).

Esses relatos se inter-relacionam. Tem-se o grupo Pereira, como os primeiros a chegar. Era uma região cheia de indígenas e os kalunga nascem dessa miscigenação. A autora fala de uma terra doada: a de Contenda. O Sucuri era onde antes viviam os indígenas, mas se tornou terra quilombola, pois os indígenas ajudaram na criação dos quilombos.

A descoberta de novas minas, que não as Gerais, as Minas dos Goyases, nome dado pelos indígenas que ali viviam, e as dívidas de Portugal levam a incentivos para a mineração, onde os destacamentos eram enviados para a essa atividade, que era feita prioritariamente pelo povo escravizado negro (eles também escravizavam indígenas, pois isso é importante distinguir entre o povo indígena e o povo escravizado negro, que eram os utilizados na mina). Por ser muito pesada, muitos morriam. É nesse contexto que alguns fogem. Outros conseguem terras em que negros de diferentes lugares vão se encontrar e miscigenar com índios, dando origem aos kalunga. Existem poucos documentos que citam os kalunga e, por isso, muito do que se sabe é a partir de relatos orais, que permitiu a invisibilidade que tanto os ajudou a sobreviver e a se organizar por todos esses anos.

1.2. O contexto do título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga

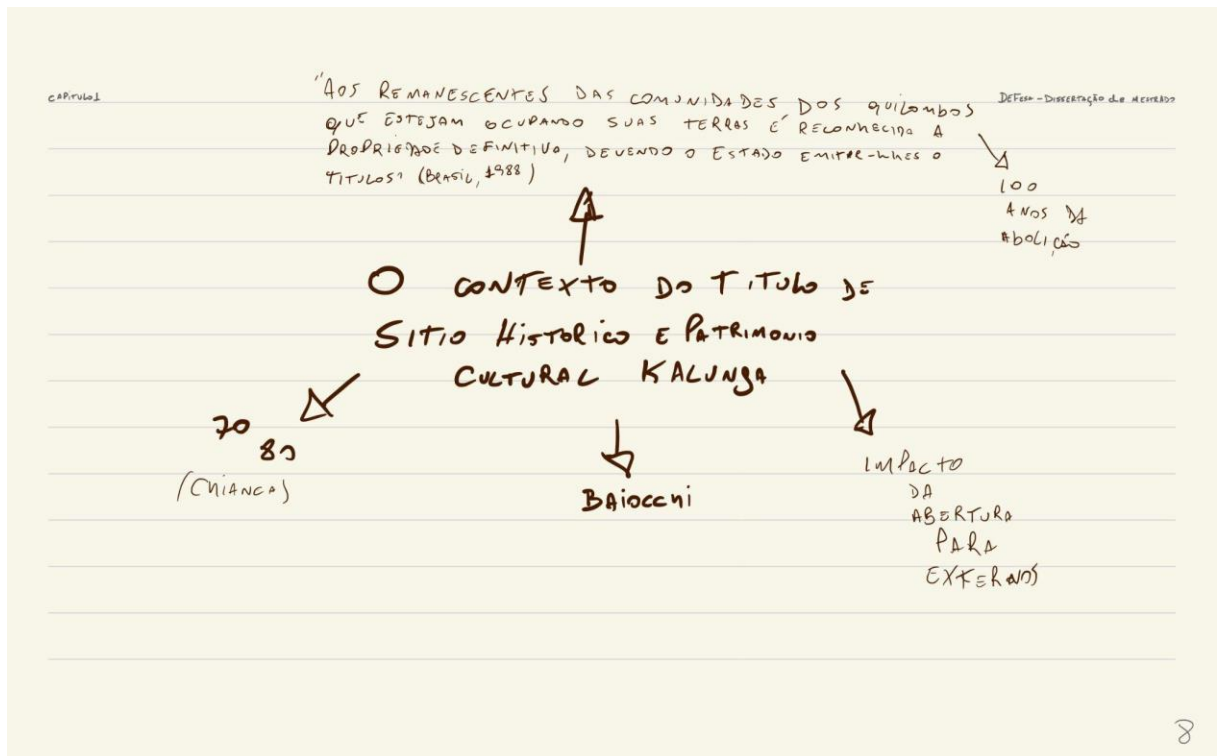


Figura 3- Esboço da seção 1.2

Fonte: autor

Aqui será tratado acerca do contexto histórico em que o quilombo Kalunga conquista os direitos para os remanescentes de quilombo. Esse período teve alguns apoios fundamentais para a luta e conquista deste direito à terra.

O direito ao território kalunga é concedido pelo Estado, na Constituição de 1988. Marinho (2017, p. 2 ou 253) situa que "a redemocratização brasileira possibilitou que as comunidades remanescentes de quilombo ganhassem visibilidade e articulassem um espaço de vocalização próprio." Esse espaço conquistado foi um meio de visibilidade, pois neste momento não havia mais do que se esconder. Marinho prossegue afirmando que "o reconhecimento quilombola, embora tenha sido formalizado pelo texto constitucional de 1988, já vinha sendo discutido no âmbito da academia desde 1950 e do movimento negro desde a década de 1970." (MARINHO, 2017, p. 253). A discussão sobre as terras dos quilombos começa a acontecer primeiro na academia e dentro do movimento negro. Chianca situa como se deu essa discussão trazendo, também, palavras de Silva.

Aportados por diferentes perspectivas acerca da questão racial no Brasil, o movimento negro das primeiras décadas influenciou o enfoque dado aos quilombos nos anos 70 e 80 sob o símbolo de resistência cultural e política. A fundação, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU) dá continuidade à trajetória de discussão empreendida pelas entidades anteriores, contudo, diante da falta de liberdade e

garantias individuais no contexto sociopolítico da ditadura militar, o MNU se reapropria da “idéia de resistência negra, absorvida na experiência histórica dos quilombos como metáfora do Estado livre dentro do Estado escravocrata” (SILVA, 2008, p. 213 apud CHIANCA, 2010, p. 21).

Destaca-se que essas discussões no Movimento Negro Unificado acontecem durante a ditadura militar. O quilombo, mais uma vez, ganha novas camadas de significado, cujo principal lema é novamente resistência. É nesse contexto que Abdias do Nascimento trabalha essas novas camadas para ressignificar o quilombo, conforme descreve Chianca.

Para o referido autor, a prática e o discurso do movimento negro da década de 70 além de inspirar-se na historicidade dos quilombos para compor uma agenda de luta nacional, também se inspira nos processos de independência dos povos africanos – à época Guiné Bissau, Angola, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe – e na demanda pelos direitos civis nos Estados Unidos. Em 1980 o livro publicado por Abdias do Nascimento, *O Quilombismo*, retoma o tema sob a forma de uma tese “histórico-humanista” a partir da ressignificação do termo, para o autor, “Quilombo não significava escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial (Arruti, 2006, p. 76 apud Nascimento, 1980). A proposta do autor era adotar o “quilombismo” como uma revolução não violenta dos negros brasileiros, pela qual se objetivava a recuperação do comunitarismo da tradição africana para a criação de uma nova sociedade. O movimento negro revolucionário, já articulado ao pan-africanismo, era agora balizado pelo conteúdo simbólico com os quais se revestiu os quilombos. Cada vez mais o simbolismo quilombola é reapropriado não apenas como memória histórica, mas como um estilo de vida presente e que deveria ser reconhecido. Há, portanto, duas leituras distintas acerca dos quilombos empreendidas pelo movimento negro dos anos 70 e 80, uma pela perspectiva da sua historicidade e outra pela sua contemporaneidade. (CHIANCA, 2010, p. 22).

Na perspectiva histórica, olha-se para os quilombos e suas lutas empreendidas. Na perspectiva pela contemporaneidade, o olhar é simbólico, o que provavelmente se fazia muito relevante por estarem na ditadura militar, um olhar comunitário de resistência. Outro aspecto trazido pela autora, é que havia diversos outros movimentos para a conquista de liberdade, e que esse fato também ajuda a inspirar Abdias do Nascimento. Nesta época, as notícias não corriam na mesma velocidade, e os jornais, ao falar da perspectiva global, circulavam mais lentamente do que acontece hoje em dia, com o acesso global à internet e a tecnologias como o celular. Com isso, é relevante perceber o impacto das ideias de Abdias, pois elas ainda ecoam e toda essa articulação desemboca em um artigo da Constituição.

Sob essa prerrogativa de autenticidade, é formulado o artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios de 1988, que surgiu no âmbito das comemorações pelo Centenário da Abolição, a partir do protagonismo do movimento negro brasileiro. O texto aprovado pela Constituinte é o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.” (BRASIL, 1988, grifo do autor). Esse artigo inaugura a edificação de todo um aparato universal de

comunicação entre os agentes envolvidos na questão, formalizando os termos e inaugurando as diretrizes do que denomino de subcampo étnico-quilombola. (MARINHO, 2017, p. 353).

O direito é concedido aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, ou seja, o direito é concedido aos descendentes. As palavras de Abdias do Nascimento foram para todo o Brasil, porém uma pesquisadora foi fundamental para a redescoberta e preservação do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, como descreve Marinho.

A comunidade Kalunga, localizada no nordeste do Estado de Goiás, tornou-se pioneira na luta pelo reconhecimento institucional e pelo direito à propriedade territorial, a partir da participação da antropóloga Mari Baiocchi que, desde 1982, quando teve o primeiro contato com a comunidade, vem atuando junto às lideranças locais visando a alcançar tal objetivo. Essa ação pioneira culminou no reconhecimento da comunidade em âmbito estatal por meio da lei Estadual nº 11.409/91, que lhe delegou o título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. A lei foi baseada em estudo feito pela equipe do Projeto Kalunga Povo da Terra – subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992, quando foi adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e decretou, inicialmente, a posse de 241,3 mil hectares de terra para essa comunidade. (MARINHO, 2017, p. 355).

A partir da informação da presença dos kalunga, Baiocchi foi fundamental para a conquista do reconhecimento da comunidade e do direito ao título. O movimento negro e as instituições de pesquisa foram protagonistas nessa conquista.

O Estado, ao lado de representantes do movimento negro e de instituições de pesquisa consagrou o quilombo como Patrimônio Histórico e Cultural Brasileiro, formalizando o reconhecimento pela Constituição Brasileira como forma de comemoração pelo Centenário da Abolição da escravatura. (MARINHO, 2017, p. 354-355)

Além do protagonismo do movimento negro e dos pesquisadores, a escolha dessa data não é uma coincidência, mas um ato de reparação. Marinho continua dizendo que "essa origem histórica seria responsável pela integridade identitária e pelo modo de vida comunitário sustentável dos atuais quilombolas, afiançando a autenticidade necessária ao reconhecimento e à patrimonialização." (*Ibidem*). A conquista e a construção foram coletivas, contudo, este movimento foi dificultado pela pouca acessibilidade ao espaço conquistado, pois "não existiam estradas até meados da década de 1980, apenas trilhas conhecidas somente pelos Kalunga, ou por pessoas mais ligadas à comunidade e que conheciam a região." (MARINHO, 2008, p. 73).

Essa era uma maneira de se proteger, como explica o autor, uma vez que "o controle do contato com a comunidade inclusiva era feito pelos kalunga, eles decidiam quando, aonde e quem ia à cidade."(*Ibidem*). Esse controle permitia aos kalunga maior proteção.

A seguir, é tratada a relação com a terra e com o território, em um momento em que o quilombo já está estabelecido e, provavelmente, é a comunidade mais antiga da região, senão, uma das mais antigas. Furtado relaciona entre si a importância da terra, da cultura, da religião e o ser comunitário. Traz, também, algumas das dificuldades anteriores, que ainda estão presentes.

A importância do território, a forma comunal de se relacionar com a terra, a produção coletiva, a religiosidade, entre outras características são elementos que participam da construção da identidade quilombola, ao mesmo tempo em que ressaltam o imaginário social dos sujeitos sobre sua cultura e possibilitam significações identitárias entre os membros do grupo. As dificuldades a que estão sujeitos diante de insuficientes políticas públicas os remetem ao passado de exclusão e omissão dos direitos que possuem, e que perdura até os dias atuais. Além disso, os quilombolas são tratados, em muitos casos, de maneira depreciativa e desqualificados do direito de posse do território que habitam devido aos interesses de posseiros, grileiros ou fazendeiros sobre suas terras. (FURTADO, 2013, p. 10).

O tornar-se conhecido trouxe dificuldades antigas, como a luta pela terra, que para eles tem, também, a relação que os auxilia a se constituir como kalunga. Ao passo que a resistência ajunta, identifica, aproxima e, com a terra, o imaginário e a religião, contribuem para a aproximação comunitária e fortalecem a cultura, os kalunga ainda sofrem e precisam se resguardar, em um contexto que são conhecidos.

As comunidades remanescentes de quilombos são grupos que passaram a contar com certo reconhecimento oficial de sua cultura e identidade, porém continuam em conflitos fundiários e nos remete a um passado associado de lutas por suas terras. Território negro, mocambos, terras de preto, entre outras denominações, são acepções que buscam uma definição coerente com a realidade dessas comunidades e que ultrapassam a definição de quilombos históricos e descendência. A forma de se relacionar com a terra, a produção coletiva, as relações sociais comunais e a valorização positiva de traços culturais ressaltam a importância da categoria território a esses sujeitos impregnados de significações identitárias. Além disso, o estigma da invisibilidade, atribuído a um passado histórico em que era necessário esconder-se para continuar existindo diante de um sistema colonialista opressor, é questionado na atualidade, pois essas comunidades tiveram que se tornar visíveis para reivindicar seus direitos perante o Estado. Direito este como a posse da terra, o que faz da luta pela garantia dos territórios a principal bandeira do movimento quilombola da atualidade. Assim, os remanescentes de quilombos têm enfrentado inúmeras questões perante a sociedade e pressionado o Estado por espaço nas políticas públicas (MIRANDA, 2012, n. p. apud FURTADO, 2013, p. 9).

A terra tem um espaço muito relevante na cultura do quilombo e, conforme a autora, a conquista do direito à terra trouxe consigo problemas antigos. Na luta por suas terras, diferente

do que aconteceu em 1858, os direitos não estão sendo retirados, contudo existem muitos interessados nessas terras. Enquanto invisibilizados, eles não eram donos da terra, mas isso os protegia.

Esse relato contribui para a compreensão de que ainda é necessário que o quilombo seja símbolo de resistência.

Chianca traz o relato de Florentino sobre o impacto da abertura dos kalunga para os externos ao espaço deles, hoje em dia:

O discurso da tradicionalidade Kalunga - inicialmente centrado nas vozes das lideranças, mas que atualmente se estende ao grupo como um todo - é acionado como contraponto aos discursos dominantes e totalizantes. A diferença cultural significa direitos a manutenção dessa mesma diferença, logo, a cultura enquanto prática se amplia enquanto discurso político:

Nós aqui somos diferente mesmo, e hoje em dia somos valorizados porque somos diferentes. No tempo dos antigos não era assim, não, os de fora via a gente de outro jeito, dum jeito ruim, como se a gente não tivesse futuro, como se o nosso jeito de viver fosse se acabar, uma hora ou outra, ia se acabar. Mas hoje em dia nossa cultura ganhou valor, ganhou valor pros de dentro e pros de fora, mas primeiro ganhou valor pros de fora, e aí a gente viu que era isso mesmo. O nosso trabalho agora é manter essa tradição, trazer as coisas boas, mas sem perder o nosso jeito, porque hoje os de fora vem aqui pra trabalhar e pra conhecer nosso território porque tem muita tradição, vem muita gente conhecer as muita beleza natural, mas eles vem conhecer o nosso jeito também, conhecer o território Kalunga como um todo, as festas, as comidas, os artesanatos. Já pensou! Florentino, Kalunga do Vão do Moleque. (CHIANCA, 2010, p. 93).

O trabalho de preservação cultural deu um novo olhar para a cultura quilombola kalunga, que parece inspirado nas palavras de Abdias do Nascimento, que observa riquezas ali presentes e vê grande valor cultural preservado. Esse olhar contribui, também, para a mudança da percepção interna sobre a auto valorização.

A confluência da pesquisa com o Movimento Negro, inspirando outros movimentos negros que conquistaram a liberdade ao redor do mundo, contribuem consideravelmente para a conquista das terras como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural. Esse fato tirou muitos quilombos, como o Kalunga, do anonimato e da invisibilidade, o que levou ao interesse de externos, resultando em conflito para a conquista dessas terras. Apesar disso, a descoberta permitiu a conquista e o conhecimento de um dos povos mais antigos da região. Uma das consequências positivas foi a construção de uma valorização da cultura kalunga pelos seus membros, assim como pelos externos.

1.3. O quilombo Kalunga

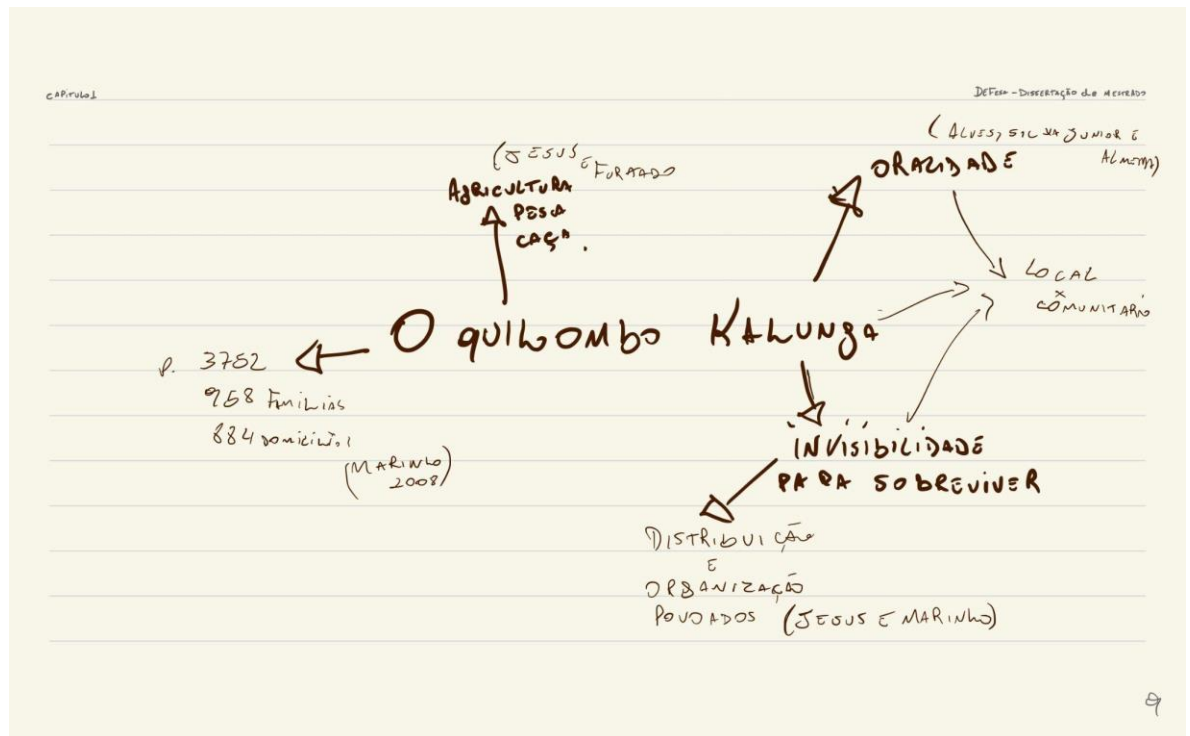


Figura 4 - Esboço da seção 1
Fonte: autor

São apresentados neste subcapítulo alguns dados referentes à população, um pouco da estrutura social e da distribuição espacial no território kalunga, quais os motivos que os fizeram tomar essas decisões, finalizando, então, por meio da apresentação de alguns breves depoimentos de seus membros.

Os quilombolas são considerados uma comunidade tradicional. Com isso, trazemos uma definição do que seja este tipo de ajuntamento, a seguir.

O termo “povos e comunidades tradicionais” designa genericamente vários grupos que se distinguem culturalmente do restante da sociedade brasileira por seus modos de vida e relações particulares com o meio ambiente e as terras que tradicionalmente ocupam (por posse ou propriedade). A categoria se estabeleceu nas últimas décadas no Brasil como uma categoria abrangente, referindo também povos indígenas e quilombolas. (DIAS, 2021, p. 603).

Apesar de, neste trabalho, abordar-se somente os kalunga, trazemos o necessário sobre a definição do que são povos tradicionais, para explicar que eles se distinguem culturalmente no modo de vida do restante da sociedade brasileira. Uma característica para essa distinção é, por exemplo, o isolamento. Como citado, Baiocchi é a primeira pesquisadora que se relaciona com os kalunga, conforme figura abaixo e diz que "naquela ocasião, foi nos dito que nosso grupo representava ‘os primeiros a chegar lá’ [...] No entanto, fiquei ciente de que ‘nenhum de fora’ percorreu toda a região e de que, sobre aquela população pouco se sabia." (1996, p. 112).

Uma das primeiras coisas ditas à pesquisadora é que ela era a primeira a chegar lá. Ela diz, contudo, que ninguém havia percorrido toda a região, mas um dos motivos para se confirmar que havia contato com os de fora do quilombo é que "as populações de Contenda, Vão das Almas, Vão de Moleque e Ribeirão dos Bois (também conhecida como Ribeirão dos Negros) já mantinham contatos intermitentes com os municípios vizinhos para levar farinha e trazer sal e querosene, e contavam com a presença de políticos e religiosos em suas festas." (*Ibidem*). Havia trocas entre os grupos vizinhos e não eram feitas apenas com esses povoados, pois "depoimentos confirmam viagens a diversos municípios goianos e a outros na Bahia." (*Ibidem*). Por isso é possível dizer que os kalunga percorriam grandes distâncias, conheciam toda a região e faziam isso há bastante tempo.



Figura 5 - Registro da visita de Mari Baiocchi ao quilombo Kalunga na década de 80

Fonte: <https://quilombokalunga.org/press/territorio/>

Um depoimento da autora ajuda a compreender o motivo de os kalunga, do grupo que visitou, dizerem que nunca haviam sido visitados, quando diz que, "para os moradores das serras, o 'perigo' da escravidão não passou. Quando lá chegamos, em 1982 (Figura 5), fomos confundidos com militares disfarçados, não se estabelecendo de imediato a hospitalidade própria dos kalunga" (1996, p. 111). Baiocchi descreve nesse episódio que havia tensão no ambiente, e, ao mesmo tempo, estas informações descrevem que, mesmo que pessoas e grupos soubessem que os kalunga existiam, não se tinha ideia da extensão de território em que viviam, nem a quantidade de grupos, e isso definitivamente os ajudou a sobreviver por tanto tempo.

Marinho dá dimensão do tamanho do território e localiza geograficamente a comunidade kalunga.

A comunidade Kalunga O atual Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga ocupa uma área de 253,2 mil hectares de terra. A comunidade Kalunga está localizada no nordeste do estado de Goiás, há cerca de 600 km de Goiânia e 400 km de Brasília. A região é conhecida como Vãos da Serra Geral, no Vale do rio Paranã e seus afluentes, às bordas da Chapada dos Veadeiros nos Municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Essa região é dividida em serras e morros: Serra do Mendes, do Mocambo, Morro da Mangabeira, Serra do Bom Jardim, da Areia, de São Pedro, do Moleque, Boa Vista, Contenda, Bom Despacho, Serra do Maquine e Serra da Ursa. A comunidade Kalunga está dividida em quatro núcleos principais: o Vão do Moleque, o Vão das Almas, o antigo Ribeirão dos Negros, rebatizado de Ribeirão dos Bois e Engenho II, esse último o mais urbanizado, mais próximo da zona urbana e de fácil acesso. (MARINHO, 2008, p. 110).

Quanto à população, existem algumas atualizações, como: "a população provável é de 3.752 (três mil setecentas e cinquenta e duas) pessoas. São 958 (novecentas e cinquenta e oito) famílias, distribuídas em 884 (oitocentas e oitenta e quatro) domicílios (Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga, 2004)." (MARINHO, 2008, p. 113). Essa quantidade de pessoas tem, em sua primeira divisão, as famílias, que é uma das maneiras com que a comunidade se organiza. Essa distribuição familiar se dá em povoados que "além dos quatro agrupamentos principais, a comunidade é subdividida em 62 povoados" (MARINHO, 2008, p. 113). Em 2010, Chianca (2010, p. 49) estima um provável crescimento populacional, quando diz que "uma população estimada em mais de 5.000 pessoas vive em quatro principais núcleos conhecidos por Contenda, Vão de Almas, Vão do Moleque e Ribeirão dos Bois. Esses núcleos, por sua vez, se subdividem em comunidades somadas em mais de 50." Essas comunidades ou povoados são agrupamentos familiares, que se organizam para gerir seus recursos, é possível visualizar a dimensão territorial e o território kalunga nas Figuras 6 e 7.

A economia se constitui por trabalho na roça, criação de animais, aposentadoria, trabalho remunerado e produção de artesanato. A posse do território é coletiva, sendo que cada núcleo familiar tem direito de usufruir da terra para moradia e trabalho de plantio, além de se organizarem espacialmente próximo aos seus parentes. É comum a criação de galinhas, porco e gado, além da produção de agricultura de subsistência, uma parte é destinada para venda, em muitos casos, complementando a renda. (FURTADO, 2013, p. 14).

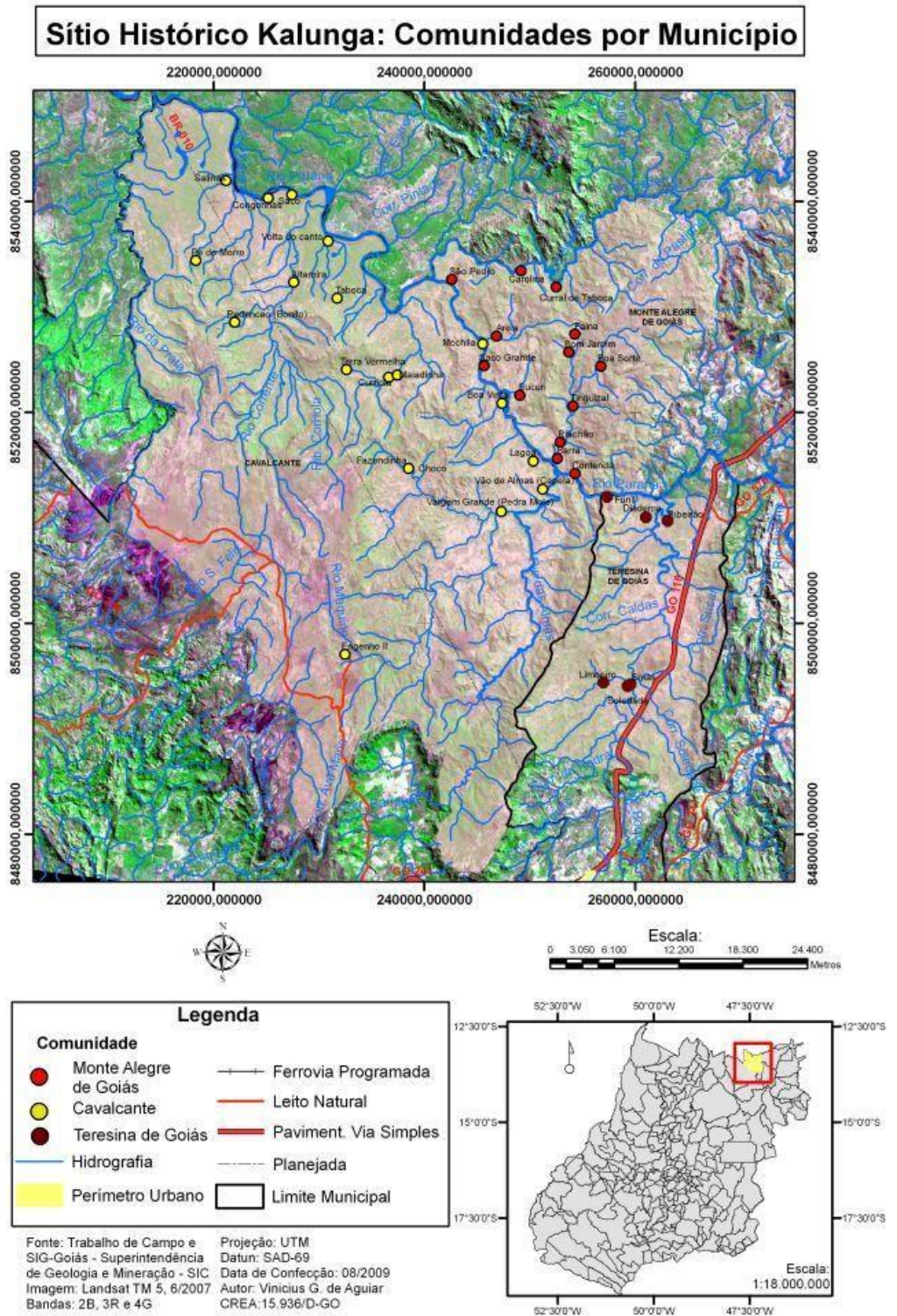


Figura 6 - Mapa do Sítio Histórico por Vinícius Gomes Aguiar
 Fonte: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/133/o/Sitio_Hist-kalungas-Com.jpg

A aposentadoria é retirada nas idas às cidades próximas, e algum recurso é obtido nas vendas de suas produções ou trocas, tanto internas como externas. Anteriormente, havia trocas com os indígenas para subsistência. Sobre a organização econômica das famílias, pode-se ir além dessas informações.

As famílias que vivem na comunidade dependem diretamente da agricultura de subsistência, da pesca, da caça e da pecuária. Nesse sentido, a casa assume um papel relevante nessas atividades econômicas e, também, na organização do lugar territorial. Do ponto de vista espacial, a casa é uma organização formal nuclear fechada, constituída de uma unidade central (casa principal) e circundada por outras construções secundárias e lugares abertos. Ela destina-se à moradia (no sentido amplo do termo) dos pais ou avós e as secundárias às casas dos filhos e filhas casadas/os, demais parentes e agregados. Os lugares abertos que circundam as moradias e as relacionam entre si, são dedicados ao trabalho doméstico da família extensiva, por exemplo, o jirau onde se coloca os utensílios da cozinha e as roupas para secarem ao sol, o banheiro, o tanque de lavar roupas e utensílios domésticos e o curral, enquanto que os lugares cobertos se destinam ao trabalho produtivo; por exemplo, o pari, o poleiro e a oficina de farinha. Esta última constitui-se em uma cobertura, sem paredes, sustentada por seis colunas de madeira que protege todo o ritual da torrança. (JESUS, 2011, p. 56).

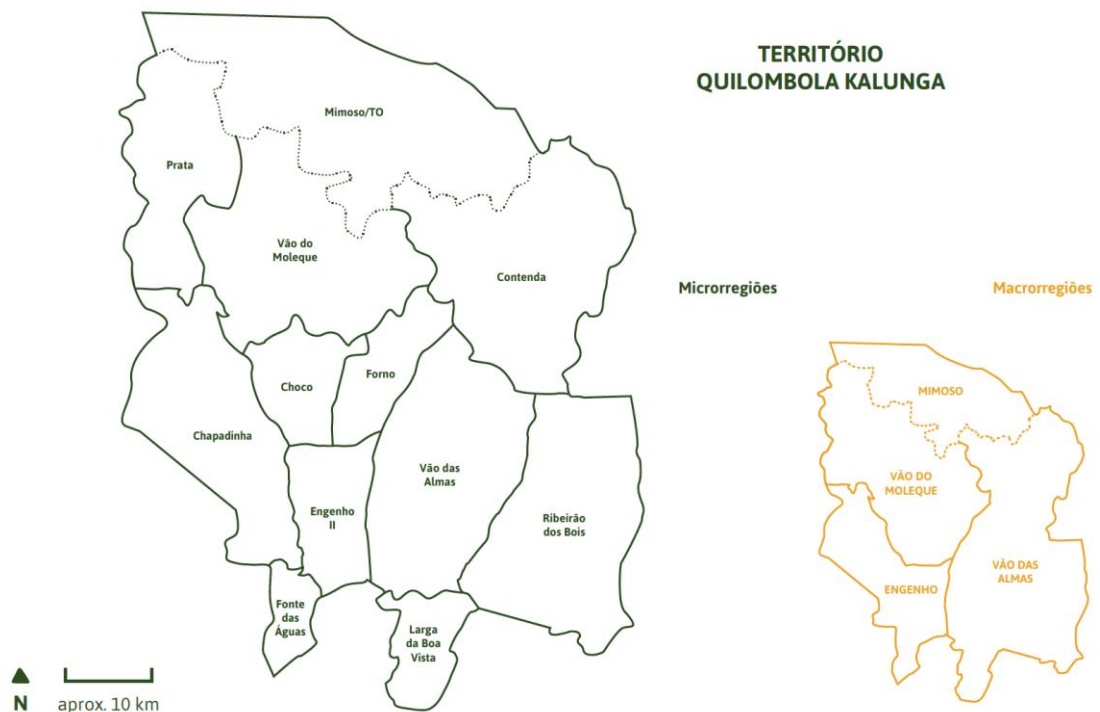


Figura 7 - Mapa do território Kalunga, incluindo o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga/GO e Território Quilombola Kalunga do Mimoso/TO
Fonte: Magalhães, 2020, p. 80.

Este trecho nos auxilia a visualizar a comunidade e sua distribuição, que constitui o agrupamento denominado povoado ou comunidade, normalmente composto por familiares. A

compreensão, adicionada pela autora, interpreta o espaço e sua organização física, a distribuição das casas e seus espaços internos, o que reflete a identidade dos kalunga. Esses povoados são, objetivamente, núcleos familiares.

Penso que, os laços de solidariedade garantidos pelo parentesco conseguem ultrapassar a origem distinta desses povoados, o que os coloca sob um mesmo habitus. Segundo depoimentos de idosos Kalunga, sempre houve mobilidade entre os povoados do atual Sítio Histórico Kalunga, como já demonstrado, o que possibilitou a internalização de disposições de conduta comuns entre os moradores da vasta região Kalunga, permitindo a construção de solidariedade e identidade entre essas pessoas que se amparam em origens territoriais divergentes, mas que compartilham por meio da mobilidade do espaço territorial e das significações atribuídas a ele ao longo do tempo um mesmo habitus. (MARINHO, 2008, p. 101).

Os laços de solidariedade citados são entre os povoados kalunga. A mobilidade entre os povoados ajuda a compreender tanto o senso familiar, uma vez que é possível haver laços de sangue entre membros dos povoados, como assimilações ao longo do tempo da maneira de viver, como por exemplo, da organização celular. Nas palavras de Furtado (2013, p. 9), "a identidade desse grupo se define pelo imaginário social construído a partir de vivências e valores compartilhados. Trata-se de uma referência histórico-cultural comum e compartilhada através de versões e experiências de uma trajetória e da continuidade enquanto grupo (Brasil, 2005)". A vivência próxima e ao longo do tempo, contribuiu para o imaginário social, que compartilha valores e vivências. Contudo, são alguns os núcleos principais e há distinção entre eles, ainda que para os de fora eles sejam vistos como iguais.

Tais dimensões econômicas e culturais sempre foram elementos de distinção perante a sociedade envolvente, uma distinção que a princípio explicitava um preconceito, pois a denominação de kalungueiro – como eram chamados pelos cidadãos e sertanejos habitantes dos três municípios dos quais o território Kalunga é parte – remetia a um sentido depreciativo da condição de negros e camponeses. Internamente os grupos domésticos não se denominavam como kalungueiros, eles se referenciavam pela localidade de moradia, eram “os molequeiros” do Vão do Moleque, “os chapadeiros”, das regiões de chapada como o Engenho; ou então, “os do ribeirão”, “os da contenda”. (CHIANCA, 2010, p. 90).

O termo kalunga, como já referido, não era um termo que dava orgulho, mas sim uma maneira de distinção, de discriminá-los. Eles, então, utilizavam outra nomeação para se identificar, inclusive pelo preconceito racial. Os de pele mais clara queriam se distinguir para evitar o preconceito com que eram tratados. Com isso, outros nomes eram utilizados com o intuito de serem identificados de outra maneira, contudo, eles continuavam a ser chamados de kalungueiros, de maneira depreciativa. É justamente Baiocchi, uma "de fora", quem contribuiu para uma transformação de perspectiva.

O termo com o qual os “outros” lhes denominavam passa a ser utilizado nos estudos de Baiocchi enquanto um nome para sintetizar a identidade étnica daquele grupo, os Kalungas. Aos poucos a nomeação externa é apropriada internamente, uma transformação motivada pelo reconhecimento do território e da possibilidade de titulação que vem à reboque, assim como pela reversão da conduta externa, agora, permeada pela valorização das manifestações culturais e religiosas, dos saberes e fazeres, e das práticas coletivas do uso da terra. (CHIANCA, 2010, p. 90-91).

Da mesma maneira como é revertida e ressignificada a palavra Quilombo, assim acontece com o termo kalunga, interna e externamente. Essa mudança também contribui para a identificação entre os núcleos, que já possuíam diversos modos de conexão, para além da localização. Contudo, para os de fora, eles podem parecer semelhantes, mas internamente existem as diferenças. Para um inglês, por exemplo, um o brasileiro é um tipo; mas um brasileiro sabe que um carioca é diferente de um mineiro, de um alagoano e assim por diante. Ainda que a simetria espacial dos exemplos seja distinta, é importante respeitar e compreender esse olhar interno. Algo, porém, que muitos dos kalunga compartilham e que contribui para o olhar de identidade, com o espaço e a comunidade, é a tradição oral.

Uma das metodologias que permite identificar a formação desses vínculos com o espaço é a tradição oral, que tem na memória coletiva e compartilhada entre as gerações uma importante ferramenta para analisar o vínculo com o espaço a partir da relação temporal com o passado e com o local onde vivem. Portanto, o relato oral é fundamental para entender as noções de identidade estabelecida entre os habitantes, quando descrevem e narram fatos históricos e geográficos que contribuíram para a formação do grupo social que ocupa aquele território. (ALVES, SILVA JUNIOR e ALMEIDA, 2020, p. 129).

O laço oral histórico os une, pois é assim que seus descendentes crescem, ouvindo suas histórias compartilhadas, o que contribuiu para o conhecimento sobre os kalunga, uma vez que havia poucos registros. Logo, é essa oralidade que contribui para que tenham uma história comum, que contribui para a formação da maneira de viver.

Essa história tem características diferentes da dos seus antepassados, que é importante serem destacadas.

Os Kalunga remetem-nos à África quando o isolamento geográfico e cultural possibilita a retificação das tradições e costumes. Metodologicamente são vistos como descendentes de escravos, que, à deriva da sociedade institucional, constroem uma cultura própria, tendo como parâmetro sua história de grupo "isolado" (1981). Como especificidade, põem em pauta a discussão da historicidade dos quilombos, como luta, resistência e/ou lugar de moradia e construção de uma nova vida, como também não se esgota como "lavrador negro" e "comunidade negra isolada no mundo rural"(comunicação Anpocs/1982, GT - Temas e Problemas, das Populações Negras do Brasil). (BAIOCCHI, 1996, p. 109-110).

Os kalunga têm o modo próprio de viver, construído ao longo do tempo, a partir de seus antepassados. São descendentes de povos escravizados oriundos da África, mas são kalunga, ou seja, construíram uma cultura própria, como denomina Baiocchi, uma "comunidade negra isolada".

Um ponto que ajuda a construir essa identidade é a religião.

Nesse lugar podemos entender o modo como a religiosidade não só confirmou a identidade social deste grupo, mas serviu como elemento de coesão, reforçou laços de solidariedade, e como a apropriação do espaço permitiu que neste lugar, de modo muito particular, uma dupla pertença religiosa servisse como identidade, via de mão dupla da alteridade. E que o olhar externo, do outro, é que suscitou discriminações e separações mais que espaciais: religiosas, étnicas, econômicas e culturais. (JESUS, 2011, p. 71).

A autora compreende que o modo como eles vivem a religião, foi aglutinador, reforçou a identidade, e que discriminações contribuíram ainda mais para a aproximação entre os membros do grupo. A seguir, é demonstrado como os kalunga se subdividem em núcleos, assim como a origem dos respectivos nomes.

Não existe limite territorial exato entre cada povoado, os nomes se associam a algum símbolo natural ou humano do local, assim o povoado do Curriola leva o nome da antiga Fazenda Curriola que ficava na região e também do rio Curriola, o Povoado de Areia leva o nome do afluente do Corrente de mesmo nome, Taboca o nome de um bambu da região, Capela por causa da Capela de São Gonçalo, entre outros. Portanto, não há definição entre as divisas de cada povoado, é uma construção subjetiva comum a todos na comunidade, geralmente delimitado pela ocupação de uma ou mais famílias extensas em um determinado espaço, ou domínio. (MARINHO, 2008, p. 64).

Os grupos se assentam, fundam e expandem sem que haja necessidade de marcação territorial. Alguns florescem, pois, como afirma a autora, "nessas comunidades, os moradores se espalham pelas margens do Rio Paranã, e de seus afluentes, preservando apenas uma distância segura em caso de enchentes em anos em que o volume de água excede o normal." (JESUS, 2011, p. 50). Outros "habitam os pés das serras, que também representam limites da comunidade. Elas se organizam segundo os núcleos familiares." (*Ibidem*). Essa distribuição, como não possui limites, é distribuída "em pequenas aglomerações de residências; e estas aglomerações, normalmente, mantêm distâncias variadas umas das outras, sendo que, ao passo que dois núcleos podem estar bem próximos, quase um no quintal do outro, outros podem estar bem longe, em distâncias de até 5 km da aglomeração mais próxima." (JESUS, 2011, p. 51). Apesar da distribuição ser nuclear, como crescem ao redor do núcleo, as distâncias variam,

sempre de dentro para fora e dos patriarcas para os mais novos. A autora nos ajuda a compreender sobre as motivações para se proceder com essa maneira de distribuição dos povoados.

Era de se esperar que numa situação de relativo isolamento, como a dos Kalunga, as casas estivessem aglutinadas na forma de vila ou aldeia. Assim, eles poderiam melhor estreitar os laços entre si e prover proteção coletiva contra possíveis ataques externos e, sobretudo, viabilizar a sobrevivência do grupo naquelas terras inóspitas. Olhando atentamente para a implantação dessas moradias e suas relações com os lugares sociais da comunidade, no território como um todo, depreende-se uma estratégia comum e lógica na ocupação extensiva de terras, articulada pela casa. Há, portanto, uma coerência entre o nível local, o da moradia, e o global, o do território. Teria sido essa articulação, objeto de reflexão prévia (ou planejada) e tomada de decisão coletiva. (JESUS, 2011, p. 55).

Esse espaçamento das moradias, além de tudo, permite que eles ocupem o território de modo mais abrangente. A ideia não era se defender de maneira bélica, uma vez que as casas não estavam juntas em um vilarejo, isso denota outro tipo de estratégia defensiva.

O aparente isolamento da comunidade Kalunga, ao que tudo indica, é na realidade uma estratégia de invisibilidade, onde segundo José Jorge de Carvalho (1991), as comunidades em certos períodos de suas histórias, se faziam invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver. Essa invisibilidade não era isolamento, segundo o autor, era na verdade, uma posição política, uma atitude afirmativa dos negros fugidos que lhes permitiram um caminho próprio de subjetivação e tomada de consciência. Foi me relatado, por exemplo, por diversos depoentes, que os Kalunga em determinados momentos de crise, abandonavam suas casas e passavam o “entocados no mato”, escondidos, só cozinhavam à noite, para que a fumaça não chamasse a atenção dos que ameaçavam a paz da comunidade. (MARINHO, 2008, p. 72-73).

O modo de sobrevivência era o da invisibilidade, que permitiu, como já relatado, que eles sobrevivessem, apesar de sua ambivalência. Uma vez que a invisibilidade também impede muitos registros externos, como documentos, é evidenciado através desse relato que se trata de uma medida consciente, ou seja, eles não foram encontrados por opção. Essa opção reflete um pouco desse modo de vida não violento de luta, citado por Abdias do Nascimento, mesmo que sem nenhuma conexão direta entre eles, reflete um modo de vida.

A forma como são distribuídas as casas da comunidade demonstram essa estratégia de invisibilidade. Ao se chegar a qualquer um dos povoados da comunidade é difícil de avistar as casas [sic]. Elas não formam vilas ou aldeamentos, geralmente estão localizadas ao pé de alguma das inúmeras serras da região, camufladas pelo cerrado e afastadas umas das outras, às vezes por quilômetros. Tudo o que se vê são inúmeras trilhas, cujo destino é incerto para os desconhecidos. As casas mais próximas umas das outras, geralmente, pertencem a pessoas da mesma família (extensa). Até os dias atuais, esse critério de invisibilidade é utilizado, embora seja possível avistar algumas casas na beira da Estrada que corta o Vão do Moleque, mas que, no entanto, foi aberta em meados da década de 1980, pelo Prefeito Eduardo. (MARINHO, 2008, p. 76).

Essa organização celular é pensada inclusive para que, quando alguém avista algumas casas ou algum povoado, não consiga ter noção da dimensão do tamanho do grupo. Esse fato contribui para compreender como tantas pessoas sobreviveram por tantos períodos de perseguição sem serem descobertas. A invisibilidade das casas, a distância e a falta de trilhas visíveis aos externos só demonstram o grau de sabedoria e organização dos kalunga.

Assim, a moradia kalunga vincula à questão do lugar à étnica, sendo uma variável importante dentre os componentes construtivos largamente empregados na arquitetura residencial dessa comunidade: o adobe (tijolo de terra crua). Os aspectos da sua ocupação territorial empreendida têm a moradia como vetor principal, o qual interfere nas suas representações significativas como, por exemplo, detalhes construtivos dessa arquitetura residencial, elementos do vestiário e dos adornos das festas, folias e romarias, que são esboçadas no modo como a casa é dividida e organizada. Traçando o panorama da comunidade, percebemos que seus referenciais históricos e institucionais mostram que a moradia, a edificada em adobe, concorreu para a etnização do território ocupado por eles. A ocupação territorial se apoiou (ou se apoia) na sua organização social, cuja cultura e religião foram importantes coordenadas. O sentimento de comunidade ou pertencimento é espacializado pelos lugares dos pátios e pelas capelas, lugares coletivos destinados às manifestações festivas e religiosas. Foram colocados em pontos estratégicos do território Kalunga. No entanto há uma posse "pontilhada" devida ao desmembramento das famílias; e as táticas de resistência e de sobrevivência dos quilombolas, no qual Jatobá (2002) acrescenta mais uma variável, a "invisibilidade". O significado da posse da terra para a comunidade e o processo de ocupação extensiva dos lugares, não se deu a exemplo das culturas as quais eles e seus descendentes viveram em contato. Sua ocupação se deu por meio da moradia e da roça e é distinta da praticada pelos índios que, certamente, tinham a caça como delimitadora de seu território. A posse, nessa extensão geográfica, ocorreu de forma coletiva e ao longo do tempo, guiada por táticas inteligentes e eficazes. Nela a moradia foi um dos principais vetores dessa expansão territorial. Eles prescindiram de heróis ou mesmo de cidades. Podemos dizer que a ocupação resulta de um processo social reflexivo. (JESUS, 2011, p. 53).

A autora demonstra que eles poderiam utilizar outros métodos construtivos, mas escolheram o adobe e isso foi estrategicamente pensado, assim como a ocupação territorial e sua organização espacial. É importante perceber que, ao dizer que eles prescindem de heróis ou mesmo cidades, essa organização não ia ter um general de defesa, nem muralhas defendendo o território. Ao evidenciar a organização da casa e de como elas se distribuem, Jesus defende que a disposição das casas, assim como a maneira que elas são feitas, é pensada a partir do princípio da sobrevivência, resultado de muita reflexão, e como essa disposição das moradias impacta profundamente o modo como eles vivem e a maneira como se organizam, é possível visualizar uma dessas casas de adobe na figura 8 abaixo. A compreensão que os espaços coletivos são colocados em lugares estratégicos destinados a manifestações festivas e religiosas contribui para o entendimento de porque a religião também contribui nessa argamassa da cultura, uma vez que é nesses momentos que haverá os encontros da comunidade kalunga.

A organização do lugar tem relação com a posse das terras pelos Kalunga, e possui pelo menos três esferas determinadas: a) da doméstica correspondente à família nuclear; b) do compartilhamento, à localidade onde um conjunto de famílias mora próxima uma das outras; e c) ao "público" ou coletivo (pátios e capelas destinados às festas e aos rituais sagrados e profanos, lugar do encontro da comunidade como um todo). Essas três esferas de vida familiar, de clã e coletiva são representadas respectivamente por três lugares específicos: a casa, a localidade e os "lugares sagrados". A construção desse sistema articulado se deve a um processo de inteligência que, ao que parece, tem raízes históricas. Possivelmente, a herança africana, colonial portuguesa e indígena foi por eles assimilada. É o caso, segundo o MEC (2001), do emprego inicial da palha na cobertura das casas, do uso da farinha na alimentação, da pindoba, cujos frutos são comestíveis, da tiborna, na fabricação de cola, do tingüi, para o sabão além das plantas utilizadas como remédio, a exemplo da vassourinha, do mentrasto e da folha de manga indicadas contra dor de barriga. (JESUS, 2011, p. 54).



Figura 8 - Casa de adobe
Fonte: Jesus, 2011, p. 54.

A casa (Figura 8) é o núcleo familiar, o compartilhamento é o quintal comum ao clã e os lugares sagrados são os espaços coletivos. Essa compreensão dos lugares e espaçamentos é sinal de sabedoria e organização. O contato com os indígenas, a herança africana e a colonização portuguesa permitem que eles cheguem a soluções a partir de referências diversas. Diversidade oportuniza sabedoria. Seguindo esse raciocínio, a autora aprofunda a reflexão sobre a sabedoria kalunga.

Tomando a moradia como vetor principal, podem-se caracterizar duas escalas principais de reconfiguração e apropriação local do lugar pelo Kalunga: a) numa escala macro ou geográfico, sob o ponto de vista da posse do território pela comunidade, há dois pontos irredutíveis e centrais: o da casa e dos "lugares sagrados". A casa é o locus de cruzamento da rede familiar e da construção sócio biológica, enquanto que os "lugares sagrados" é o locus da rede de socialização e de sua reprodução sócio-cultural. Entretanto, é nas relações entre esses dois loci que o território Kalunga se define como tal; e, b) numa escala micro, a casa per se, sob o ponto de vista arquitetônico e construtivo (uso do adobe), configura-se como um gene da organização sociocultural e política Kalunga. Em geral, os lugares no interior dessa moradia são bloqueados ao mundo externo e voltados para si. A divisão do lugar interno, contida num só volume prismático, caracteriza uma compreensão geométrica e ortogonal do lugar de moradia. Há nessa arquitetura uma racionalidade construtiva. Idêntico procedimento pode ser verificado na escala territorial o que denota uma prática generalizada da pré-reflexão e, sobretudo, de autonomia. (JESUS, 2011, p. 59).

Ao observar as casas e os lugares sagrados, os lugares construídos, uma vez que os espaços que entremeiam os povoados são lacunas e não edificações, percebe-se edificações de dois níveis: a casa, que é o núcleo da cultura, e os espaços sagrados, que são sociais, em que a comunidade se relaciona e a cultura kalunga se consolida. Essas duas escalas de construção refletem a sabedoria no pensar e construir o próprio espaço. A seguir, é explanado um dos motivos da escolha do adobe para os tijolos.

Numa região tão rica em pedras, os Kalunga optaram pelo uso do adobe como um dos principais materiais de construção de suas moradias. O que evidencia a emergente necessidade de autonomia, uma vez que o adobe constitui-se em recurso de fácil acesso, pois é feito com terra argilosa, muito abundante no local, oferece solidez a casa, além de proporcionar proteção térmica, pois a região apresenta temperaturas muito altas durante o verão. Assim, ele concorreu para tornar consistente o processo de autonomia desse grupo, na apropriação e organização do seu lugar. (JESUS, 2011, p. 60).

Para um povo que tem urgência e, ao mesmo tempo, precisa ser cuidadoso, o adobe se apresentou como melhor escolha para ser trabalhado ao longo de todo o território, sem necessitar de ajuda na construção com ferramentas.

Com a transformação do território kalunga em Sítio Histórico e Cultural Kalunga e com a chegada dos de fora, algumas transformações aconteceram. Uma delas foi a casa de alvenaria.

A comunidade do Riachão é basicamente composta por residências que dividem o lugar entre aquelas que são tipicamente kalunga e as casas de alvenaria, de tijolos e telhas, resultado da inserção dos materiais da cidade e do acesso aos bens culturais da sociedade circundante. Ela passa por momentos de profundas mudanças culturais, por meio dessa inserção, que vem, pouco a pouco, provocando a dinâmica nos modos como a comunidade organiza seus lugares, mostrando uma dinâmica em pleno acontecer. Seu cotidiano está mesclado de casas, objetos e condutas que oscilam entre a cultura tradicional e os bens da cultura nacional, embora a casa tradicional, de adobe coberta com palha, imponha sua presença, mostrando uma realidade em plena

transformação. Sua importância na ocupação e consolidação do território do atual Sítio Histórico e Cultural Kalunga se destaca pela presença marcante em todos os lugares familiares e está em plena harmonia com a novidade das casas de alvenaria. Hoje elas detêm um dos lugares mais significativos; seu principal lugar doméstico: a cozinha. (JESUS, 2011, p. 52).

Compreende-se que a maneira como as casas são construídas demonstra consideravelmente a organização e sabedoria dos kalunga. A inserção das casas de alvenaria significa um grande impacto social e conseqüente transformação. Contudo, neste momento, os kalunga não têm mais a urgência da invisibilidade para sobreviver, possibilitando que essas transformações repercutam em novas reflexões. Ainda assim, a presença das casas de adobe ainda comunicam sobremaneira essa sabedoria. Uma vez que a cozinha revela muito sobre os costumes das famílias nucleares, é destacada neste trabalho como um espaço importante a ser observado.

A partir disso, e com base no que Marinho chama de mito da etnicização, quanto ao trabalho encabeçado por Mari Baiocchi, é importante perceber que seu trabalho se detém em especial sobre o núcleo do Vão do Moleque.

No entanto, a investigação revelou um terceiro mito “a etnicização”, propiciada pela Constituição de 1988, inaugurada pelo artigo 68, e consolidada pelo que a comunidade chama de “Projeto Kalunga” encabeçado por Mari Baiocchi, que é o momento em que a comunidade passa a receber conhecimento externo e passa a ser conhecida como “Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga”, a partir do envolvimento da antropóloga na comunidade. Os dois primeiros mitos podem ser antagônicos, como no caso de alguns povoados do Vão do Moleque, que associam sua legitimidade da terra à uma descendência branca, enquanto, que outros povoados do sítio fazem tal associação à origem quilombola, mas esse antagonismo perde sua utilidade com o surgimento do terceiro mito, que recruta da formação histórico brasileira, das noções sobre raça e racismo no Brasil e da legislação atual os elementos agregadores, relacionados a uma identidade étnica, que superam a heterogeneidade referente à origem e ocupação do território. (MARINHO, 2008, p. 96).

A ideia de Marinho é que kalunga não era uma unidade étnica, inclusive porque os moradores do Vão do Moleque se dizem descendentes de um antigo fazendeiro, uma maneira de se embranquecer, para melhor aceitabilidade externa. Se diziam donos das terras, por intermédio desse fazendeiro, que não eram quilombolas, mas que a transformação do território em Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga superou essa diferenciação, uma vez que agora ser kalunga é positivo. A autora prossegue em seu argumento quanto à etnicização.

No entanto, apesar de tal performatização, se forem observados os elementos que caracterizam a identidade e a organização social Kalunga, fica evidente que não é possível identificar um objeto de contornos limitados, como a cor, muito menos a “raça”, ou a cultura africana ou a origem quilombola, ou a sustentabilidade ecológica,

com a qual os indivíduos se defrontam, e, a partir daí, inauguram-se a identidade, ou o gosto estético e a expressão simbólica coletiva. Não existe um lócus original, composto de conteúdo autêntico, pois a aquisição de substância é inaugurada, construída e mantida mediante o contato com o “outro”, de forma dialógica (Bourdieu, 1989; Taylor, 1998). Assim, ao contrário do que afirma a postura culturalista e essencialista, a cultura não é estática, tampouco existe um único critério para se identificar um grupo étnico, como já demonstraram Frederik Barth (1967), Abner Cohen (1969)¹¹, Roberto Cardoso de Oliveira (2003), entre tantos outros antropólogos. Desse modo, compreendemos que a identidade-eu e a identidade-nós não se estabelecem de uma vez por todas, mas estão sujeitas a transformações constantes muito específicas, relativas ao ambiente, ao território e à aprendizagem social (ELIAS, 1994, n. p. apud MARINHO, 2017, p. 6).

Quanto à etnicização, é preciso contestar, pois haver diversidade não nega a descendência quilombola. Os depoimentos confirmam que havia indígenas na gênese dos kalunga. Há documentos que demonstram a possibilidade de ter acontecido o casamento da ancestral herdeira da fazenda com um ex-escravizado.

Algo que demonstra relações Quilombola é quando Jesus (2011, p. 71) diz que "a identidade social a partir da tônica de práticas culturais conferiu ao grupo, nesse caso específico, uma criação/produção do lugar sagrado próprio, e a constituição do “ser Kalunga”." Tem-se a impressão de que essas palavras, de alguma maneira, respondem às questões levantadas por Marinho, assim como faz Furtado (2013, p. 14), ao dizer que, "nesse sentido, os kalunga possuem características próprias que os definem como um grupo, diante de seu passado construído por um imaginário social, entre outros elementos, a partir de relatos da vida no quilombo. A partir dessa referência histórico-cultural comum e compartilhada por seus indivíduos possuem uma identificação étnica própria.". Ambos reforçam o ser kalunga e Furtado (p. 16) prossegue dizendo que "escrever sobre comunidades quilombolas e, particularmente, sobre os kalunga, requer que em nossa análise, tratemos da força aglutinadora cultural existente no contexto de tais indivíduos". Essa força aglutinadora, que produz identidade comum, é "a interação e o convívio propício de sujeitos que vivem em comunidades, que permaneceram relativamente isoladas durante certo período de tempo, nos leva a questionar o papel da cultura," (p. 16) e continua "o que ela desempenha na vida social, como influência na organização social, como se relaciona com a identidade dos mesmos e incide sobre a subjetividade dos sujeitos." (*Ibidem*). O impacto a longo prazo dessas relações produz identidade, ainda mais quando são comuns. Apresenta-se a seguir, um entendimento do que é ser kalunga a partir de um kalunga.

Assim, o que orienta o pertencimento à categoria Kalunga na atualidade é o pertencimento à terra, para além da cor ou outro critério: “Para ser Kalunga, não adianta só dizer que vive da roça, e que faz as coisas igual nós faz aqui, não. Tem que

ser da terra (...). Se não for da terra igual nós, aí tem que casar com alguém daqui, se quiser ficá.” (Emídio). (MARINHO, 2008, p. 126).

Essa relação não é pautada na necessidade, mas na identidade com a terra, uma vez que "para os quilombolas, pensar em território é considerar um pedaço de terra para uso coletivo e algo que faz parte da identidade do grupo." (FURTADO, 2013, p. 14). Tal relação, então, não é com qualquer terra, mas com aquele território onde se localizam os kalunga.

Um fator que reforça a identidade quilombola são as memórias. Chianca, ao citar O'Dwyer, traz o depoimento de uma kalunga que conta a história, fruto das memórias, sobre a origem dos kalunga.

O impulso inicial dado por agentes externos para o reconhecimento do território e da cultura daquele grupo é sequenciado pelos próprios na forma de um resgate das bases em comum que conferem unidade ao grupo. A história é rememorada pelos mais velhos remetendo-se ao “tempo dos antigos”, sendo que “os primeiros” ou o núcleo original muito pouco se sabe, fato este que confere por vezes uma história mítica a respeito da origem em comum. Tal aspecto é assinalado por O'Dwyer (2002) como recorrente entre grupos quilombolas e outros grupos étnicos, pois o passado a que se referem não é o da ciência histórica, e sim aquele que é representado pela memória coletiva, como enunciado por Dona Clarinha: ‘A gente veio tudo de um mesmo antepassado, são deles que vêm as principais famílias daqui. Diz que chegaram fugidos do trabalho do garimpo, cansado, sujo, com fome. Andaram muitos dias e muitas noites, descalço, debaixo de sol e de chuva, passando todo tipo de aperreio até chegar ali na região da contenda. Construíram uns rancho pra dormir e passaram muito tempo comendo só as fruta da região, as caça ... tinha uns índio por aí também que as vezes ajudava, dava de comer, dava umas sementes, dava umas ferramenta pra trabalhar. Mas também tinha os índio que não era amansado ainda, que brigava, que judiava. Foi passando os anos, foi juntando mais gente, as índia que era roubada, preto que não era mais escravo, até que as famílias foram crescendo e o povo foi se espalhando, mas é tudo parente, tudo veio do mesmo começo.’ Assis, Kalunga do Vão da Contenda. (CHIANCA, 2010, p. 90).

A história contada por Assis vai ao encontro do coletado anteriormente, uma vez que congrega os kalunga em um mesmo fundamento. Auxilia a conhecer um pouco mais sobre como os kalunga se identificam, visto que essa é a história de nascimento deles e também contribui para entender o motivo de preferirem não entrar em conflito, mas de serem "invisíveis". O fato de que são todos parentes se repete em outro relato, que mais uma vez fala de como foi a recepção de ser kalunga no início, ou seja, da desconfiança que o povo apresentou no começo e do medo de serem escravizados. Segue o relato do Tico.

A defesa do território e da forma de vida coletiva associada ao mesmo foi o fator preponderante para o processo de elaboração da identidade étnica, esta, se fundamenta em elementos por eles sempre vividos e atualizados, e que na história recente do grupo são reconfigurados sob nomeações e categorias externas ao mesmo, mas apropriadas de forma a alcançar demandas internas, a saber, o direito à terra:

Essa história de Kalunga começou com a professora Baiocchi, no tempo dos estudos pra provar que o povo aqui tinha a origem num antigo quilombo. Ela veio pra confirmar que a gente era tudo um só, que era um povo só. A gente já sabia disso, pois somo tudo parente, é todo mundo ligado pelos nomes, mas essa história de Kalunga e de quilombo não agradava todo mundo, não... Pensavam que ia voltar a escravidão, que ia ser do mesmo jeito que os antigos contavam dos mais antigos. E ainda tinha o nome de calungueiro que nunca foi aceito pelos de dentro, mas com o tempo foram tudo vendo que essa história ia trazer coisa boa, ia dar um jeito da gente viver aqui em paz, sem invasão, sem briga, sem judiação, que essa terra que é a nossa cultura e nossa sobrevivência ia ser reconhecida como nossa, aí, pronto! Manoel “Tico”, Kalunga da Contenda. (CHIANCA, 2010, p. 92-93).

Algo frequente em alguns depoimentos é a maneira como o ser kalunga conquistou valor, o que no início causava muito sofrimento. A maneira como Tico relembra os lastros familiares presentes conecta com a história de serem descendentes dos mesmos fugitivos, essa noção de que eram todos membros de uma mesma família. A constatação de direitos e paz, mais uma vez, assim como a vergonha do calungueiro e a união entre todos os grupos, também encontra eco nas palavras de Elza.

A identidade étnica Kalunga não emergiu sob intuitos manipuladores, ou sob bases forjadas, como é comum se pensar nas situações de etnogênese. Emerge, sim, de um interesse, de um desejo coletivo de manutenção da integridade de um território considerado base para a sobrevivência do grupo. A afirmação étnica torna-se uma estratégia de diálogo, de luta e de resolução de demandas territoriais num contexto intersocietário, onde as próprias identidades étnicas – em determinado momento histórico - passam a ser legitimadas pelas estruturas jurídicas e político-administrativas do Estado brasileiro. Os elementos que compõem essa identidade emergente sempre existiram internamente, apenas passam por um processo de rememoração e de elaboração perante a sociedade dominante, enquanto instrumento de interlocução; e perante os próprios grupos domésticos internos, enquanto alavanca para uma auto-estima [sic] até então inexistente: Teve uma união muito grande dos Kalunga todo pra brigar pela nossa terra, e depois do projeto do sítio histórico, aí que essa união aumentou mesmo, porque a gente viu que junto tinha força pra conseguir nosso direito. A gente sempre viveu do nosso jeito, plantando, festando... mas não sabia que tinha esse valor todo, que a nossa cultura tinha esse valor. De pouco em pouco, o povo de fora foi querendo visitar aqui, conhecer o nosso jeito, falava que era de muita riqueza, tudo, que era diferente, principalmente os estrangeiro, dos outros estados mesmo. Aí a gente por bem também começou a achar bom. Tinha tempo que ser calungueiro, Kalunga, né, era ruim, era mal visto, mas esse tempo passou. Elza, Kalunga do Vão de Almas. (CHIANCA, 2010, p. 93).

A percepção da importância da união contribuiu para que os kalunga se unissem em torno de seus interesses. Assim como o medo era comum no começo, a noção de ser kalunga transformou-se após a conquista do direito à terra. O momento, então, é diferente em que até pessoas de outro estado falam sobre a riqueza dos kalunga.

Foram discutidos a origem do quilombo Kalunga, o contexto em que foram descobertos e sobre organização, distribuição, população, núcleos, disposição das casas e, finalmente, os

prováveis motivos para essa estruturação física. Além disso, foram expostas a natureza de seus recursos para sobreviver no cotidiano, um pouco de sua organização social e por fim o relato de alguns kalungas sobre este assunto. Após tratar deste conteúdo específico, é possível então abordar a relação dos kalunga e o território, no capítulo a seguir

1.4. Os Kalunga e a Terra

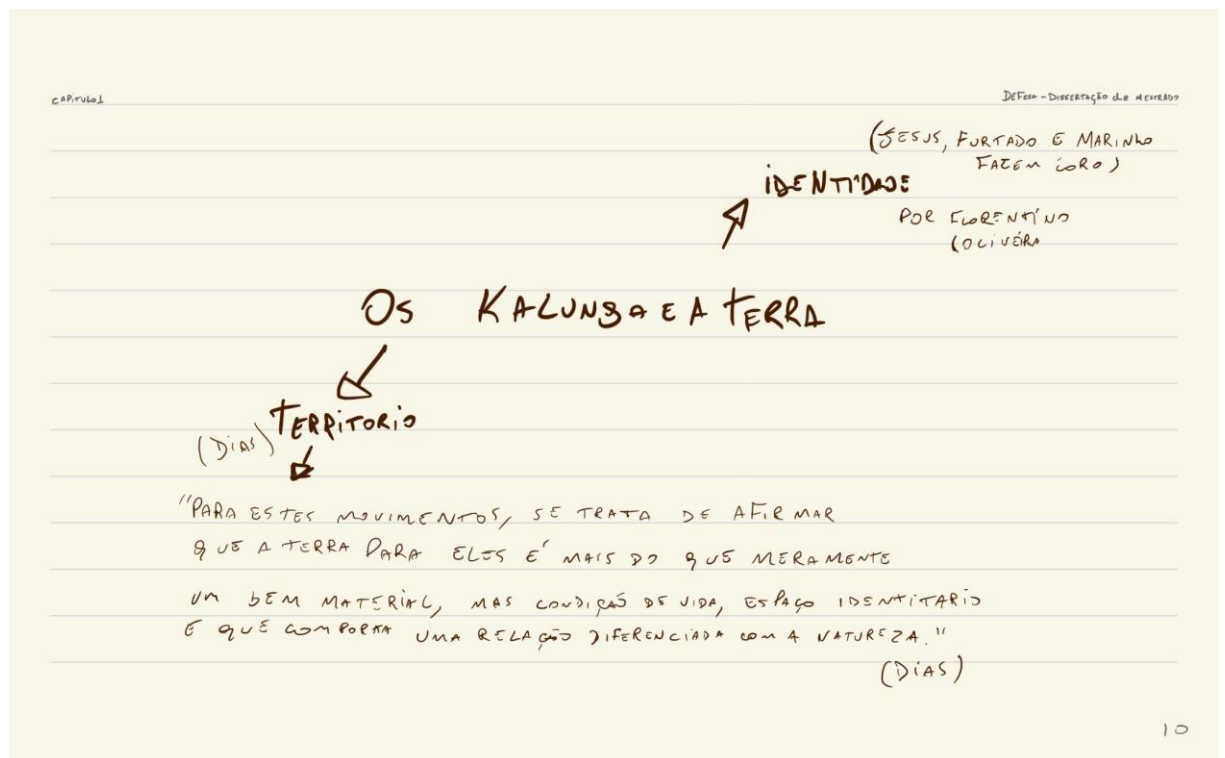


Figura 9 - Esboço da seção 1.4
Fonte: autor

Na parte final do capítulo, é tratada a relação dos kalunga com a terra a partir de conceitos sobre o que é o território, bem como a dimensão do território na identidade kalunga e a constituição dessa relação. Sendo assim, é importante contextualizar conceitos acerca de o que é território.

Assim, consideramos que podemos definir território como um determinado domínio espacial sobre o qual os diferentes atores sociais afirmam um controle político, que significa na realidade uma forma de ordenamento territorial que propõe um determinado modo de organização das relações sociais e de apropriação da natureza. O território seria, desta forma, uma parcela do espaço sobre a qual incide uma dominação econômica, política e ideológica. Pode ser contínuo ou descontínuo, traduzir-se em lugar ou região, estar ou não articulado em rede.

Porém, como vivemos em uma sociedade de classes, não há um único projeto de ordenamento territorial, mas uma constante disputa de projetos, relacionada à luta de classes. Tais disputas refletem tanto as relações sociais como a apropriação da natureza, assim como as diferentes escalas nas quais os atores sociais atuam. Por isto, o território é multidimensional e multiescalar, mas, sobretudo, atravessado por conflitos. (DIAS, 2021, p. 753).

Se alguém determina algo sobre este ou aquele espaço é por motivo de dominação, cuja natureza pode variar, mas acontece frequentemente por meio de luta. Existe variação dos tipos de território, assim como a respectiva organização, mas a disputa é constante, assim como não há apenas um projeto de ordenamento territorial, mas vários. O que varia é quem está no poder. Isso fica claro na história dos kalunga, uma vez que seus antepassados eram dominados. Hoje, em virtude das estruturas, eles podem se revelar, mas, mesmo que tenham os direitos aos títulos, há necessidade de estarem em alerta para não perderem espaços em seu território para outros interessados. Os kalunga conseguiram seu território devido às lutas dos movimentos negros e o apoio de pesquisadores, que os apoiaram. O verbete prossegue dizendo que, "também no âmbito dos movimentos sociais o uso da palavra território se generalizou nas últimas décadas. A ideia de que os movimentos lutam por territórios se difundiu largamente, assim como a expressão movimentos socioterritoriais para designar, em especial, os movimentos sociais do campo (Fernandes, 2000)." (DIAS, 2021, p. 754). Logo, não são apenas os kalunga que estão lutando por seu território, mas outros em situação semelhante fazem o mesmo. Contudo, é importante destacar que a relação desses movimentos com o território é diferente.

Para além das polêmicas acerca dessa última expressão, utilizada por muitos pesquisadores e rejeitada por outros tantos, é fato que a dimensão territorial das lutas e movimentos sociais passou a ser destacada pela maioria dos pesquisadores que se debruçam sobre o tema e os movimentos sociais passaram eles mesmos a incorporar de forma crescente a palavra território no seu vocabulário e a designar as áreas que reivindicavam como "territórios indígenas", "territórios quilombolas" e "territórios camponeses". Para estes movimentos, se trata de afirmar que a terra para eles é mais do que meramente um bem material, mas condição de vida, espaço identitário e que comporta uma relação diferenciada com a natureza. Este giro ecoterritorial (SVAMPA, 2016) das lutas e movimentos sociais será marcante em toda a América Latina, associando-se a debates sobre o Bem Viver [ver cosmovisões], os Direitos da Natureza e o Ecosocialismo. Porém, a forma como a expressão territórios dos movimentos sociais tem sido usada, por alguns movimentos e por diversos intelectuais, envolve um risco, que é o de criar a ilusão de uma autonomia, como se esses territórios fossem ilhas dentro da sociedade capitalista, onde as relações capitalistas não estivessem presentes. Isso não passa de ilusão, pois a todo momento vemos territórios indígenas serem invadidos por madeireiros, garimpeiros, mineradoras, latifundiários; territórios quilombolas serem ameaçados pela expansão do agronegócio ou da especulação imobiliária; territórios camponeses serem alvo de ações expropriatórias ou que os subordinam à lógica de produção capitalista. Assim, é fundamental considerar a dimensão conflituosa que envolve o território. Em uma sociedade capitalista, os territórios camponeses, indígenas, quilombolas e de tantos outros grupos sociais estarão sempre expostos aos movimentos expansivos e espoliativos do capital. (DIAS, 2021, p. 754-755).

Destaca-se aqui um aspecto muito caro para este capítulo. Trata-se da compreensão de que, para os kalunga, a relação com o território não é meramente pautada em consumo, mas em identidade, existência e em uma condição de vida que não tem como ser suprida passando a viver em outro pedaço de terra qualquer. O entendimento de que a conquista da lei e da proteção não é eterna, nem as relações são estáticas, é fundamental para os kalunga, que mantêm uma postura de constante vigília e luta, por saberem que sempre existirão interessados em seu território, principalmente neste momento que são bastante conhecidos.

As análises partem, em um primeiro momento, da construção do conceito de território e como se desdobra para a sua relação com a identidade e a memória. Na Geografia, o conceito de território tem início com o geógrafo alemão Friederich Ratzel, nas obras *Antropogeografia* (1882) e *Geografia Política* (1897). O autor relaciona o conceito de território ao de solo, e desse modo acaba “coisificando-o”. Nas palavras de Souza (2013, p. 93, grifos do autor): Ratzel esclarece que o Estado não é um “organismo vivo” meramente porque ele “representa uma união do povo vivo com o solo imóvel”, mas também “porque essa união se consolida tão intensamente através de interação que ambos se tornam um só.” [...] o autor registra que “exclusivamente o solo dá coerência material a um Estado”, sendo o solo “tanto o fundamento coerente do Estado quanto o único testemunho palpável e indestrutível de sua unidade.” Assim, o território era compreendido como expressão legal e moral do Estado, refletido na conjunção do solo e do povo, e estabelecido nas relações de poder. Por volta da década de 1970, surgiram as novas concepções de território na Geografia, principalmente, devido às transformações sociais que aconteceram no mundo, e que mudaram a dinâmica socioespacial. Cavalcante (2011, p. 198) certifica que a partir de então, o território passa a ser compreendido “em sua multidimensionalidade (ou seja, nas suas dimensões política, econômica, cultural, funcional, simbólica), expressando os fluxos e redes materiais e imateriais das relações sociais.” (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 123).

Ratzel desenha que nação (povo), estado e solo se consolidam em uma unidade e que o solo é que propicia materialidade ao Estado. Cavalcante amplia esses conceitos compreendendo o território em sua multidimensionalidade, expressando os fluxos e redes materiais e imateriais das relações sociais, isso significa dimensionar as camadas de complexidade envolvidas na disputa. Eles prosseguem ajustando o conceito de território.

De acordo com Raffestin (1998), o território é produzido a partir do espaço e pelas relações de poder que o envolve. Nas palavras do autor (1998, p. 153) “falar de território é fazer uma referência implícita a noção de limite que, mesmo não sendo traçado, [...], exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço”. Do Estado ao indivíduo encontram-se atores que produzem o território. Partindo dessa referência, Souza (2013 p. 78) afirma que o território “é um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder”. Além dessa dimensão, ele aborda outro aspecto mais sutil, na sua visão, sobre os territórios: eles são “antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos”. Essa ideia é relevante para se pensar as questões relativas às dinâmicas sociais, simbólicas e culturais na construção do território. (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 124).

Essas "relações sociais projetadas no espaço" são relações muitas vezes de força, projetadas como barreiras simbólicas. Ao mesmo tempo, é a relação que um grupo mantém com uma porção de espaço, relacionando essas dimensões com as comunidades de remanescentes de quilombos e os territórios.

Ao partir destas premissas, percebe-se que a produção territorial não está vinculada apenas à delimitação política, mas também ao que concerne o "pertencimento" e a "vivência" dos atores que projetam seu trabalho, suas práticas sociais e culturais em um determinado espaço. Assim sendo, depreende-se que os territórios formados pelas comunidades remanescentes de quilombos, também são produzidos a partir dos referenciais de vida carregados por aspectos simbólicos e culturais, como os valores, saberes e ações de sociabilidade e solidariedade, além daqueles que conformam questões de delimitação, política e ideológica. (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 124).

O "pertencimento" e a "vivência" com relação ao território são os aspectos ressaltados que permitem aos kalunga marcar sua identidade, por meio das práticas sociais e culturais.

Além disso, elementos ligados à sociabilidade e solidariedade entre os sujeitos quilombolas, e deles com o espaço onde reproduzem suas práticas sociais, econômicas, ideológicas e culturais permitem a construção de uma identidade com o território que é marcado por luta e uma história de resistência para a sobrevivência e produção cultural, uma vez que possuem o direito à terra, mas em alguns casos não exercem o poder político e econômico sobre ela. Observa-se que a Comunidade Mimoso, assim como as comunidades quilombolas da região do norte goiano, carregam em suas práticas socioespaciais o reconhecimento e sentimento de pertença ao espaço construído por eles, como as atividades rurais, sociais e culturais, que além de lhe garantirem a sobrevivência permitem os laços com a terra e com a sociedade. (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 124).

A construção de identidade coletiva ou mesmo individual com o espaço é um processo dinâmico, em constante transformação em que tradições são influenciadas por questões que abarcam os meios social, cultural, de espaço-tempo, além da própria historicidade (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 126). Essa composição é o que consolida a identidade, pois "há uma apropriação simbólico e afetiva nesse processo; e no pensamento de Cruz (2007, p. 16) os vínculos de pertencimento e de identificação que caracterizam a identidade, são constituídos pelas tradições ("raízes", heranças, passado, memórias etc.) e pelas traduções (estratégias para o futuro, "rotas", "rumos", projetos, etc.)." (*Ibidem*). A relação dialógica entre tradição e tradução, permite e mantém os movimentos nesse espaço, sem o abandono da própria herança, por meio, principalmente, da oralidade.

Tendo em vista, que a memória coletiva e as tradições contribuem para a formação da identidade cultural, a escolha pelas narrativas orais como uma das metodologias se justifica para o desenvolvimento do texto, uma vez que advindas da tradição oral, contribuem para a construção da identidade Kalunga, no território quilombola Kalunga do Mimoso, em Tocantins. A partir das narrativas orais é possível identificar elementos que presumem a relação entre a identidade e o território. (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 127).

É no âmbito da oralidade, uma das importantes chaves de identidade dos kalunga, que encontramos e compreendemos o que atravessa as camadas de composição desse processo.

Em síntese, a identidade territorial está ligada à memória social do grupo e sua construção histórica de relação de pertencimento com um dado território. O auto reconhecimento daquele território, em todo o seu processo de construção dos aspectos importantes para as suas singularidades, pelos sujeitos, permite a compreensão do fenômeno da identidade territorial, a partir dos fenômenos descritos que revelam (CHE, 1985). [...] Enfim, sabe-se que a identidade e o território estão imbricados, pois a dimensão espacial os envolve; e a identidade necessita de elementos como, a cultura, o espaço, o tempo, a crença, sem os quais não poderia ter uma definição. "O sentimento identitário permite que se sinta plenamente membro de um grupo, dotá-lo de uma base espacial ancorada na realidade" (CLAVAL, 1999, p. 16). [...] associada a essas questões, a memória surge como elemento importante para reforçar o sentimento de pertencimento ao território, como fatos que rememoram questões relativas à produção do espaço: narrativas sobre as origens quilombolas, o trabalho rural, a escassez no cerrado, as dinâmicas de sociabilidade e solidariedade entre os moradores e as práticas ligadas a cultura afro-brasileira. (ALVES; SILVA JUNIOR; ALMEIDA, 2020, p. 128).

A identidade é esse amálgama constituído do povo, do território, da cultura, do tempo, das crenças etc. Todos costurados pela oralidade. Além disso, a solidariedade e os conhecimentos ligados ao território contribuem também para um melhor manejo da terra e dessa relação. A memória não é apenas individual, mas uma espécie de memória social que os conecta ao território. Como é que se dá essa relação? Como os kalunga se relacionam com o território?

As manifestações culturais, a economia baseada na agricultura de subsistência e nas atividades pastoris, o ordenamento das áreas de uso e ocupação são aspectos que compõem a territorialidade Kalunga, isto é, a forma como o grupo social usa, ocupa, controla e se identifica com seu ambiente biofísico, convertendo-o em seu território (Little, 2002). Nos dizeres de Florentino, Kalunga do Vão do Moleque, "essa terra aqui é nossa cultura e é nossa sobrevivência". Em sucessivas gerações, os Kalungas acumularam diversos conhecimentos associados ao ambiente, conforme dito por Oliveira (1988): [...] os locais de moradia, das roças, das atividades de caça e pesca, das concentrações de árvores de produtos silvestres para alimentação, dos trechos de florestas ofertadoras de matérias-primas vegetais, dos espaços ecológicos onde ocorrem plantas medicinais, dos morros e serras onde encontram-se as colméias de abelha e de outros recursos de uso tradicional são apropriações de vivência sócio-cultural do povo Kalunga. (OLIVEIRA, 1988, p. 26).

As atividades diversas, bem como a respectiva organização, são meios de manuseio territorial. Os ancestrais kalunga passaram adiante os conhecimentos adquiridos na relação com

o espaço de vida. Isso nos auxilia na compreensão da importância territorial para esse povo, que conhece cada parte da região.

O território, portanto, não deve ser excluído desse processo de produção de identidades, pois ele não é apenas uma dimensão do espaço físico que abriga comunidades. Afinal, é no território que os indivíduos resgatam os fatos, histórias e práticas do cotidiano de tais comunidades (Deleuze; Guatarri, 1997). Como prática social, o território é um campo que se constitui simultaneamente à identidade coletiva dos moradores, que se expressam por meio de sua cultura e das possibilidades de sua condição socioeconômica. Somando esse conjunto de elementos, temos um conjunto de variáveis que sinalizam para um habitus comum, ou seja, um repertório de práticas, conhecimentos e habilidades que está contido no território, na mesma medida que tais práticas o contêm (Bourdieu, 1989). O habitus comum, produto da territorialidade, estrutura as relações culturais em um território que assenta a identidade social do grupo. (MARINHO, 2017, p. 6).

Marinho faz coro à compreensão de que o território é parte fundamental da construção da identidade kalunga. O território é uma variável tão relevante que, se os kalunga fossem formados em outra região, seriam diferentes, pois eles forjaram em sua identidade especificidades daquele espaço.

Elementos como a territorialidade, as relações sociais comunitárias e a formação econômica e social, imprimem nessas comunidades características específicas e uma identificação étnica própria. Para os quilombolas, pensar em território é considerar um pedaço de terra para usufruto coletivo, como uma necessidade cultural e política de se distinguirem e se diferenciarem de outras comunidades e decidirem seu destino próprio. Os territórios que habitam são tidos como tradicionais, ou seja, são espaços indispensáveis para a reprodução econômica, social e cultural da comunidade, sendo utilizados de forma permanente ou temporária (Brasil, 2007). (FURTADO, 2013, p. 8).

Logo, é possível afirmar que, apesar de haver semelhança na origem dos quilombos, vai haver especificidades em cada um, por estarem em regiões diferentes e, por isso, a relação do coletivo com o espaço ser única. Por isso as técnicas apreendidas são compartilhadas. Não à toa, as casas utilizam as mesmas técnicas de construção, a partir da mesma matéria-prima abundante. A compreensão, por exemplo, da medida em que os rios encham, para delimitar os espaços da construção das casas que estão próximas, é uma informação passada de geração para geração, para a respectiva preservação. A compreensão da temperatura a que chega a região, para a escolha dos materiais da casa, é outra informação importante e todas elas estão vinculadas ao território. Outra dimensão dessa identidade territorial se dá por meio da religião.

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

lugares coletivos destinados às manifestações festivas e sagradas. A reza doméstica, realizada em casa, acontece na sala e nos pátios da frente da casa. Tal sala transforma-se em um ambiente de reconhecimento, identidade e confraternização entre os visitantes, via de regra, é um ambiente pequeno que comporta basicamente as matriarcas rezadeiras e algumas mulheres com criança de colo, sendo que os homens e demais visitantes se aglomeram no pátio, que normalmente tem um formato semi-circular, na frente da casa. (JESUS, 2011, p. 65).

Além do conhecimento dos espaços de manuseio do trabalho na terra, tem-se os edificadas na região. Os espaços coletivos são também de manifestações festivas e sagradas. Portanto, esses espaços ajudam a edificar a identidade dos kalunga. Assim como a reza doméstica é praticada comunitariamente, o que proporciona uma visão nuclear do que acontece nos eventos coletivos, essa construção ajuda a ecoar o senso de identidade coletiva do grupo, pois há uma dimensão global que se repete localmente.

Os lugares reservados as três maiores festas na comunidade, que é a festa de São João, localizada no Vão do Kalunga; a de Nossa Senhora da Abadia, que se realiza no Vão de Almas e a de Nossa Senhora do Livramento e São Gonçalo, que acontece no Vão do Moleque, são os maiores e possuem infraestrutura adequada às condições socioculturais da comunidade. (JESUS, 2011, p. 68).

Essas festas acontecem em lugares com capacidade para comportar a comunidade, lugares que recebem e, de alguma forma, participam da memória coletiva ali construída e assim, consolidando a tradição. É em Vão do Kalunga que acontece a festa de São João, que é uma tradição em que acontece a fusão de memórias recentes e antigas. A tradição é uma parte importante na edificação da identidade, assim como as memórias coletivas, que somadas ao manuseio do espaço, possibilitam as construções coletivas para a festa. Esse senso coletivo é o cerne da sabedoria do grupo, um conhecimento mais apurado da região. Contudo, as relações não permanecem estáticas.

A vivência associada ao meio físico e os conhecimentos advindos dessa relação - perpassados intergeracionalmente - são elementos que compõem a identificação com o território e sentimento de pertencimento coletivo. Essa breve descrição da economia, cultura e organização social dos Kalunga não intenta encená-los enquanto sujeitos estáticos na história – quando de fato estão sujeitos às dinâmicas, mudanças e transformações intra e extra comunitárias -, mas contextualizar as bases que sustentam a luta social pela terra empreendida por esse grupo nas últimas duas décadas. Uma luta que tem como pano de fundo cenários compostos por novas frentes de ocupação fincadas nas grilagens, pressões de projetos de infra-estrutura, o assédio atualizado por empresas mineradoras, e novas relações com a sociedade envolvente. (CHIANCA, 2010, p. 63-64).

São questões atuais para os kalunga, novos e antigos desafios contra a grilagem, projetos de infraestrutura, novos assédios por empresas mineradoras e as novas relações com a sociedade

envolvente. São questões que impactam o território, bem como a vida cotidiana trazendo novos desafios para a comunidade kalunga.

Nesta última parte do primeiro capítulo, o assunto foi a relação dos kalunga com a terra, uma relação que, tanto interna como externamente, é vista como fundamental para a sobrevivência, uma vez que a compreensão do território, seja para retirar seu sustento, domínio das plantas medicinais, seja como espaço da construção da memória coletiva e individual, é parte da identidade kalunga. Identidade construída a partir dos antepassados, isso significa dizer que estarem há mais tempo presentes na região, aprendendo de seus antepassados, significa maior domínio da complexidade da região e desenvolvimento de diversas sabedorias, sabedorias essas que compreendem a dinâmica do território e o utilizam, seja, por exemplo, na escolha dos lugares para construir suas casas, sabendo como se manter invisível a distância, seja na escolha do espaço pelo difícil acesso, para terem poucas visitas indesejadas, ou sabendo o que é possível encontrar na mata para comer, entre outras diversas sabedorias. A presença, a longo prazo, na região de seus antepassados ajuda a compreender e encontrar soluções mais perenes. Ainda que, com a abertura do quilombo para os de fora, muitas dessas coisas estejam em transformação, a relação com o território ainda é fundamental para os kalunga.

2. O FAZER DO DESIGN E OS OUTROS FAZERES

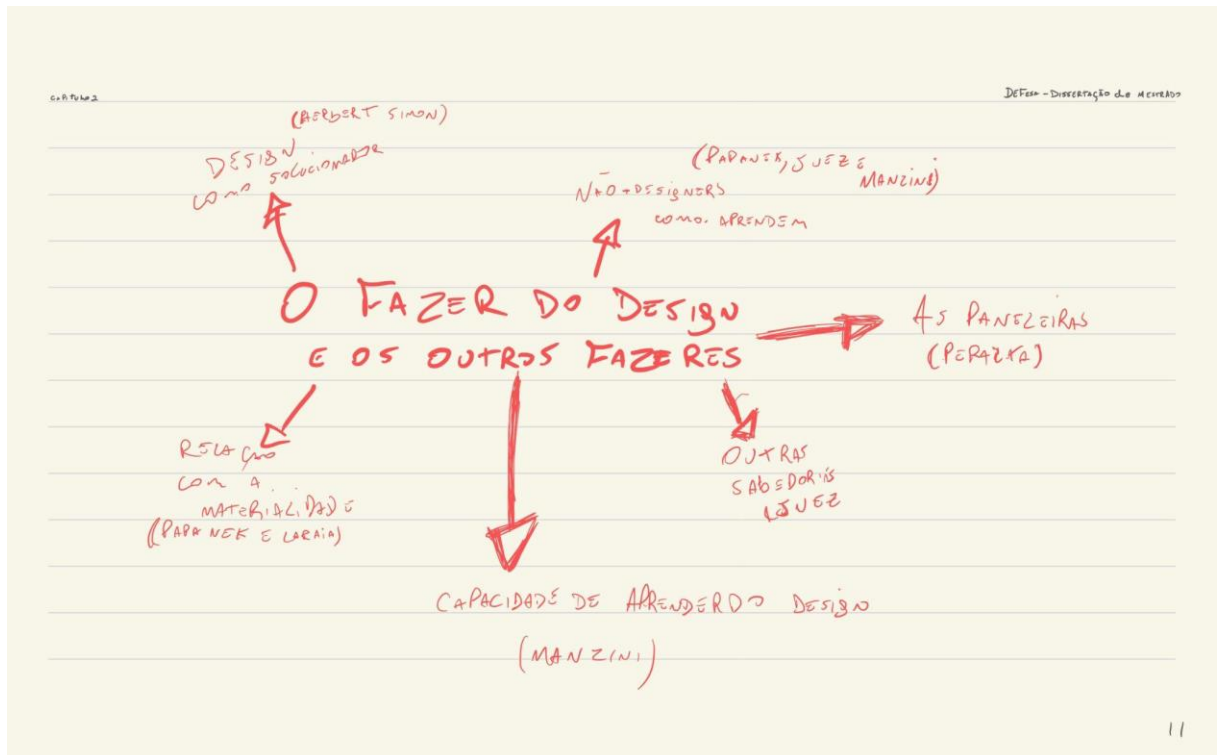


Figura 10 - Esboço do capítulo 2

Fonte: autor

Para introduzir a reflexão, é importante definir o escopo de design considerado nesta pesquisa. Manzini (2017) divide o universo da produção material por meio da compreensão de que todos somos designers e ainda nos divide em dois grupos nomeados: "designers" e "modo convencional das comunidades tradicionais". No modo das comunidades tradicionais, as respostas para os dilemas e desafios são dadas por meio experimental e com base na tradição. As mudanças em cada comunidade têm ritmo próprio. Para definir o que denomina modo de design, o autor indica três caminhos ou "dons humanos".

[...] senso crítico (capacidade de olhar para o estado das coisas e reconhecer o que não pode, ou não deveria, ser aceitável), criatividade (capacidade de imaginar algo que ainda não existe) e o senso prático (a capacidade de reconhecer maneiras viáveis de fazer as coisas acontecerem). A integração dos 3 torna possível imaginar algo que ainda não está disponível, mas que poderia estar se as ações apropriadas forem realizadas. (MANZINI, 2017, p. 45).

Por meio da descrição desses dons humanos, é possível observar e avaliar a presença das características de cada um na resolução de problemas e atendimento de expectativas da sociedade. Essa regra, segundo Manzini (2017, p. 44-45), é o que diferencia os chamados

designers de outras produções a partir do modo convencional. Ele também define objetivo, ao trazer uma definição anterior a sua, de Herbert Simon, quando diz que o design “está voltado para o modo como as coisas devem ser - como elas devem ser a fim de atingir metas e de funcionar” (SIMON apud MANZINI, 2017, p. 48). Manzini compreende que essa definição abarca o design como um solucionador de problemas.

Acrescento a essa visão abrangente de Manzini sobre design a de Papanek, que diz que os Inuits são os melhores designers do mundo.

No entanto, se definirmos o design como a procura de soluções de trabalho imediatamente aplicáveis aos problemas do mundo real, a resposta — pelo menos a minha resposta — é pronta: os Inuit são os melhores designers. São obrigados a superarem-se por causa do clima, do meio ambiente e dos seus conceitos de espaço. Igualmente importante, pelo menos, é a bagagem cultural que trazem consigo. (PAPANEK, 1997, p. 249).

A solução de problemas é o ponto comum entre Manzini e Papanek no que tange a definir a função primeira e mais abrangente do design em todas as suas atuações e esferas.

Em uma conversa informal, enquanto entrevistava moradores de seu bairro, Fernando Martin Juez é questionado acerca da diferença entre um designer formal e um informal, ao que, quanto ao designer informal, ele diz.

O designer não profissional é capaz de reproduzir, com a técnica e os materiais que dispõe, soluções conhecidas e úteis à maioria das pessoas. Embora a sua visão se limite aos componentes óbvios do problema e a sua solução à tecnologia acessível, consegue enfrentar com alguma eficiência a procura diária de soluções mediadas. Embora sejam geralmente conservadores e a tendência a improvisar torne os resultados de longo prazo imprevisíveis, os não profissionais resolvem problemas comuns com soluções técnicas e formais compreensíveis para o senso comum (o corpo de crenças e percepções amplamente compartilhadas por uma comunidade, que permite a seus membros julgar o significado, valor e relevância de eventos, processos e coisas), para os recursos econômicos e o modo de vida das pessoas (JUEZ, 2008, p. 19, tradução nossa).

Juez traz uma ponte de diálogo entre ambos os tipos de designer, que dialoga tanto com Papanek, quanto com Manzini, ao reforçar que, de alguma forma, os designers não formais solucionam problemas em seu cotidiano, a partir de seu contexto. O autor diferencia o designer formal conforme apresentado a seguir.

O designer profissional, para além dos atributos estimados do não profissional, caracteriza-se pela capacidade de identificar num problema de design, o maior número de variáveis físicas e tecnológicas, e as ainda mais numerosas variáveis contextuais proporcionadas pela cultura, condições ambientais e estrutura social específica. Presume-se que o profissional tenha percepção integral de todas essas variáveis (com seus significados e extensão temporal) e possa manuseá-las entre si na proporção e

consistência necessárias. Concordo com Steven Mithen que a ciência tem três propriedades importantes, que, em minha opinião, o design profissional compartilha: a primeira é a capacidade de gerar e verificar hipóteses; a segunda é o desenvolvimento e uso de ferramentas para resolver problemas concretos (objetos físicos - por exemplo, um telescópio para olhar para a lua - e metodologias para resolver uma dada seqüência de problemas); a terceira "trata do uso de metáforas e analogias, que nada mais são do que instrumentos de pensamento" (MITHEN, 1998, p. 228 apud JUEZ, 2008, p. 19-20).

Juez, assim como Manzini, destaca três atributos, relacionando com uma metodologia de pesquisa ao testar hipóteses.

A partir das observações de Papanek, Manzini e Juez, percebe-se que os autores concordam que ambos "tipos" de designer, formais ou informais, propõem soluções, a partir de seus contextos sociais e possibilidades; logo, todos fazem design. É importante delimitar que designers informais, não-designers, assim como outras nomenclaturas tem como objetivo identificar pessoas com a formação de designer e pessoas que não ha possuem, e não há consenso quanto a nomenclatura por diversos autores designers, assim sendo não há uma nomenclatura universal.

Entendendo que toda produção de materialidade é design, Laraia contextualiza o quanto essa produção de materialidade é importante para o homem.

As diferenças existentes entre os homens, portanto, não podem ser explicadas em termos das limitações que lhes são impostas, pelo seu aparato biológico ou pelo seu meio ambiente. A grande qualidade da espécie humana a de romper com suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas dominou os ares, sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isso porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura. (LARAIA, 1986, p. 24).

Desenvolver cultura, ou seja, se relacionar com o meio e entre os seus, por meio do pensar e produzir materialidade - ou fazer design - possibilitou ao homem sobreviver. Esta é a mesma interpretação que levou Papanek a concluir que o povo Inuit praticou design para sobreviver a própria realidade hostil de onde habitam. "Para Geertz (1989), o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo tece, e sua cultura compõe essas teias, repletas de construções simbólicas, que se caracterizam por meio de práticas, saberes e fazeres reveladores de identidades" (GEERTZ, 1989, n. p. apud SARAIVA, 2012, p. 3). Foram essas teias que possibilitaram ao homem a habilidade da criatividade para observar e adaptar o meio material, para criar as "asas" e outras maneiras de atravessar o oceano. Pois, como argumenta Juez, a materialidade é muito mais que forma e função, é também simbólica, metafórica, indicando propósito e relação. Portanto, para além de uma manifestação cultural, o design

também é uma crença: uma forma intangível de vincular os membros de uma comunidade, entre seus desejos, seu passado e seus projetos comuns. Através dessas crenças, muita coisa se edifica e se cristaliza socialmente, e, nesses muitos casos, os objetos são veículos, pois, como afirma Juez, “os objetos nos unem e nos separam da realidade: são parte fundamental da argamassa com que se edifica uma cultura, a referência direta para situar nossa identidade”. (JUEZ, 2008, p. 6, tradução nossa). A materialidade produzida por uma cultura ou por um grupo refletem crenças, e utilizo a palavra crença trazida por Juez justamente por sua dimensão intangível, pois “eles são, em muitas ocasiões, a maneira mais cativante de lembrar quem somos e saber quem eu sou como indivíduo e no coletivo”. (JUEZ, 2008, p. 6, tradução nossa). Esse senso de identidade atravessa a materialidade e a sociedade, nos marca, causa identificação e organiza em grupos, como, por exemplo, o brasão de um time de futebol. Em si, esses símbolos são apenas linhas, formas, cores, como muitos outros símbolos, mais ou menos complexos, mas, debaixo de um brasão, usando o exemplo dado, há a identificação que supera outras questões que, em outras circunstâncias, não seriam superadas.

Para exemplificar a fala de Geertz, Saraiva cita Brandão que “sintetiza a concepção geertziana de cultura como ‘contexto em interação’: ‘Toda a cultura é, portanto, a cultura de um contexto de relações sociais e simbólicas’” (BRANDÃO apud SARAIVA, 2012, p. 3). Conforme dito anteriormente, essa materialidade é veículo desses símbolos e relações sociais e, compreendendo Juez, Saraiva (2012, p. 3) diz que “é nesse contexto que produzimos narrativas sobre nós mesmos na relação que estabelecemos com o mundo, com o meio em que vivemos. Assim, a cultura é entendida como registro das experiências de homens e mulheres em um contexto cultural em interação”.

Saraiva utiliza os termos “teia de significados” e “tessitura dos saberes” dos fazeres tradicionais como traduções desses conhecimentos. A autora compreende essa teia e tessitura por meio das narrativas dos moradores com a natureza e a cultura. A essa ideia, adicionamos a de que a materialidade produzida por povos tradicionais constrói essa tessitura, essa teia. Ou seja, além do ato (o fazer), o produto (a materialidade) também constrói essa tessitura.

Para observar essa tessitura, Gonçalves propõe outra teia.

Expostos cotidianamente a essa extensa e diversificada teia de objetos, sua relevância social e simbólica, assim como sua repercussão subjetiva em cada um de nós, termina por nos passar despercebida em razão mesmo da proximidade, do aspecto familiar e do caráter de obviedade que assume. (GONÇALVES, 2008, p. 14).

Estamos, pois, tão conectados aos objetos, que eles passam despercebidos por nós. Contudo, para observar essa materialidade, é importante estar atento às transformações por meio de deslocamentos sociais ou simbólicos.

Acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a própria dinâmica da vida social e cultural, seus conflitos, ambigüidades e paradoxos, assim como seus efeitos na subjetividade individual e coletiva. Os estudos antropológicos produzidos sobre objetos materiais, repercutindo esse quadro, têm oscilado seu foco de descrição e análise entre esses contextos sociais, cerimoniais, institucionais e discursivos. (GONÇALVES, 2008, p. 15).

Artefatos podem ganhar significados ou usos diferentes, seja com o passar do tempo, seja com pessoas diferentes. Por exemplo, uma panela de barro, em alguns lugares, é uma panela para cozinhar comida, mas pode ser também um recipiente decorativo que carrega a comida, ou até apenas artefatos decorativos expostos. Para observar e apreender essas camadas e relações, Juez nos introduz à Antropologia do design.

É disso que trata a antropologia do design: sobre usos e ideias sobre objetos, sobre objetos que configuram a vida material e as ideias; assuntos cujas áreas são o cotidiano, a imaginação e o concreto, as crenças e paradigmas a partir dos quais construímos o que nos parece o real e o importante. (JUEZ, 2008, p. 13).

Em diversos estudos sobre antropologia do design, Juez forja significados e objetivos sobre essa vertente da seguinte maneira.

O propósito da antropologia do design é explorar o que liga o humano —o tema central da antropologia— com o objeto —a tarefa central do design—; o que orienta a criação das coisas, seus usos e o lugar que guardam na memória da comunidade. Entendo por comunidade uma forma de agrupamento cujos membros podem identificar os limites espaciais e temporais que o demarcam e que permitem um certo grau de coesão em torno das obrigações de reciprocidade e solidariedade interna. Em muitas ocasiões, é verdade, os membros de uma comunidade não conseguem explicitar (identificar e explicar com clareza) os limites que a delimitam; entretanto, eles reconhecem quando seus membros os transgridem, e também aqueles que estão fora deles. (JUEZ, 2008, p. 14, tradução nossa).

Para utilizar a antropologia do design, é importante ressaltar que, conforme dito por Gonçalves (2008, p. 27), a materialidade não fica estática justamente porque as relações não ficam cristalizadas, mas, em virtude da interação humana, estão sempre em movimento. Quando Manzini diz que povos tradicionais recorrem à tradição, é fundamental compreender que sim, eles recorrem, mas essa relação com a tradição e a própria tradição estão em movimento. Contudo, os ritmos de mudança são mais lentos, conforme se coloca ÖGÜT, ao citar Giddens.

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar o monitoramento reflexivo da ação com a organização espaço-temporal da comunidade. É um meio de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, do presente e do futuro, estes por sua vez sendo estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é totalmente estática, porque deve ser reinventada por cada nova geração à medida que assume sua herança cultural das anteriores. (GIDDENS apud ÖGÜT, 2015, p. 20, tradução nossa).

Isto posto, considero que a antropologia do design pode observar e aprender com qualquer sociedade. Gonçalves (2008, p. 27) afirma que “a sugestão é que sem os objetos não existiríamos; ou pelo menos não existiríamos enquanto pessoas socialmente constituídas.” Ele defende ainda que, ao citar Clifford, em qualquer grupo social ou contexto.

[...] o fato importante a considerar aqui é que eles não apenas desempenham funções identitárias, expressando simbolicamente nossas identidades individuais e sociais, mas na verdade organizam (na medida em que os objetos são categorias materializadas) a percepção que temos de nós mesmos individual e coletivamente. (Clifford 1985). (GONÇALVES, 2008, p. 27).

Até aqui, ao falar da produção material, conectou-se sua culturalidade com modo de sobrevivência, mas Juez nos traz o exemplo de pipas e balões, como sendo projetos antigos de máquinas voadoras, artefatos que ficam no céu voando, seja por meio do vento ou do fogo introduzido internamente. Pipas e balões, contudo, são algo mais do que sua funcionalidade, pois, como qualquer outra materialidade, são artefatos que, em sua dinâmica, incluem a interação com o humano, ações, sentimentos etc., nascidos dessa dinâmica. Como a interação das crianças com as pipas, onde seu projeto, cores, vitórias ou derrotas possuem mais camadas de profundidade. (JUEZ, 2008, p. 10-11).

Um exemplo desse universo simbólico e complexo é apresentado por Juez, quando em diálogo com uma cozinheira de sua região.

A cozinha é um lugar ocupado por muitos objetos e sentimentos; um design que inclui muitas materialidades, evocações e distinções culturais. Perto do fogão, foi instalada a casa, o local de encontro e descanso, de afazeres domésticos e de socialização com a comunidade. A cozinha e o local de dormir foram e são (hoje com significados diversos) os eixos da habitação sobre os quais se constroem os restantes espaços domésticos. (JUEZ, 2008, p. 95, tradução nossa).

Ao observar essas camadas em sua complexidade, Juez (2008, p. 15, tradução livre) afirma ser importante compreender que “não há ser humano que não utilize um objeto. No entanto, carecemos de uma visão transdisciplinar, ampla e integradora da cultura, da natureza e

do objeto de antropologia e design”. Manzini fala dessa capacidade de diálogo possibilitada pelo design e, para isso, Juez sugere “Uma visão que, para além do perfil de uma ou poucas disciplinas e ofícios (inter e multidisciplinar), aborde o design como um problema complexo e inteligível, peculiar e unificado” (JUEZ, 2008, p. 15). A complexidade, por sua vez, é dissecada por Morin da forma apresentada a seguir.

Efetivamente, a inteligência que só sabe separar fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional. Atrofia as possibilidades de compreensão e de reflexão, eliminando assim as oportunidades de um julgamento corretivo ou de uma visão a longo prazo. Sua insuficiência para tratar nossos problemas mais graves constitui um dos mais graves problemas que enfrentamos. De modo que, quanto mais os problemas se tornam multidimensionais, maior a incapacidade de os problemas essenciais nunca são parceláveis, e os problemas globais são cada vez mais essenciais. Além disso, todos os problemas particulares só podem ser posicionados e pensados corretamente em seus contextos; e o próprio contexto desses problemas deve ser posicionado, cada vez mais, no contexto planetário. (MORIN, 2003, p. 14-15).

Cardoso (2013, p. 219) diz "que a crescente complexidade do cenário atual nos obriga a repensar velhos conceitos e a buscar novas respostas" e, ao falar da grande importância do design hoje, afirma que o espaço para o seu desempenhar, nesse contexto de mundo com problemas, está "precisamente em sua capacidade de construir pontes e forjar relações num mundo cada vez mais esfacelado pela especialização e fragmentação de saberes" (CARDOSO, 2013, p. 234). Sobre a importância da complexidade e da multidisciplinaridade necessária e, ao mesmo tempo, do diálogo que conecta ao invés de fragmentar conhecimentos, há um ditado popular, atribuído a Confúcio, que pode ajudar a ilustrar: "Ao se apegar à folha não vemos a árvore, ao nos atermos à árvore não vemos a floresta".

A seguir, apresentamos um exemplo de como a sabedoria está presente na produção de materialidade de um povo tradicional, que apresenta muitas contribuições.

Peralta (2013) pesquisa sobre o caso das panelas de barro pretas da região das Goiabeiras e seu relato é de significativa contribuição para esta pesquisa, pois demonstra algumas sabedorias presentes nesse contexto, que dialogam profundamente com complexidades de nosso mundo e que podem exemplificar soluções acessíveis e da relação com a produção material.

[...] panelas de barro de Goiabeiras Velhas, Espírito Santo, objetos artesanais utilitário, marcados por serem frutos de uma tradição milenar e produzidos eminentemente por mãos femininas, tendo como função o servir a moqueca capixaba, a panela de barro consagrou-se como ícone da cultura local, promovendo verdadeira rede de relações simbólicas e materiais. Das mãos que modelam o barro àquelas que fazem a comida, as transformações das matérias-primas expressam a cultura material

e imaterial a determinar todas as ações, sejam a modelagem ou culinárias. (PERALTA, 2013, p. 115).

Esse relato auxilia a contextualizar alguns aspectos, como por exemplo, que as panelas são sim panelas, mas não apenas, pois apresentam outras camadas de significado além da utilitária: contêm história e até um pouco de qualidade poética, uma vez que ultrapassam a beleza estética e utilitária e para contar um pouco sobre a história de Goiabeiras, daquelas mulheres e da transformação material sofrida pelo barro. Essas relações simbólicas por si só já qualificam bastante essa produção material.

As panelas, conforme diz Peralta (2013), são modeladas através do corpo daquelas mulheres, de maneira ritmada. A autora identifica as panelas como de origem indígena, compreendendo que hoje as panelas congregam famílias e tornaram-se sustento, integrando-as, também. Explica que existe uma taxonomia de panelas, de acordo com a função, informando que a produção manual produz imperfeições que não são defeitos, mas uma qualidade de unicidade de cada panela.

Sobre o processo de produção das panelas, Peralta (2013) informa que, devido à comunidade e sua produção manual, elas não são produzidas em escalas industriais, mas em escala de tempo humano e não de máquina, ou seja, com pausas e respiros, pausas do cotidiano e pausas externas, como as questões da casa das famílias e as responsabilidades das artesãs. O processo é dividido em etapas, as ferramentas utilizadas para a produção também são produzidas artesanalmente a partir da vegetação da região.

A autora apresenta o processo da seguinte maneira: a primeira etapa da produção é a seleção do barro de consistência mais adequada para sua retirada, podendo ser feita por familiares das paneleiras ou sendo uma coleta contratada. São feitas bolas de barro, tratadas para não perder sua umidade até serem amassadas e limpas de suas impurezas. Com o barro tratado, as mulheres passam à modelagem e, quando concluídas, mais uma vez os ajudantes, que podem ser familiares ou contratados, efetuam o alisamento.

Após o alisamento, as panelas vão para a queima, etapa muitas vezes feita por homens, mas também por paneleiras, segundo Peralta. Essa queima é feita a céu aberto, geralmente feita com madeira de demolição reaproveitada. A última etapa da produção das panelas é passar tanino nas panelas com uma vassourinha, produzida por elas, para o selamento das panelas (Peralta, 2013).

Observando todo o processo em perspectiva, ponderamos pontos a destacar, como: a comunidade ser parte de todo o processo; a produção de lixo ser consciente; utilizar o que o contexto geográfico lhes dá para produção; causar baixa queima de combustível para obter a

matéria-prima ou ferramentas; reaproveitamento de material como a madeira de demolição na queima. Ou seja, é um processo sustentável para a natureza, assiste a comunidade economicamente, tem baixa produção de lixo, é feita sem queima de combustível fóssil, sem corte de madeira etc.

Um ponto a ser destacado é o de que a produção respeita o ritmo de vida das paneleiras e da comunidade, pois trabalha, conforme Peralta retrata, em “ritmo humano”.

Ao observar o exemplo das paneleiras e compreender que existem ali muita sabedoria na maneira de produzir, pois existem padrões que podem ser adaptados a outros contextos. Esse caso é similar aos dos "melhores designers do mundo", pois, segundo Papanek (1997), são modelos de povos tradicionais lidando em comunidade com adversidades de seus contextos.

Essa análise me traz à memória um exemplo familiar que relato a seguir. Eu e meus primos fazíamos rodízio de roupas: quando um crescia e algumas peças já não lhe serviam mais, elas eram passadas para os outros primos e assim por diante, do maior pro menor. Era uma maneira sustentável de lidar com as roupas. Hoje há algumas plataformas de trocas e revendas que se utilizam do conceito de moda circular, onde a compra por novos é questionada. Portanto, assim como no exemplo das paneleiras, há sabedorias nos povos tradicionais que poderiam passar despercebidas; mas, utilizando uma lupa atenta à maneira como se relacionam com a realidade, é possível identificar diversos aprendizados e soluções para agregar conhecimentos ao design, para que o design compreenda alguns dos próprios limites da visão do design, compreenda sua miopia e possa aprender com outras tradições e sabedorias.

No primeiro capítulo, então, foi trabalhado a história e organização dos Kalunga. Já, neste capítulo, foi abordada a relação do design com a produção e atribuição de novos significados à materialidade, culminando no aprendizado com os designers informais. Este capítulo, portanto, tem como objetivo demonstrar que os designers podem aprender com os designers informais, pois, na produção e relação com a materialidade, suas sabedorias podem agregar conhecimentos que contribuem para a solução de dilemas e questões contemporâneas. Os Kalunga estão há muito tempo em seu território, possuem diversos conhecimentos que podem se perder com o tempo e com as mudanças; esses conhecimentos podem em muito contribuir para a essas soluções. Algumas dessas sabedorias serão tratadas no capítulo a seguir.

3. A SABEDORIA KALUNGA

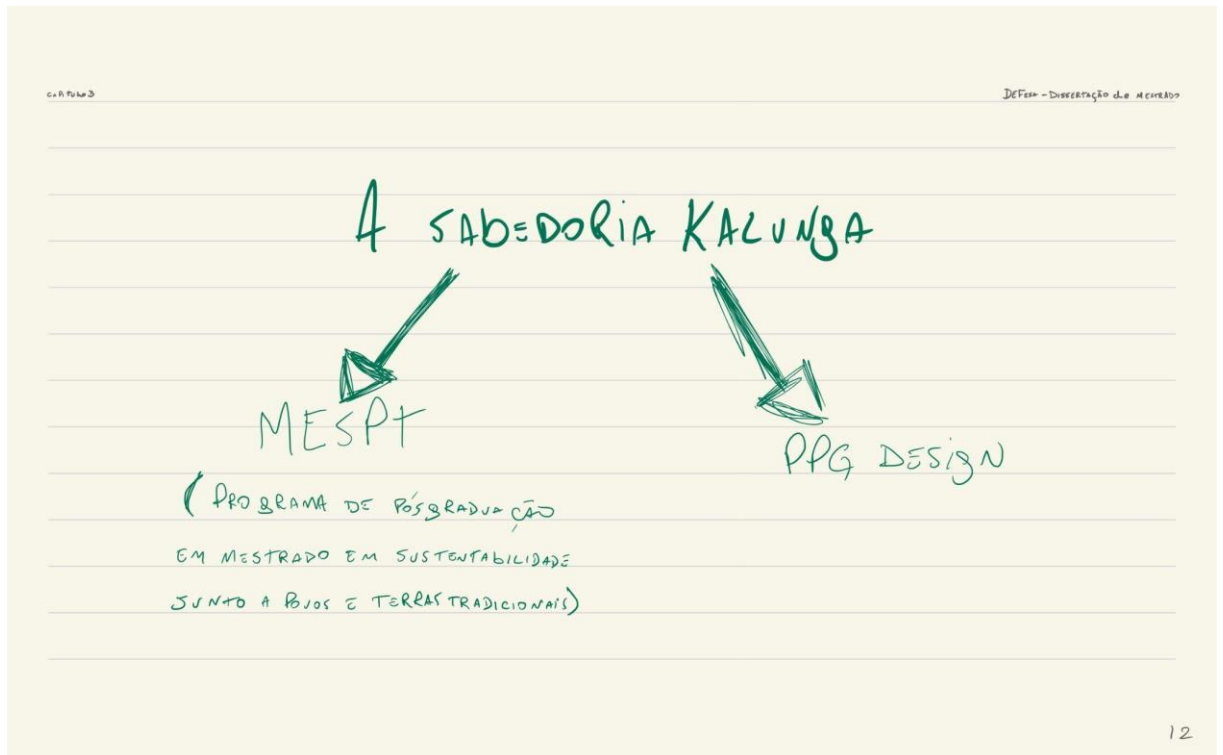


Figura 11 - Esboço do capítulo 3
Fonte: autor

Este capítulo tem como objetivo um levantamento bibliográfico, em que são observadas dissertações que tratam sobre o quilombo Kalunga. O intuito é analisar a sabedoria kalunga e, por meio do que está explícito e implícito sobre a cultura kalunga nos projetos, destacar seus conhecimentos. Além disso, partindo do entendimento de que os kalunga estão há muito tempo em seu território e que a relação deles com o território tem muito que possa ser avaliado e destacado, este capítulo também pretende documentar os aprendizados que podem trazer ensinamentos ao design e demais áreas, aproveitando, pois, a oportunidade de registrar essas sabedorias. É importante também sublinhar que esse saber é um saber preto.

O recorte desse levantamento será por meio de dois programas de pós-graduação: o MESPT (Programa de Pós Graduação em Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) e o Programa de Pós Graduação em Design. A escolha do recorte foi pensando nos trabalhos sobre o quilombo Kalunga e suas sabedorias, a partir disso foram selecionados os dois programas.

A escolha do MESPT é motivada pelo fato de seus pesquisadores serem todos oriundos de povos tradicionais, o que inclusive significa quilombolas pesquisando sobre os quilombos. É uma grande oportunidade de ouvir essa sabedoria de pesquisadores cujo olhar de sua pesquisa

é muito relevante e parte de dentro. Poder ouvir os próprios kalungas falarem sobre eles é essencial para este trabalho, inclusive porque, por conta da pandemia, não foi possível visitar o quilombo Kalunga. Portanto, por causa disso, os trabalhos do MESPT são imprescindíveis para esta pesquisa.

É também importante destacar que o MESPT recebeu a honraria, em 2022, do prêmio da Secretaria de Direitos Humanos da Universidade de Brasília, o Prêmio Anual de Direitos Humanos Anísio Teixeira, prêmio que foi instituído no âmbito da Política de Direitos Humanos da UnB. O programa recebeu o prêmio *Hors concours* nas pessoas de Cristiane de Assis Portela e Stéphanie Nasuti, que foram as coordenadoras do programa, sendo mais uma evidência da importância e relevância do programa para a educação e o país.

O Design foi escolhido por ser o programa do presente trabalho e, por isso, fazer a conexão com esta pesquisa.

São ao todo cinco dissertações tratadas aqui, organizadas da seguinte maneira: começando pelo MESPT e, depois, seguindo para o Design.

A seleção das dissertações foi definida a partir dos trabalhos cuja pesquisa se relaciona com o quilombo Kalunga, pois, como o trabalho se centraliza e observa a construção e história dos kalunga, não seria possível relacionar os conhecimentos com as informações de outros quilombos ou povos tradicionais. Gostaria, no entanto, de pontuar que o MESPT possui outros trabalhos sobre quilombos, sendo vinte (20) trabalhos de quilombolas entre 2012 e 2020. Dentre esses, há ainda dois trabalhos sobre os *Maroons* (que é o proporcional ao quilombo no Suriname) de duas surinamias.

Os trabalhos serão observados um de cada vez e, para compreensão da pesquisa e, antes de cada observação, será colocado o título da dissertação, seguido do nome do autor, o resumo completo do trabalho analisado e as palavras chaves. Serão destacados pontos relevantes, de maneira detalhada, que estejam diretamente conectados com a presente pesquisa, ao mesmo tempo permitindo conhecer todas as pesquisas, com breves comentários meus, entre as falas dos(a) autores(a), permitindo a compreensão do trabalho e seu contexto. Por fim, após essa breve apresentação do projeto, haverá um espaço de análise acerca das sabedorias apresentadas pelo projeto, seguindo o seguinte roteiro: apresentação de observações sobre a pesquisa, relacionando esses conhecimentos com os conhecimentos do design e, então, sinalizando aprendizados que podem contribuir respondendo ao problema de pesquisa.

3.1 O quilombo Kalunga por quilombolas

3.1.1 O divino lixo: o papel da educação ambiental na coleta e destinação final dos resíduos sólidos produzidos na Romaria do Vão das Almas, em Cavalcante, Goiás, Rogério Ribeiro Coelho

RESUMO O presente artigo tem por objetivo refletir sobre a questão dos resíduos produzidos durante o Festejo do Vão de Almas, em Cavalcante, Goiás, Brasil, seu descarte e destinação final, bem como, sobre as atividades interventivas de Educação Ambiental desenvolvidas na Escola Calunga I, Extensão da Escola Municipal Santo Antônio, durante e depois do festejo. Visa também descrever o processo de produção da Cartilha didática, intitulada: “Guia da coleta seletiva do festejo do Vão de Almas”, como produto final do mestrado profissional. A metodologia utilizada no presente trabalho foi a pesquisa qualitativa utilizando a observação participante, entrevistas e rodas de conversas. Com base nos dados coletados e analisados, conclui-se que as ações realizadas antes, durante e depois do festejo demonstram que a educação ambiental é um eixo fundamental para a conscientização e para a reflexão sobre o lixo nos festejos, porque houve uma diminuição na produção desse material. No entanto, somente com uma gestão compartilhada e contínua, contando com o apoio da escola, da prefeitura e dos membros da comunidade poder-se-á unir forças para resolver o problema.

Palavras-chave: Festejos Kalunga. Lixo. Festejo do Vão de Almas. Educação Ambiental.

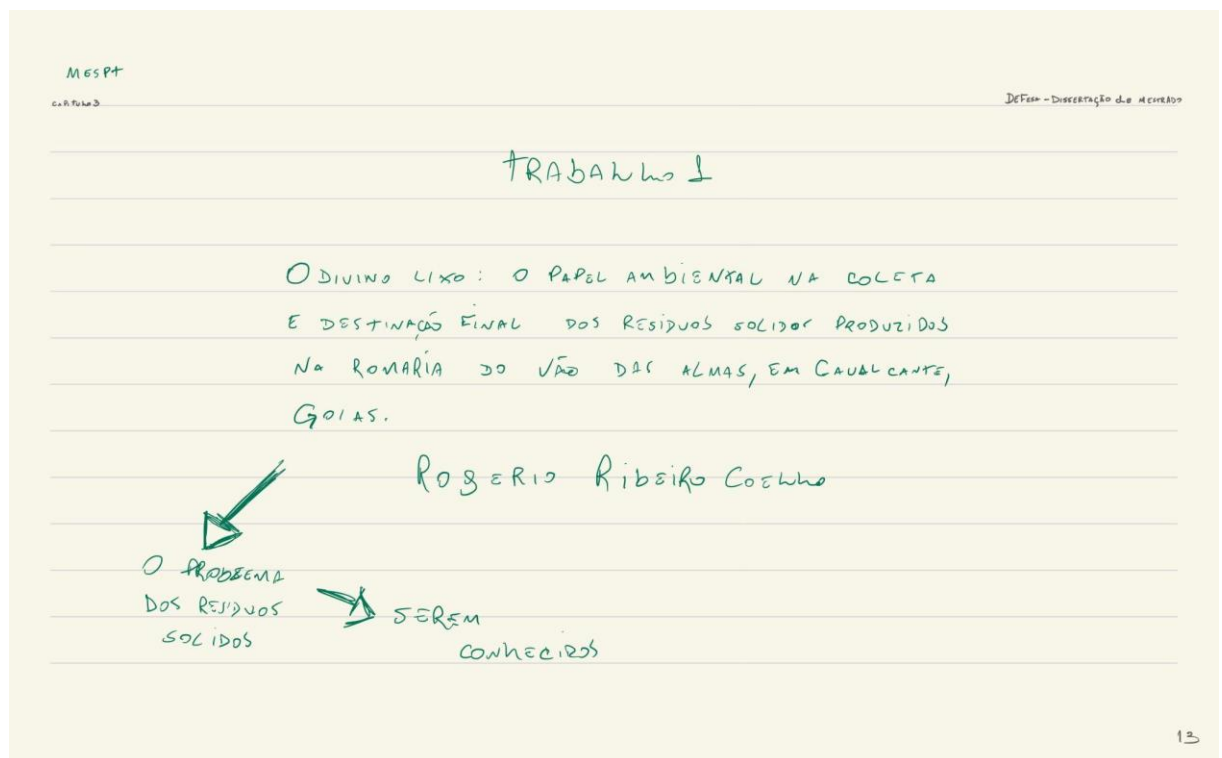


Figura 12 - Esboço da seção 3.1.1
Fonte: autor

Antes, é preciso destacar que este primeiro trabalho analisado é o único nesta seção feito por um quilombola não kalunga. Todos os outros três que se seguem são feitos não apenas por quilombolas, mas por quilombolas do quilombo Kalunga.

A primeira parte da pesquisa de Coelho trata da origem do quilombo Kalunga; em seguida, o autor trabalha a relevância das festas para o próprio povo kalunga, como diz o autor: "A festa é um marco nas comunidades tradicionais, principalmente nas rurais. É um espaço de encontro, onde a cultura e o cultivo ao sagrado ao profano e às tradições ainda se mantêm preservados em muitas regiões, a despeito de tantas interferências do espaço urbano." (COELHO, 2017, p. 8).

Uma questão que o trabalho também evidencia é que as festas, por acontecerem em determinado período, permitem que seja evidenciada a contagem do tempo.

Como apontado por diversos pesquisadores Kalunga e em nossas próprias observações, pode-se perceber que os Kalunga obedecem a um círculo anual dividido em dois calendários: um festivo e outro agrícola que é também chamado por eles de roçado. O calendário agrícola vai da segunda quinzena do mês de setembro até o mês de junho do ano seguinte encerrando esse calendário com o fim da colheita. Já o calendário festivo começa no mês de junho, logo após a colheita, e vai até o início da segunda quinzena do mês de setembro. (COELHO, 2017, p. 8-9).

Sobre a importância dos festejos, descrita no texto, para as comunidades tradicionais.

De acordo com Brandão (2004, p. 26), essas atividades festivas religiosas são circulares, demarcam a passagem do tempo, o cultivo da terra, as respectivas colheitas, e se tornam, também, uma oportunidade para que as pessoas de toda a comunidade congreguem fé, alegria, política e "matem a saudade". (COELHO, 2017, p. 9).

Contudo, com o passar do tempo, e com a conquista do território, pelos kalunga, o espaço ganhou estradas, deixando a participação nas festas mais acessível. Com isso, transformou o público das festas, uma vez que antes, quando estavam isolados, a presença nas festas era massiva dos kalunga. Agora, com uma presença maior de pessoas de fora durante as festas, isso causa impacto na comunidade e no espaço.

Com a construção das estradas que dão acesso à comunidade e ao festejo, o número de pessoas que participam da festa aumentou consideravelmente e de forma descontrolada. Hoje temos a presença de comerciantes (que montam restaurantes, sorveterias, açougues, lanchonetes e bares durante os dias) e de muitas pessoas da região que vão conhecer e se divertir na festividade. (COELHO, 2017, p. 12).

As festas se tornaram uma maneira de capitalizar recursos, devido ao público presente, isso transformou a relação com a produção de resíduos e é também demonstração de como a

cultura kalunga está sendo valorizada. Tudo isso é importante, mas traz consigo consequências.

Assim, a visibilidade dos festejos trouxe um novo olhar de valorização da cultura local, todavia, o acesso aos produtos industrializados também possibilitou o surgimento de problemas de saúde pouco existentes até então. “A vida saudável” baseada “na alimentação e no trabalho” está aos poucos mudando. (COELHO, 2017, p. 12).

O impacto positivo é esse novo olhar da população de fora em relação aos kalunga. Porém, essa valorização cultural traz consigo também um pouco de transformação cultural, o que está impactando a cultura local, mudando a alimentação dos kalunga, por exemplo, já que, é relevante ressaltar, a presença massiva na festa também causa grande impacto com a presença de industrializados.

Pela necessidade de consumo de suas obrigações pessoais e coletivas, desde os tempos remotos a sociedade já produzia certo tipo de “lixo”. Podemos chamar de lixo todos possíveis materiais procedentes das atividades humanas de natureza doméstica, hospitalar, industrial e entre outras que julgamos não precisarmos mais e, que por nós são descartados. Há tempos atrás não havia danos ambientais graves em relação ao que temos hoje com o lixo. Na medida em que a população foi crescendo, os problemas em relação ao lixo também foram aparecendo. Podemos assim dizer, que o aumento da população e o consumo diferenciado são grandezas diretamente proporcionais para o aumento dos resíduos sólidos. (COELHO, 2017, p. 13).

Esses resíduos sólidos são um grande transtorno para a população kalunga e é importante compreender as circunstâncias em que isso acontece, assim como de maneira era feito antes e como que os externos lidam com isso. Além disso, também é destacado pelo autor o quanto os resíduos sólidos nas zonas rurais são um assunto pouco debatido, apesar de causarem grande impacto, como explica o autor.

E, como ainda são poucos os estudos que discutem a questão do lixo nas zonas rurais, faz-se pertinente debruçar-se sobre a questão. Na comunidade existe uma ausência de políticas voltadas para a gestão dos resíduos sólidos, tanto por parte do governo municipal quanto do estadual. Todos os resíduos descartados pela população do festejo são depositados aleatoriamente, ora ao lado dos estabelecimentos comerciais, à beira dos ranchos, à margem dos rios ou à beira das estradas que dão acesso ao festejo. Antigamente quando o lixo do festejo era bem pouco, em sua maioria orgânico, era enterrado em buracos próximos aos ranchos organizados para o evento. (COELHO, 2017, p. 15).

Na região não há coleta de resíduos sólidos e tudo isso se torna um problema diferente para os kalunga, já que, como o autor destaca, antigamente o lixo era, em sua maioria, orgânico e, portanto, era enterrado, não causando impacto ambiental para o solo, conseqüentemente também não causando impacto ambiental para os animais, nem para os moradores kalungas.

Uma evidência clara é que a presença dos resíduos sólidos é consequência da presença de externos na região dos kalunga. Também fica evidente a falta de auxílio governamental, que agora se faz necessário, uma vez que, culturalmente, antes da presença massiva de externos nos eventos dos kalunga, eles não precisavam lidar com isso, pois seu lixo era orgânico, ou seja, não causaria impacto ambiental ao solo, nem à população, nem aos animais presentes no território.

Nos relatos de pessoas da comunidade, foi possível verificar que antigamente pela dificuldade de acesso ao festejo, a festa dependia menos dos produtos industrializados. Os poucos produtos consumidos tinham suas embalagens reutilizadas, como as latas, litros, potes e sacolas. Atualmente, com fácil acesso e abertura para o comércio fez com que os festeiros adquirissem um poder de compra, aumentando, assim, o consumo e a dependência de produtos industrializados. (COELHO, 2017, p. 16).

Conforme evidencia Coelho, segundo os relatos de pessoas da comunidade, antigamente, quer dizer, antes das estradas, havia muita dificuldade de acesso aos festejos e, por consequência, a presença dos industrializados era menor, não havendo também comércio nos festejos, e os produtos consumidos tinham suas embalagens reutilizadas. São evidências de que é justamente a presença dos externos que traz consigo o comércio e, conseqüentemente, a presença de resíduos sólidos. Como esses resíduos sólidos são em grandes quantidades, as respostas do projeto para a comunidade são:

Neste sentido, existe na comunidade uma preocupação com a gestão e o gerenciamento do lixo do festejo. Essa situação merece atenção e precisa ser trabalhada pela administração pública e toda a população local para assim garantir uma melhoria sustentável no ambiente da festa e, conseqüentemente, em toda a localidade. Assim sendo, é preciso despertar o interesse e a conscientização sobre ações que podem ajudar na melhoria dos processos relacionados ao lixo no festejo do Vão de Almas e nos demais festejos dentro da comunidade. (COELHO, 2017, p. 17).

O autor do trabalho é quem destaca o problema, um problema que não havia antes e que tem conseqüências para o solo. O solo é parte do território, ou seja, por causa disso, torna-se um problema para toda a população. Como dito anteriormente, já que não havia resíduos sólidos antes, eles não precisavam lidar com esse problema e não sabem, agora, como fazê-lo. Mas o autor traz uma solução, como destaca a seguir.

O progresso simbolicamente aonde chega, traz consigo benefícios para a humanidade, no entanto, pelo caminho deixa muitas “sujeiras”. No caso do festejo do Vão de Almas, consideremos como uma dessas sujeiras a problemática do lixo. São situações que normalmente a população não possui uma estratégia eficiente para resolução desse problema. (COELHO, 2017, p. 18).

Análise

Primeiramente, gostaria de sinalizar pontos relevantes da pesquisa: o autor propõe conscientizar a população, começando pelas crianças, por meio de uma palestra feita para conscientizá-las. Essa palestra deve ser feita antes da festa e ainda recebem uma cartilha sobre como lidar com os resíduos sólidos.

É importante destacar que, apesar dos festejos serem muito antigos, esse é um problema novo. Isso porque antes os kalunga tinham uma solução cultural, uma vez que não havia industrializados, apenas alimentos orgânicos, com isso podiam ser enterrados e ter a chance de se decompor na natureza. Essa solução é sustentável, é ecologicamente saudável e também uma solução de alimentação saudável, como destaca o autor. Portanto, é o primeiro exemplo de sabedoria tradicional que esta pesquisa gostaria de destacar. Isso é muito importante, pois ajuda a pensar soluções que venham desse prisma, visto que a produção de resíduos sólidos não acontece apenas com os kalunga, como também informa o autor em seu trabalho.

Outro ponto relevante de sabedoria destacado no trabalho de Coelho é como as festas representam ciclos, ou seja, a contagem de tempo para aquela população, já que as festas estão em um período do ano após a colheita. Com isso, eles criaram um calendário, onde os encontros também estão contemplados, pois as festas, além de serem celebrações religiosas, também são uma oportunidade de encontro, uma vez que, como dito antes, muitos dos povoados espalhados são familiares uns dos outros. Esse espaço de tempo comunitário e também de celebração, de alguma maneira encontra o descanso do trabalho, que é ponto importante e possui sabedoria; descanso tanto para a terra como também para as pessoas.

Conforme apresentado pelo autor, os Kalunga, assim como sinalizado por Juez, solucionam o problema a partir do que sabem, ou seja, queimar e enterrar o lixo é como eles lidavam antes com o lixo deles, e que ainda se tornava adubo para a terra por ser um lixo orgânicos. Contudo, com a presença de resíduos sólidos que precisam de muito mais tempo para se decompor, essa solução de queimar e enterrar acaba criando outros problemas para os Kalunga, como a contaminação do solo, impactando também, conseqüentemente, a fauna e a flora. Há uma ironia, então, já destacada e explicada a seguir. Para as cidades lidarem com os resíduos sólidos, existem as coletas; ainda que a diversidade de coletas não acabe com o problema, o problema dos resíduos sólidos na cidade é um problema antigo e já se sabe alguns dos impactos desses resíduos sólidos para o solo. Contudo, para os Kalunga, foram levados apenas os resíduos sólidos, mas o conhecimento sobre os impactos desses resíduos, os externos não levaram. Então o pesquisador propõe uma maneira de lidar com o problema desses resíduos: educar a população, começando pelas crianças. Há nesse processo uma perspectiva de design,

mas provavelmente a solução mais eficaz seria justamente a utilização nos festejos de apenas alimentos orgânicos, pois os resíduos, ainda que haja a coleta, podem apenas transferir o problema de local. A utilização de material orgânico é inclusive uma maneira de não contaminação do solo já testada, pois esse "lixo" no solo não será um problema. Essa é uma questão a se pensar, já que a criação de um novo material que ainda precisaremos saber o impacto na natureza e que precisará ser testado não é uma solução. Sobre materiais orgânicos já há pesquisas quanto a sua decomposição no solo.

Há sabedoria em lidar com o tempo em ciclos, onde as festas, que acontecem sempre no mesmo período, ajudam a contar o tempo e, ao mesmo tempo, criar espaços comunitários, como destacado, possibilitando organizar a vida da comunidade, pois, entre as festas, existem vários ciclos de plantio e de colheita entre outros. É uma maneira de contar o tempo que respeita a vida das pessoas e o tempo também da terra para seus processos; assim como no exemplo das paneleiras, é um outro ritmo, é uma outra cadência do que a encontrada nas cidades.

Portanto, a maneira como os Kalunga lidavam antes sem a utilização dos resíduos sólidos, mas apenas com o lixo orgânico é que é uma solução, propondo, por exemplo, resposta para utilização desses materiais orgânicos na criação de embalagens, já que a utilização de materiais orgânicos não polui o solo, nem faz mal aos animais. Outras maneiras de se relacionar com o tempo podem e muito contribuir para pensar espaços que contribuam para lidar com problemas sociais relacionados à estafa, criando novos ritmos que respeitem os limites das pessoas.

3.1.2 O calendário agrícola na comunidade kalunga Vão de Almas: uma proposição a partir das práticas de manejo da mandioca, por Adão Fernandes da Cunha

RESUMO: Este trabalho “O Calendário Agrícola na Comunidade Kalunga Vão de Almas: uma proposição a partir das práticas de manejo da mandioca” apresenta, como problema de pesquisa, como pensar as práticas agrícolas dentro do modelo de educação tradicional, trazendo novos elementos para a reconstrução e emancipação das propostas de educação escolar nas comunidades quilombolas. Debate ainda se a educação formal prepara os jovens Kalungas integralmente para a vida, respeitando e valorizando suas culturas dentro das práticas educativas escolares. O objetivo geral desta pesquisa foi realizar, junto aos estudantes de 7º ano do Ensino Fundamental e alunos da 1ª série do Ensino Médio da escola Estadual Calunga I. Extensão Santo Antônio, um trabalho de pesquisa-ação que resultasse na construção de um calendário agrícola local que possa fundamentar o próprio calendário escolar e as práticas de educação formal nesta escola. Tal ação deve considerar as práticas do manejo da mandioca nos processos de reconstrução e ressignificação da vida plena. Os objetivos específicos deste trabalho foram: fazer o levantamento do calendário agrícola local, tendo em vista as práticas de cultivo e processamento da mandioca; compreender esse calendário em relação às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola; identificar outros elementos da cultura dentro do

calendário agrícola para o avanço nos processos de gestão da educação; e contribuir com a luta pela execução da lei 10.639/03 na Educação Escolar Quilombola. Os principais resultados desta pesquisa são a construção de um Calendário Agrícola e de uma “Baliza” orientadora. Apresentado ao programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável Junto a Povos e Territórios Tradicionais da Universidade de Brasília/UnB, este trabalho se torna elemento de fortalecimento da luta quilombola, não somente, pelo direito à educação inclusiva e contextualizada. Traz ainda a trajetória histórica da comunidade e da vida do pesquisador. De forma resumida, o trabalho se desafiou a promover e fortalecer a luta pela efetividade de políticas públicas de educação de qualidade para a comunidade quilombola.

Palavras-chaves: Calendário Agrícola. Baliza. Proposição. Comunidades quilombolas Kalunga. Colaboração. Educação. Cultura. História. Identidade. Saberes e Fazeres.

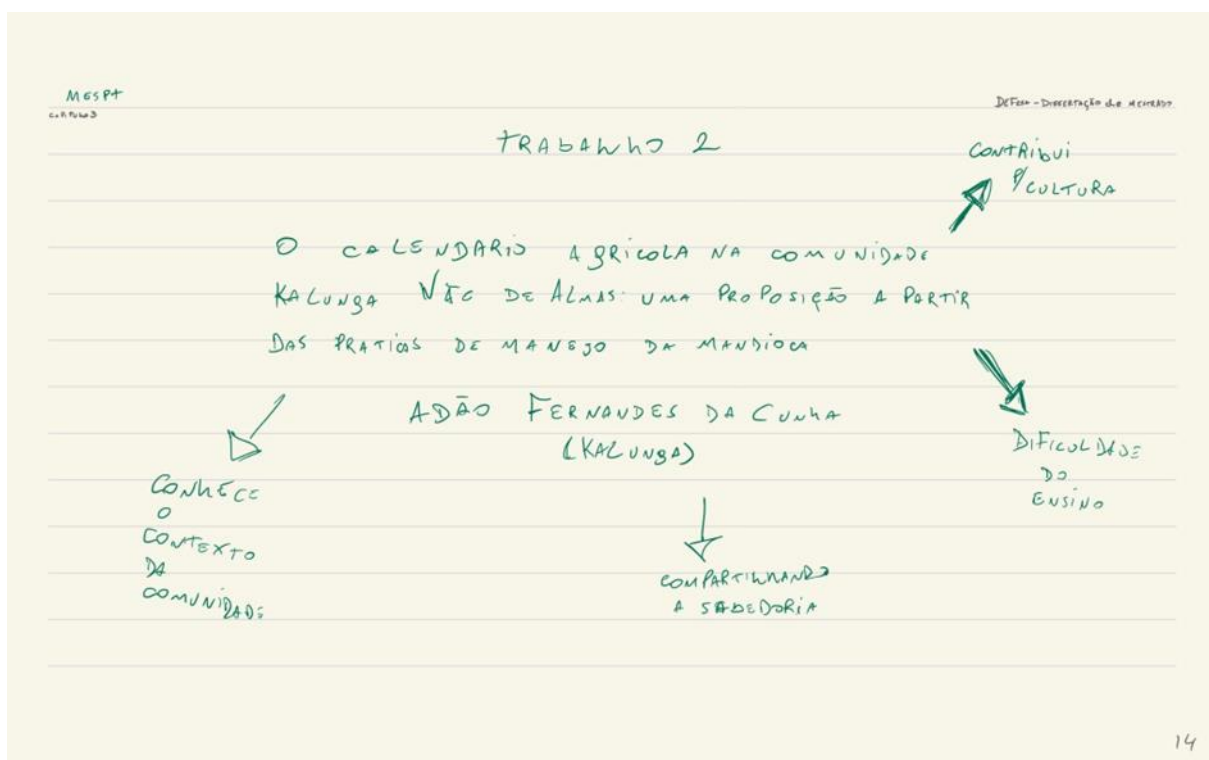


Figura 13 - Esboço da seção 3.1.2

Fonte: autor

O autor, além de ser kalunga, durante a elaboração de sua pesquisa, era professor em uma das escolas kalungas. Hoje, conforme apresentado em seu perfil no site Escavador, ele "atua na direção de Escolas Calungas e é diretor da Escola Calunga III do município de Teresina de Goiás jurisdicionada à Regional de Campos Belos - Go" (ESCAVADOR, 2022). Ele, ao longo de todo o trabalho, defende uma adaptação do calendário escolar das escolas do campo e um dos pontos que o ajudam nas defesas quanto a adaptação do calendário letivo e o quanto é importante que os estudantes participem de espaços culturais, como explica a seguir.

É nas plantações onde também encontramos a presença das crianças brincando e ajudando nas tarefas agrícolas. É ali naquele momento de trabalho e brincadeiras que

estão sendo repassados valores de respeito sem que haja um padrão ou norma. Essa forma de repasse dos conhecimentos, dos valores da tradição Moura chamou de currículo invisível. É assim que o trabalho com o manejo da Mandioca se torna útil e necessário na construção de um calendário agrícola/pedagógico para a escola e para a comunidade em geral. (CUNHA, 2018, p. 20).

Esses espaços são também formativos, e esse currículo invisível é muito relevante para a formação das gerações futuras kalunga. Tal formação é importante para o acultramento desde de o início e uma prova disso está em como são formadas as lideranças locais, como explica Cunha.

Esses líderes comunitários hoje sabem dessa história porque aprenderam com seus antepassados por meio de narrativas orais e outras práticas culturais. Dizem esses líderes que o nome Vão de Almas veio de um rio chamado Rio das Almas que hoje é denominado Rio Branco. O rio percorre quase toda a comunidade e no período chuvoso ainda de acordo com os mais velhos matava muita gente com fortes cheias da época. Hoje eu sei disso porque apesar de ser jovem também sou liderança da comunidade que sempre tive contato com essas e outras histórias. (CUNHA, 2018, p. 20).

O fato de o autor estar no trabalho ajuda a compreender sua defesa, uma vez que seu ponto de vista é importante para a compreensão da adaptação do calendário letivo. Ele também traz em sua história muito das relações e vínculos culturais que o ajudam a compreender a formação da identidade kalunga. Um pouco dessa compreensão é passada através do relato de seu avô.

Nascido na comunidade Kalunga Areia, do município de Monte Alegre de Goiás, o Vovô hoje com 89 anos de idade conta que não conheceu os seus bisavós. Ele lembra minúcias de um caso que ouviu de seus antepassados, quando contavam que a sua bisavó “foi pega de cachorro”, portanto, ele acredita que ela era uma índia. As primeiras terras ocupadas pelos pais do Vovô na comunidade Areia, segundo ele pertenciam a um senhor fazendeiro chamado “Boa”. Nessas terras sua família trabalhou até conquistar algumas vacas e comprar o seu próprio terreno: “Lá meu pai trabalhou na fazenda, conseguiu juntar um gadinho e comprô um pedaço de terra lá no Vão do Muleico”. (ROSÁRIO DOS SANTOS ROSA, abril de 2017). Continua o Vovô, expondo que as terras eram compradas em troca da mão de obra exercida nas fazendas, que trocava por gado e trocava o gado depois por terras. As terras, como podemos perceber, é o que lhes dava sustento. Ali naquelas fazendas, além da lida com o gado eles também tinham o cultivo agrícola. Nesse cultivo já havia uma diversidade de plantas, entre elas a Mandioca que hoje continua sendo de cultivo habitual por quase toda a comunidade Vão de Almas. (CUNHA, 2018, p. 23).

Os ensinamentos são passados adiante oralmente, de geração a geração, inclusive conforme a compreensão do próprio autor.

São as memórias revividas e narradas oralmente pelos sujeitos, de experiências profundas em forma de histórias que me permitem aproximar e dizer da minha origem

e da origem da minha identidade. É também através destas narrativas orais históricas sobre a memória do passado e do presente que busco contribuir para as reflexões sobre o meu povo. A memória e a oralidade possuem para nós, Kalungas, significados múltiplos. Elas são recheadas de saberes e fazeres tradicionais que repercutem na resistência e na luta do nosso povo pela liberdade na vida cotidiana. (CUNHA, 2018, p. 24-25).

O autor, como dito anteriormente, é professor em uma das escolas no território kalunga. Um pouco da sua motivação do projeto, portanto, vem daí, já que ele traz seus destaques, de forma crítica, a partir de seu olhar como professor sobre o ensino nas escolas kalungas. O autor, então, a partir de sua visão do todo, de sua intersecção como kalunga e educador, irá dizer sobre as escolas do campo o seguinte:

Escola de Repassação é como denomino uma forma de estruturar o processo de ensino e aprendizagem a partir de uma lógica mecanizada, em que os conhecimentos são trazidos segundo uma lógica de imposição do Estado, sem considerar as demandas específicas da comunidade e suas formas de organização interna. Essa escola de repasse ignora e violenta as formas de ser de primeira ordem que são da comunidade. É uma escola que valoriza a figura do professor como detentor e transferidor de conhecimento. Conhecimentos que foram construídos e repassados para ele também na sua carreira anterior. Uma escola que não reflete sobre as formas de interação e valorização da diversidade de saberes ali existentes. Essa escola do repasse, ainda hoje se configura dentro de um interesse individualista e discriminatório. (CUNHA, 2018, p. 39-40).

Esse repasse é compreendido a partir da complexidade de uma escola kalunga, escola onde os estudantes precisam cumprir os aprendizados curriculares, mas sua cultura e seus saberes são deixados de lado. Cunha separa esses aprendizados em duas ordens, que têm impacto profundo na formação, como ele explica:

Os repasses de primeira ordem são as aprendizagens culturais e tradicionais adquiridas das relações que se dão nas formas de fazer e aprender na comunidade. Diferente do repasse de segunda ordem que se dá dentro das escolas na educação escolar com conteúdos determinados e encadeados num sistema de imposição, os de primeira ordem são aprendizagens espontâneas que levam os sujeitos a formação de experiências, de vivências e sobrevivências desde longos tempos. Constitui-se assim duas classes de repasse, a primeira que leva em conta uma identidade de um povo e outra que no seio desta identidade ignora sua presença ao apresentar uma única visão de formação da sociedade. (CUNHA, 2018, p. 40).

Para o autor, a primeira ordem é mais importante, ou seja, as aprendizagens culturais e tradicionais são de primeira ordem em relação aos conteúdos escolares. É importante destacar que está se falando de uma escola do campo, em uma cultura tradicional, onde a identidade do povo é passada adiante, daí procedem as preocupações da autora seguir, ele relata como se iniciam seus interesses pela pesquisa:

A educação formal para as populações quilombolas foi pensada para atender apenas aos interesses dos governantes em continuar dominando o povo quilombola que oficialmente já dizia liberto. No entanto, de tal forma veio essa educação formal, construída dentro de um sistema excludente e hegemônico que nega a falar da verdadeira história das lutas africanas para a construção do País. Nessa educação, a relevância da luta e as identidades do povo histórico são ignoradas. E, é por aí que começa meu interesse pela pesquisa sobre a educação na comunidade Vão de Almas, como ela está sendo pensada e projetada para as crianças que certamente se responsabilizarão pelo futuro da sociedade. (CUNHA, 2018, p. 45).

O autor destaca como sua história - a história kalunga ou mesmo a história quilombola - não está contemplada nos ensinamentos da escola, apenas os conhecimentos externos, ou seja, como o currículo escolar não contempla a diversidade de povos brasileiros e acaba por não contemplar os diferentes. Conforme suas palavras:

O currículo escolar e o calendário sócio cultural tradicional são importantes instrumentos de luta que a escola deve oferecer nesta perspectiva de levar os alunos a não somente conhecer suas origens, mas tomar consciência da sua identidade(s) enquanto cidadão brasileiro e se transformarem. Pensar na diversidade de indivíduos de comunidades tradicionais que negam suas origens pelo Brasil afora, é se desafiar em entender os motivos pelos quais a escola não permite que estes sujeitos conheçam sua própria história. E mais, é entender também que a escola, como elemento concreto, é apenas um espaço de encontro dos grupos, e que jamais reconhecimento sem que se reconheça o todo como haverá consciência desse mais que a soma das partes. (CUNHA, 2018, p. 45-46).

Uma maneira que o autor identifica para contemplar a diversidade, no caso dos kalunga, é através da adaptação do calendário letivo, ou seja, contemplando o manejo da mandioca ao pensar o calendário letivo, conforme ele explica.

O manejo da mandioca é um exemplo de cultura importante e concreto abordado na minha compreensão em relação à educação e a construção de um calendário agrícola para a educação da comunidade. Pois, é no processo do “fazer” que a educação informal ocorre formando identidades, e dando a cultura melhor visibilidade. (CUNHA, 2018, p. 46).

Essa visibilidade da cultura local é passada por meio de uma adaptação do calendário letivo ao calendário agrícola da comunidade, de maneira que contribua para a fortificação da identidade do povo respeitando e valorizando a cultura local. Ele destaca a importância do calendário agrícola a seguir.

O mesmo pode se pensar sobre o calendário agrícola da comunidade. Pois, é na cultura expressiva do manejo da mandioca, onde muito dos valores de convivência na comunidade são passados, e isso expressa também o currículo invisível. O currículo invisível está dentro da modalidade da construção da identidade por si própria, ou seja,

a comunidade tem suas formas de construir, reconstruir, passar e repassar os valores na continuidade da vida. Por outro lado, pelas históricas experiências lidas com a terra guardadas na memória e contadas para sociedade como um todo. É também aí na cultura agrícola que saboreamos as delícias que a mandioca oferece como o bolo, o banquete feito com a farinha / ou a farofa entre outros sabores. Com isso, quero não só respeitar os referenciais curriculares nacionais, mas efetivá-la na prática educacional da vida dos quilombolas a partir das quais se constrói suas identidades. Mas não estou aqui desprezando a cultura universal que é um patrimônio comum a todas as espécies viventes. A questão é vincular nossas práticas do campo com as da educação escolar e reafirmar os valores da identidade local, bem como também da identidade do mundo global. (CUNHA, 2018, p. 47).

Fazer essa adaptação no calendário letivo é importante não só porque ajuda a respeitar e contribuir para a identidade do povo kalunga, mas também porque é preciso lidar com dois problemas destacados pelo autor - o período de chuvas e a distância -, que impactam na frequência escolar dos estudantes:

As Chuvas - durante o período chuvoso, a comunidade Vão de Almas torna-se ainda mais de difícil acesso. As estradas rodagens, as trilhas cavaleiras e pedestais com as chuvas, apresentam ainda mais empecilhos. Os rios que banham a comunidade também dificultam o tráfego, pois não tem pontes. Assim sendo, as aulas no período chuvoso ou de cheia dos rios ficam comprometidas, mesmo em alguns casos tendo a canoa (canoa= pequenos barcos) para travessia dos estudantes. [...] Distância - é um conceito muito pejorativo para definir o sofrimento dos estudantes em chegar até a escola. A esmagadora maioria destes estudantes moram longe da escola, e chega a percorrer a pé, a cavalo ou de bicicleta, quando a tem, uma média considerável de 4 até 9 quilômetros de distância. Do ponto de vista dos avanços e do desenvolvimento educacional isso é um desfalque, um fracasso nas políticas públicas de educação nas comunidades tradicionais, pois o transporte de hoje não atende as necessidades apontadas, uma vez que a demanda não é somente para se ter transporte e sim também das condições favoráveis para a movimentação dos estudantes, incluindo melhorias nas estradas, pontes, etc., para que se viabilize o acesso à Educação Escolar. (CUNHA, 2018, p. 54).

Esses dois problemas causam impactos, pois são barreiras para os estudantes frequentarem as escolas e, por isso, barreiras que precisam ser vencidas. O autor defende, então, que o calendário adaptado pode contribuir para ajustar e facilitar a presença dos estudantes e dos professores na escola.

Um ponto de profunda relevância também levantado pelo autor é em relação à merenda. A merenda é uma comida trazida de fora para os estudantes e o impacto dessa comida causado nos estudantes, ou seja, sua conexão com a educação na comunidade, é traduzido pelo autor a seguir.

E, para finalizar essa questão dos paradigmas, faço uma conexão à questão da merenda escolar. Não poderia falar de manejo da mandioca, calendário agrícola, educação, sem mencionar a questão da alimentação dos nossos alunos. A merenda, digo com muita certeza, é outro problema dentro da educação na comunidade. Tudo que se come na escola vem dos supermercados, a educação atual não valoriza a produção agrícola da

comunidade, interferindo também na saúde dos nossos alunos, ofertando uma alimentação de má qualidade, com produtos contaminados pelo intensivo uso de agrotóxicos. [...] Se a comunidade é rica em produção, não vejo e não entendo por que tanto descaso também na política de alimentação das crianças. Essa questão paradigmática influi sobre o bem-estar e o bem viver das nossas crianças e, conseqüentemente, sobre a construção do seu intelectual, uma vez que a comida somente industrializada, aos poucos, vai mudando o temperamento deles. Crianças hoje de 8 a 10 anos de idade já reclamam de dor de cabeça, sentido alteração na pressão etc. Arrisco dizer que não é por causa somente da merenda industrializada nas escolas, mas que essa refeição tem uma parcela de culpa, e é preciso ser reavaliado o seu papel na educação. (CUNHA, 2018, p. 58-59).

Esse olhar sobre as merendas é importante uma vez que a comunidade é produtora de alimentos, e esse alimentos poderiam ser ofertados aos estudantes em uma conexão com os produtores e o Estado. Mas, quanto ao impacto na saúde dos estudantes, é importante compreender que há necessidade de um estudo mais completo sobre.

O calendário letivo tem suas próprias regras, sobre as quais o autor faz alguns apontamentos. Quanto à adequação e aos problemas destacados.

É certo que a Educação precisa cumprir com seus duzentos dias letivos anuais, a discussão é que esses dias possam contemplar com efetivo respeito o trabalho agrícola da comunidade, bem como os demais momentos culturais como é o caso das festas tradicionais. Nele, é preciso também estar pautado e respeitado as dificuldades/desafios que os educandos, os professores e gestores em geral sofrem principalmente no inverno, para fazer com que as aulas ocorram com tamanha satisfação. Isso foi pautado na discussão que faço sobre a política de transporte para a nossa educação na comunidade. Me parece oportuno dizer que o calendário agrícola deve ser a chave para o calendário escolar. Portanto o reflexo que me passa dessa mudança no calendário, incluirá prioritariamente o período em que os desafios são mais tensos, a época da “z’água”, mesma época em que o trabalho agrícola na etapa das plantações está sendo prestado. (CUNHA, 2018, p. 62-63).

A compreensão do autor quanto ao calendário agrícola e sua relevância contribui não apenas para lidar com as dificuldades impostas à realidade kalunga, mas também para a identidade kalunga, o autor inclusive destaca seu aspecto decolonial no trecho a seguir.

Num sentido mais restrito e específico de se entender, o calendário agrícola é um tipo de educação decolonial orientado pela capacidade da comunidade de cultivar os saberes e fazeres, bem como de garantir a continuidade da vida e do sustento com os cultivos locais. Além disso, o mesmo é também uma ferramenta de apoio para a reorganização de outras formas de lutas, inclusive da educação escolar na comunidade que é um tanto desvinculada da sua realidade. (CUNHA, 2018, p. 64).

O entendimento de que a escola é desvinculada de sua realidade é evidenciada a partir da compreensão de que o calendário é o mesmo para todas as escolas, algum espaço para festividades, mas pouca inclusão do cotidiano das tradições no ensino.

Sobre a mandioca em si, o autor explica: "A produção da mandioca se dá pelo cultivo,

plântio das manivas, que são submetidas ao solo fértil durante o período da Z'águas. As manibas ou manaibas como é chamado na comunidade, é a parte que representa o caule da planta mandioca."(CUNHA, 2018, p. 65). Algo que o autor também explica é sobre o processo de plântio, uma das questões é que o "cultivo é respeito à natureza, ao tempo. A principal regra de o e espaço esperando as datas das chuvas e as épocas certas de plantaço." (CUNHA, 2018, p. 65). Essas palavras auxiliam na compreensão da relação com o tempo, no plântio, mas a organização da produção segue regras menos engessadas, como explica o autor que "Não há uma regra principal, existem regras gerais que são essas de se atentar ao tempo certo de plântio, limpeza, colheita para bom aproveitamento do trabalho." (CUNHA, 2018, p. 65). Então pode-se afirmar que o calendário não é engessado, tem seus períodos e suas etapas, mas não é sistematizado em etapas e datas, apenas em períodos e etapas, onde acontecem a plantaço e as etapas que se seguem. O motivo da escolha da maniba para o calendário é descrito a seguir.

A plantaço de mandioca tem um significado múltiplo para a comunidade. Ela é carregada de conhecimentos cognitivos, significativos, imaginários e práticos relativos à Natureza, ao passo que representa uma maneira diferenciada de se educar através do meio natural. Neste contexto, a educação está expressa porque dentro da comunidade representa cuidadosamente a vida harmoniosa dos grupos e dos indivíduos no espaço, na terra, ou seja, o conhecimento de mundo datado de um calendário agrícola temporal baseado nas suas descobertas no mundo. Prático porque é uma ação que lhes dá sustento capaz de sustentar futuras gerações. Da madeira faz nascer uma planta, na planta se cria raiz, da raiz faz uma massa, da massa faz beiju, bolo e farinha. Esses são alimentos presentes na mesa das famílias nas mais diversas ocasiões. Os mesmos tiram da alma de muita gente, o vazio cego do medo da escuridão da fome. Pois, quando não se come, vende-se, e a venda gera lucro que possibilita o suprimento de várias outras necessidades. Fundamenta-se aí a importância desta produção para a população bem como para a educação escolar no exercício da reafirmação da identidade. (CUNHA, 2018, p. 67-68).

A mandioca é então compreendida como signo da identidade kalunga, não apenas pelo processo, mas como recurso diverso para aquele povo, para impedir a fome de chegar e também criar oportunidade de recursos. O processo da mandioca fala um pouco da história do povo, não apenas pela descoberta do processo, ou seja, pela construção do processo do plântio até seus derivados, mas ela também é fundamental como recurso para a sobrevivência do povo. Tal processo é descrito pelo autor, a seguir.

A escolha do local e o preparo do terreno passa por diferentes etapas, e, em cada etapa, os processos percorridos apresentam as diversas fases do calendário agrícola. A etapa da roçada, por exemplo, iniciada prioritariamente nos meses de junho e julho, já depois da escolha do local é uma fase que as famílias muito se ocupam para garantir o espaço de plântio no início das chuvas. Assim, garante também manter viva a esperança de manutenção da vida local. Já a etapa da carpina (limpa da terra) para se plantar apresenta uma outra etapa desse calendário. Isso ocorre nos primeiros tempos de chuvas e é nesse tempo que se vê o quão importante é o início do ciclo de produção

agrícola. Pois, embora não seja da vontade dos estudantes, muitos deles param 2,3,4 dias de aulas para ajudar seus pais, porque é dali que se espera o alimento, a complementação da renda até mesmo para subsidiar na compra dos materiais escolares. Daí a importância de estar pautado no Plano de Ação da escola proposto pelos educadores o trabalho com o cultivo local. (CUNHA, 2018, p. 93).

É do plantio que vem a sobrevivência dos povos kalungas, logo a comunidade trabalha em conjunto. Toda ajuda é importante no processo, assim como a dos estudantes para suas famílias, e é nesses momentos que são passados os conhecimentos, conhecimentos como os do processo de plantio, que são absorvidos ao longo do tempo, como explica o autor: "Assim sendo, o plantio é uma prática que reúne conhecimentos diversos e tradicionais. Se ajusta em ter a qualidade das mudas, a profundidade de perfuração no solo, a percepção climática, o espaçamento entre as plantas, noção de lucro da produção etc." (CUNHA, 2018, p. 97-98). Essas coisas vão sendo aprendidas no seio familiar enquanto fazem, na repetição cotidiana das famílias. Algo importante também é como lidar com as sobras, ou com as partes que não viram farinha, como explica o autor.

Os rejeitos pressupõem se que é tudo aquilo que sobra do manejo da mandioca desde a plantação à produção dos derivados. Pode-se imaginar que é tudo aquilo que não tem utilidade depois. Isso não é verdade, imaginação negativa para nós que a cultivamos. Os rejeitos são sobras, isso é fato, mas com utilidades múltiplas. A casca da mandioca, por exemplo, que é um rejeito fortemente presente no ato da produção da farinha, é utilizado para ração de bovinos, equinos, suínos, ração de peixes e adubação do solo. (CUNHA, 2018, p. 116).

A utilidade de todas as partes demonstra o quanto a maniba é completamente utilizada e, ao mesmo tempo, essa visão de utilizar a totalidade dela no processo faz com que não haja descarte, o que torna a maniba ainda mais completa e relevante para o povo. Parte importante desse processo é o solo, como lidar com a terra; uma vez que a terra é tão importante para o povo e sua subsistência, a maneira como o povo se relaciona com o solo é muito importante, e o autor descreve um pouco dessa relação.

Abandonar o local de plantio nem sempre é uma decisão fácil de tomar. Mas é preciso em muitas circunstâncias entender a natureza e respeitá-la. O abandono é uma ação na verdade que diz respeito ao processo de pousio que a natureza exige. Esse processo acontece quando sentimos a vibração de um grito de socorro dos organismos naturais que sustentam a vida na terra. Esse grito é dado quando o ano de plantação mesmo em boas condições climáticas, o plantio e replantio não surte bastante efeito na produção. É quando sentimos e observamos que dali daquele local não haverá a compensação da força de trabalho aplicada. Esse é o momento do abandono, ou descanso do solo naquele local. (CUNHA, 2018, p. 118).

A maneira como o autor descreve o descanso, ou abandono, é afetuosa, pois entende o

solo e respeita seus limites; todas essas são partes dos ensinamentos que passam de geração em geração. Esse respeito que é passado adiante, esse olhar para a natureza, compreendendo seus limites e a respeitando, também comunicam muito sobre o povo. Essa relação ainda se estende ao clima, ao reconhecer as épocas do ano para cada etapa, como demonstra o autor.

O calendário agrícola, de todo modo, se apresenta em um ciclo aberto de relações, de mudanças e de inovações das ações desenvolvidas para a sua representação. Além de ser um ciclo aberto a inovações ele é regido pelas coordenadas naturais do tempo em dois momentos “z’água e seca” ou inverno e verão. Em cada um destes momentos apesar das atividades agrícolas estarem muito imbricadas algumas práticas são específicas de um e não dos dois. A prática de plantio, por exemplo, ocorre somente no tempo inverno enquanto as práticas de processamento podem ocorrer e de fato ocorrem nos dois momentos do ano. (CUNHA, 2018, p. 118).

É importante compreender o que são estes dois momentos para os kalunga: inverno e verão. Sobre o inverno, o autor explica que “é a época chuvosa. Época em que o acesso à comunidade fica ainda mais difícil como apresentado anteriormente na parte paradigmática desta pesquisa.” (CUNHA, 2018, p. 121). Já em relação ao verão, de maneira poética, o autor esclarece que “é compreendido como a época da seca. Época de mudanças drásticas na natureza, queimadas, córregos sem água. Época em que o povo kalunga olha a caatinga amarela de Graciliano Ramos em “Vidas Secas” até o poente avermelhado pelo pôr do Sol.” (CUNHA, 2018, p. 122).

Análise

A dissertação de Cunha é muito interessante como um todo. O fato de ser um kalunga falando sobre seu povo é ponto de destaque, pois ele pode perceber coisas que externos precisariam de mais tempo para observar, como, por exemplo, a importância de o currículo escolar estar adequado à realidade da comunidade, com espaços para se amoldar a cada população tradicional, ter espaços para formação cultural, ou seja, espaço que contribuam para essa formação da identidade kalunga. E, provavelmente, um dos espaços de formação dessa identidade seja o período do plantio, pois é nesse espaço comunitário que os mais novos absorvem o modo de fazer kalunga e sua relação com a terra e o que a terra divide com seu povo. Outro ponto que só o autor, como kalunga, poderia perceber é o impacto das distâncias percorridas pelos estudantes para chegarem à escola. São pontos de vista que o próprio autor vivenciou, algo que ele mesmo resgata em suas falas, ao citar um pouco do que ouviu de seu avô. E, devido à importância inclusive simbólica, a presente pesquisa fez questão de destacar algumas dessas falas.

O autor, então, primeiro demonstra as questões dissonantes na educação, para então evidenciar a necessidade de um calendário adequado à realidade kalunga, demonstrando o impacto positivo desse calendário, já que esse período é um período importante para os kalungas por causa do plantio e por isso precisa ser contemplado no calendário letivo. Contudo, o calendário letivo tem suas próprias necessidades e a necessidade de compreender esses limites. Então o autor demonstra a importância da maniba (que o nome dado pelos Kalunga para a mandioca) para o povo, de como ela se multiplica na mesa, no bolso, na casa, por exemplo. A relação do povo com a maniba se desdobra também na relação com a terra, com o clima, com o tempo e na relação uns com os outros.

Alguns dos pontos de aprendizado muito relevantes sobre o povo kalunga, presentes no texto, são em relação à noção do plantio, essa compreensão absorvida no cotidiano e passada de geração para geração. É muito rico que a compreensão e leitura do espaço, assim como as dimensões e todo o processo que vai do plantio até as produções feitas a partir da matéria prima, sejam todas partes apreendidas comunitariamente e desde os pequenos; essa educação invisível passada cotidianamente é importante.

Existem diversos pontos que merecem destaque, como a utilização de todas as partes da maniba, sem produzir "lixo"; utilizar tudo é algo que o design tem trabalhado e tentado apreender aos processos de design e isto está entranhado na maneira de viver dos kalunga.

Outra sabedoria muito importante é o respeito aos limites do solo, já que respeitar limites é algo profundamente relevante no momento do utilitarismo e isso também demonstra que eles têm compreensão dos limites climáticos de seu tempo e região.

Tudo isso são indícios demonstrados no trabalho do autor de como os kalunga compreendem sua região, do território ao clima, e o tempo que estão presentes no mesmo lugar é seu aliado.

Quanto ao olhar sobre a educação e a pedagogia, é algo que esta pesquisa não se propõe a avaliar, mas destaca a importância de uma educação que se adapte à cultura dos povos tradicionais.

O presente trabalho deseja também registrar as sabedorias do povo kalunga, para que essas sabedorias não sejam esquecidas com o tempo.

Esse conhecimento é muito importante e se relaciona com o design na compreensão da utilização sustentável da maniba, ou seja, a utilização total da maniba é uma maneira sustentável de lidar com sua matéria prima, utilizar todas as partes além de não produzir "lixo" ainda da função a todas as partes sem ter que utilizar outras matérias primas. A relação com a terra do povo é outro ponto de contato com o design, pois é uma relação sustentável com a terra, já que

a terra é o meio para a obtenção das matérias primas para o povo kalunga. Ainda, outro conhecimento do design presente na sabedoria kalunga e na pesquisa é a compreensão e solução de um problema contextual: o calendário kalunga possui suas próprias necessidades, diferente do calendário letivo das outras escolas. Ser uma escola presente no meio de um povo tradicional, portanto, significa que esse calendário precisa se encaixar no cotidiano da comunidade; entender isso é muito importante e permite uma solução que, além de contribuir para a compreensão da realidade local, ainda contribui para espaços onde a cultura e a sabedoria kalunga são passadas para as novas gerações. Por fim, assim como os Inuit, o povo kalunga conhece sua região, ou seja, há compreensão do clima, do solo e dos ritmos de seu território.

Esses conhecimentos respondem ao problema de pesquisa de algumas maneiras: a primeira é que os kalunga têm seu próprio calendário e esse calendário compreende a realidade de sua região, eles não tentam mudar o processo, mas respeitam sua realidade. A segunda maneira é a presença da sustentabilidade, que não se trata de um conceito para se aplicar no final da produção, como solução para um problema criado, mas a sustentabilidade está internalizada, na relação com a terra, respeitando os seus limites para o plantio, na utilização da maníba, sem deixar resíduos, ou seja, a sustentabilidade não é uma parte adicionada ao processo, mas ela é também fio condutor do processo. Enquanto é também, em concordância com os ritmos das paneleiras, esse olhar sustentável para a terra, respeitando os limites da terra, também contribui como ensino para a compreensão de limite, que é um conhecimento fundamental.

Em terceiro lugar, a maneira de ensinar fazendo junto é também uma capacidade que precisa ser exaltada, pois, como destaca o autor, as novas gerações, as crianças, crescem participando do processo, logo a informação não é apenas um dado, um discurso, ela é compartilhada em duas partes, no discurso e na prática. Ser uma comunidade oral reforça essa importância, respeitando as etapas de ensino; quando crianças, elas vão brincar e aprender enquanto estão com os adultos nas plantações e esse aprendizado ocorre também, pois é acompanhado da repetição, proporcionada pelo passar dos anos.

Por fim, o autor ser um Kalunga que cresceu na região e passou por percalços, tanto se relaciona com o design como é uma contribuição para o design, pois é justamente por ser interno da comunidade que é possível perceber o problema do calendário, o que demonstra a importância de ver do ponto de vista interno, permitindo perceber o problema e propor uma solução que contribui muito para muitas coisas. Isso contribui e muito para o design, mostrando a importância de, ao propor coisas, ouvir as pessoas que vão ser beneficiadas, para que a solução se relacione com o contexto onde será aplicada.

3.1.3 Transformações do sistema agrícola da Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso (Tocantins): a agricultura de corte e queima em questão, Lourivaldo dos Santos Souza

RESUMO Este trabalho apresenta uma reflexão sobre o sistema agrícola praticado na Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso, localizada no município de Arraias (Tocantins), e tem como objetivo descrever a diversidade e a transformação dos sistemas de cultivos de roça de toco praticados na referida comunidade, com um recorte na biodiversidade local e nas transformações da agricultura de corte e queima. Para tanto, a pesquisa de campo envolveu entrevistas, questionários semiestruturados, percurso comentado aos setores de produção agrícola: roças e quintais, com 12 produtor(a)s de cinco núcleos familiares. Identificamos uma alta agrobiodiversidade, com 101 espécies e variedades, incluindo 5 variedades de arroz, 6 de feijão, 4 de milho e outras que demonstraremos no decorrer deste trabalho. Esta diversidade garantiu o sustento alimentar de muitas famílias kalungas durante muitos anos, frente ao desafio das invasões das terras por fazendeiros ocorridas há mais de 90 anos. Hoje, diante do avanço rápido das monoculturas de larga escala no Cerrado, a referida comunidade se destaca pela biodiversidade e pela produção de alimentos em uma lógica de subsistência, com venda dos excedentes (sobretudo farinha de mandioca). No entanto, nos últimos anos, num contexto de reconhecimento e reocupação do território Quilombola, combinado a diversificação das atividades das famílias Kalunga nas cidades e a mudança do regime de chuva, observamos a perda de biodiversidade vegetal e a adoção crescente de novas técnicas de cultivo, como a conversão das roças em pastagens, o uso do trator e agroquímicos, utilizados para aumentar a produtividade do trabalho agrícola. No intuito de contribuir para a gestão territorial Quilombola, realizamos levantamento da biodiversidade cultivada, sementes que foram perdidas, e caracterização dos sistemas agrícolas.

Palavras-chave: Comunidade Kalunga do Mimoso, agricultura de corte e queima agrobiodiversidade.

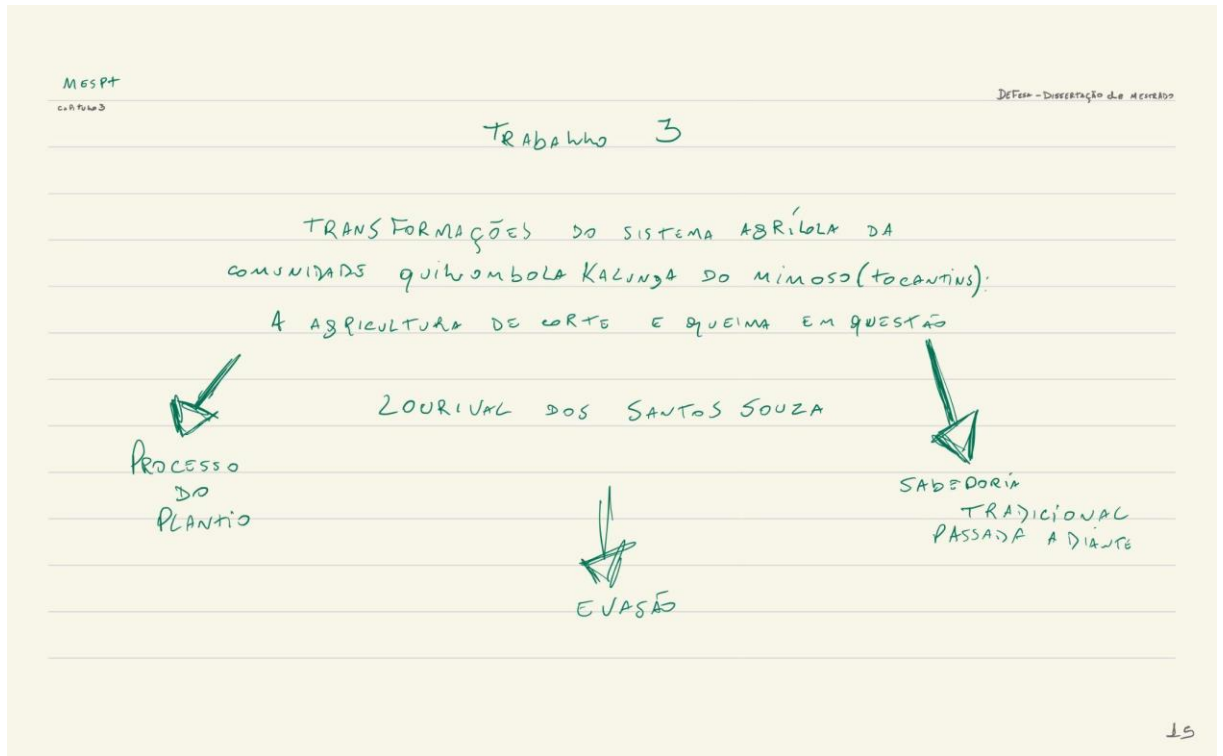


Figura 14 - Esboço da seção 3.1.3
Fonte: autor

Esta dissertação também é a partir dos olhos de um kalunga. Nela o autor trabalhará a agricultura prioritariamente na comunidade Kalunga do Mimoso, que fica em território kalunga dentro do Estado do Tocantins.

Na roça kalunga, na comunidade do Mimoso, o autor explica que havia dois tipos de roças e qual era o cultivo em cada uma delas: "As roças eram de dois tipos: de vazante e capão. Na vazante era cultivado arroz, feijão e fumo. Já no capão se cultivava arroz, milho, feijão, mandioca, abóbora, melancia, maxixe, vitamina, jiló, cabaça, junça e amendoim." (SOUZA, 2018, p. 21). As duas roças possuem características diferentes, pois, conforme é explicado, "Na vazante, o produtor dependia das cheias dos rios para realizar os plantios, enquanto que no capão as roças eram de sequeiro, ou seja, dependia das chuvas para plantar." (SOUZA, 2018, p. 24). Isso, que o autor narra sobre as roças, não é sobre agora, mas anteriormente, ou seja, como os antepassados organizavam as vegetações. Havia também um calendário de cultivo das roças e manutenção do solo, para cuidado, inclusive contendo os ciclos de queimadas das roças e o porquê.

Os calendários para os sistemas de cultivos de roças de vazante e capão eram divididos da seguinte forma: 1- Na vazante (local próximo a rios e córregos, com solo úmido e de cor preta), a roçada ocorre nos meses de maio e junho, a derruba no final de julho e início de agosto, a queima é feita no final de agosto, não é necessário esperar as

primeiras chuvas, que geralmente na região ocorre no mês de setembro. Os solos das vazantes são normalmente úmidos e de cor escura, preta. 2 - No capão (um tipo de mata fechada localizada no cerrado, com solos de cores variadas, podendo ser avermelhado, preto ou branco), a roçada e a derruba são realizadas nos mesmos meses que a roça de vazante, no entanto, a queima só é realizada após as primeiras chuvas. Assim, havia uma forte complementariedade sazonal e espacial entre os dois sistemas de cultivo, garantindo alimentos ao longo do ano, apesar da forte e longa estiagem, característica do Cerrado. Na vazante, a rebrota vegetal após a colheita é mais lenta que no capão. Segundo o Produtor(a) G (comm. pers., 2017) o mato da vazante é mais ralo, por isso demora mais tempo que a mata de capão para recompor a biomassa vegetal. (SOUZA, 2018, p. 24).

A compreensão do solo e do seu contexto geográfico e as implicações climáticas do cerrado possibilitam a preparação para o cultivo; mas, ao mesmo tempo, os kalungas também são criadores de gado e precisavam produzir pastagens, que exigiam outro tipo de preparo. Então esse processo de queima tem como objetivo, a partir de relatos trazidos pelo autor, o seguinte: "De acordo com relatos dos agricultores e criadores de gado, a queima é feita para limpar o solo, para facilitar a rebrota e o crescimento do capim. Servia também para evitar que futuros incêndios invadissem as áreas de cultivos." (SOUZA, 2018, p. 25). Ou seja, a queima é para criação de pastagens e a produção de um capim mais saudável, como também para controle de incêndios, tanto os naturais como os provocados, e para fazer uma limpa do solo, o que facilita a plantação. O gado é movido de região, nesse período de queimas, e trazido novamente após as queimadas.

Um processo que atrapalhou e ainda atrapalha a organização e produção agrícola do Mimoso são as grilagens, conforme explica o autor a seguir sobre como o método da grilagem oprimia os kalungas.

A grilagem através da invasão das áreas foi muito frequente. Esse processo iniciava com a invasão de pequenas porções de terras, depois as cercas eram construídas gradativamente, aumentando as áreas. Os kalungueiros, encurralados pelos fazendeiros, viam-se forçados a migrar de um núcleo para outro, ou para as cidades, quando não resistia a opressão, e assim a situação se repetia. (SOUZA, 2018, p. 28).

Esse movimento fazia com que famílias se mudassem e, com isso, gerava o impacto da perda de roças e controle de territórios, e ainda muitos, na falta de opção, migraram para as cidades em busca de emprego. O impacto que a grilagem causou no cultivo é explicado da seguinte maneira pelo autor: "Com a grilagem e invasão das terras, as áreas de cultivos passam a ser usadas por muito mais tempo, interferindo na produção local. E o gado criado em áreas abertas, passou a viver em espaços fechados e largas reduzidas, assim o campo deixaria de existir." (SOUZA, 2018, p. 29). Com menos território de plantio, o solo era sobrecarregado e com isso os gados ficavam com cada vez menos espaço. Essa luta pelo território com os grileiros

durou décadas, e o impacto na comunidade Kalunga do Mimoso foi duro, já que, "Para além destas violências, o processo de grilagem fragilizou, ao longo das várias décadas, os modos de vida e a segurança alimentar do povo kalunga, que teve que buscar nas cidades alternativas econômicas, reconfigurando assim profundamente o seu sistema agrícola." (SOUZA, 2018, p. 31).

A falta de território para o plantio - que é a base da subsistência do povo kalunga - e de recursos, levou muitos da comunidade para a cidade, como dito anteriormente. Contudo, essa mesma ida para a cidade foi muito importante, pois, como afirma o autor, "foi a partir da conexão mais intensa com as cidades, em torno de 2004, que a comunidade Kalunga do Mimoso se articulou ao movimento quilombola estadual e iniciou um novo movimento de resistência e de reivindicação territorial." (SOUZA, 2018, p. 31). Justamente os contatos que se estabeleceram na cidade contribuíram para essa luta e resistência, que posteriormente contribuíram para a regularização territorial da comunidade quilombola Kalunga do Mimoso. O autor destaca outra pesquisadora fundamental para esse processo.

Os primeiros estudos de identificação e regularização territorial da Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso foram realizados pela professora e pesquisadora da Universidade Federal do Tocantins – UFT, Rosy de Oliveira em 2001. Estes processos iniciais, agregados às lutas e a resistência do povo Kalunga, se somaram para atenuar os conflitos agrários vivenciados pelos kalungueiros. (SOUZA, 2018, p. 31).

Uma vez atenuados os conflitos agrários, o autor organiza, a partir de relatos, os solos presentes e suas vegetações correspondentes, bem como as nomenclaturas científicas nas palavras kalungas, descrevendo-as da maneira apresentada a seguir.

Para o Produtor(a) J (2017) a "vereda" corresponde à fitofisionomia de campo limpo, com predomínio de vegetação campestre e com presença de gramíneas e pequenas árvores. Já a fitofisionomia Cerradão corresponde a "mata capão", onde se observa vegetação com mais árvores, caracterizando uma área de mata mais fechada. As matas ciliares, para Produtor(a) C (2018), são as vegetações que estão localizadas nas margens ou próximas a rios e córregos conhecidas como "vazante". O Cerradão, para nós, é identificado como um local de mata fechada com a presença de árvores como pau terra, pequi, sucupira, jacarandá e outros. Podemos denominá-lo também como mata capão. São áreas utilizadas para fazer cultivos das roças. (SOUZA, 2018, p. 36).

Explicadas os tipos de vegetação e suas nomenclaturas, o autor destaca quais as vegetações estão presentes em sua comunidade: "Na comunidade Kalunga do Mimoso, identificamos três tipos de vegetações, a florestal com a presença da formação Cerradão; vegetação Campestre com a presença da formação Campo Limpo, e um terceiro tipo, a Savânica, com presença da formação Cerrado sentido Restrito." (SOUZA, 2018, p. 41).

Expostos os tipos de vegetação, o autor esboça os sistemas de cultivo presentes na comunidade e como eles funcionam, bem como sua importância na subsistência da comunidade.

Foram identificados na comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso cinco sistemas de cultivos: roça de roça de toco, roça com trator, quintais, roça com uso de agroquímicos, e roças de pasto. Nas roças, as técnicas usadas são saberes herdados dos antepassados. Para a moradora Produtor(a) D (2017) a roçada, a derruba, e a capina foram práticas que os mais velhos transmitiram aos filhos, e assim sucessivamente. Todos os membros da família participam das atividades agrícolas, desde os trabalhos mais pesados (derrubada, roçada, capina) aos mais leves (vigia, colheita). A vigia é uma tarefa que consiste em ficar de guarda para impedir que pássaros e aves ataquem as plantações, sobretudo de arroz. Já a coivara é uma técnica que ocorre após a queima das roças. A sobra dos galhos de árvores que não queimaram são [sic] coletados e amontoados um sobre o outro, e queimados novamente. O sistema de cultivo de corte e queima é praticado na comunidade quilombola Kalunga do Mimoso há mais de 250 anos. As práticas agrícolas herdadas permitiram ao longo dos anos a produção de alimento e a soberania alimentar das famílias que vivem na referida comunidade. Para desenvolver as práticas agrícolas de corte e queima, os agricultores utilizam florestas, água da chuva e solos férteis. “Parte das terras do Mimoso começaram a ser ocupadas pelos mulequeiros por volta de 1913”. (OLIVEIRA, 2006, p.15) A nomenclatura mulequeiros era para nomear os kalungueiros que migraram da região Vão do Muleque. (SOUZA, 2018, p. 41).

Os cinco sistemas de cultivo, identificados pelo autor, são os seguintes: roça de toco, roça com trator, quintais, roça com uso de agroquímicos, e roças de pasto. Contudo ele destaca que a roça de toco é o mais antigo, sistema passado de pai para filho. O autor sinaliza como é escolhida a área.

Para o desenvolvimento de uma roça de toco, o primeiro passo é escolher uma área boa para o plantio. São geralmente as áreas próximas aos rios, córregos e capão. Segundo o Produtor(a) B, a área boa para o plantio é um local de mata fechada e terra escura, vermelha ou preta. Após a escolha do local é feita a roçada, atividade realizada a partir do mês de julho a agosto, a seguir a derruba das árvores mais grossas. (SOUZA, 2018, p. 42-43).

Definida a área é feita a roçada, são derrubadas as árvores mais grossas, então ele explica o processo e quem participa dele na comunidade.

Depois da queima é realizado o plantio. Esta atividade ocorre no final do mês de novembro e início do mês de dezembro. O trabalho na roça é dividido entre os familiares. Homens, mulheres, adolescentes e jovens desempenham coletivamente as atividades agrícolas como: roçada, derruba, coivara, capina, plantio, vigia e colheita. (SOUZA, 2018, p. 44).

Como dito anteriormente, são cinco sistemas de cultivo, e o autor destaca dois desses sistemas, que são a roça com trator e a roça com agroquímicos: "A partir dos esquemas de rotação das roças e pastos [...] percebe-se que está ocorrendo a modernização das práticas

agrícolas." (SOUZA, 2018, p. 47). Porém, essas tecnologias não são acessíveis a toda comunidade.

Nos municípios mais próximos Arraias e Paranã existem máquinas públicas, trator e grades tanto para o desmate quanto para beneficiamento da terra para plantio. No entanto, a falta de mobilização e articulação políticas das Associações dificulta o acesso das famílias rurais quilombolas a estas máquinas. Com isso, o aluguel é o único mecanismo utilizado para aquisição de tratores e máquinas de beneficiamento da terra. Assim as famílias que não possuem recursos para custear estes gastos, utilizam as técnicas agrícolas de cultivos que demandam menos gasto financeiro. (SOUZA, 2018, p. 51).

Essas técnicas que demandam menos custos, demandam mais força de trabalho. Nos quintais, outro sistema de cultivo.

Nos quintais próximos as residências, são cultivados: hortaliças, limão, laranja, lima, mandioca e outros produtos alimentícios. A biodiversidade dos quintais complementa as produções das roças. O manejo das plantas cultivadas é de responsabilidade de todos os membros da família. (SOUZA, 2018, p. 54).

Os quintais são os quintais de cada comunidade; como são agrupamentos familiares, é de responsabilidade de toda a família o manejo das plantas cultivadas. Assim como na roça de toco, é um sistema de manuseio comunitário da terra.

Algumas das dificuldades são o tempo e a força de trabalho, questão que os agricultores têm tentado elucidar.

Na atividade de cultivo de roças a tarefa que demanda mais tempo é a capina. Para diminuir este tempo de trabalho, os agricultores buscaram e continuam buscando alternativas para diminuir este tempo de trabalho, pois a maioria não pode mais contar com a ajuda dos filhos. De fato, muitos filhos se deslocaram para as cidades para continuarem os estudos escolares. Eles retornam nas férias para visitar os pais, época em que as atividades com as roças estão paradas. Neste sentido, as alternativas para compensar a mão de obra são uso de agroquímicos, o trator. Pode ser de fácil aquisição para alguns, mas nem todos usufruem destas alternativas, devido a falta de recursos para arcar com as despesas de máquinas. (SOUZA, 2018, p. 55).

Então, o fato de os filhos saírem para estudar ocasiona a falta de força de trabalho para as famílias; na busca por soluções, aparecem os agroquímicos e o trator, otimizando partes dos processos, mas também demandando maior custo para as famílias. Os métodos e soluções são desenvolvidos ou pensados em cada núcleo familiar, no entanto, como salienta o autor, "nas áreas cultivadas a partir da mecanização, a mata se recupera mais lentamente, necessitando um tempo de pousio mais longo. Neste tipo de cultivo todos os tocos são arrancados, e as raízes são cortadas ou arrancadas. Ao contrário do que ocorre com as roças de toco." (SOUZA, 2018, p.

62). Ou seja, um dos impactos é que o solo precisa de mais tempo para se recuperar do plantio, o outro impacto pela utilização dos tratores é apresentado a seguir.

Nas roças com trator, nascem outras espécies vegetais diferentes das que existiam anteriormente naquela região. Enquanto que na roça de toco ocorre a rebrota das espécies que existiam antes da derrubada, na roça com trator, surgem as ervas daninha como catinga de porco e outras espécies não identificadas pelos produtores(a)s. (SOUZA, 2018, p. 66).

A partir dessas compreensões sobre o impacto no solo, como destacadas anteriormente sobre o tempo de recuperação do solo e a mudança da vegetação, por exemplo, o autor faz uma ressalva quanto à modernização das práticas agrícolas e suas consequências.

A modernização das práticas agrícolas na referida comunidade evidencia benefícios para os agricultores, mas também apresenta desafios. Como a manutenção da saúde e da qualidade de vida do povo kalungueiro, a gestão e a sustentabilidades dos recursos vegetais e hídricos da comunidade. (SOUZA, 2018, p. 68).

Esses processos causam impacto na vida da comunidade como um todo. Outro ponto muito sensível é a utilização de agroquímicos.

Segundo Parecer a quantidade necessária para causar problemas à saúde é baixa, assim o uso do herbicida é grave, pois pode causar problemas como câncer, infertilidade, depressão, mal de Alzheimer, má formação em crianças, e ainda mata as bactérias que ajudam o corpo humano em algumas atividades metabólicas. Pode ainda causar danos ao solo e à água, afeta os ecossistemas em muitos casos até irreversível, como o solo é um material que contém muitos organismos vivos, o glifosato mata todos os microrganismos que vivem no solo e que são de fundamental importância para a formação do mesmo. (SOUZA, 2018, p. 68-69).

Além disso tudo, ainda há a necessidade de compreender que, conforme o autor explica, muitas vezes a aplicação é feita sem a utilização de equipamentos de proteção adequados, ainda podendo causar impactos a outras comunidades do quilombo. O autor ainda destaca, além do impacto sanitário, o impacto social para a comunidade.

Nota-se no decorrer desta pesquisa que os sistemas agrícolas estão se modernizando, alguns agricultores estão buscando novas alternativas para desenvolver seus sistemas agrícolas. Em contrapartida a cultura local e as relações sociais entre os grupos locais vão gradativamente se modificando. As relações de troca de trabalho nas lavouras estão sendo substituídas pelo uso de máquinas de beneficiamento da terra, uso de agroquímicos, estes fatores são limitantes para o fortalecimento da cultura e da convivência humana entre os quilombolas. (SOUZA, 2018, p. 77).

O impacto da presença das máquinas também distancia as famílias, e com isso a cultura

já não é passada de pai para filho, mas esses processos são deixados de lado, pela urgência, e com isso a cultura e os espaços de aprendizado e troca são deixados de lado. O autor compreende as dificuldades impostas pelo contexto, mas também destaca a necessidade de outras soluções e apoios, não apenas das pessoas envolvidas, mas das espécies presentes na região.

Mas é um desafio para nós, pois sabemos que a agricultura de povos tradicionais se depara com algumas realidades não tão promissoras no sentido do mercado, uma vez que ela é interpretada como economicamente declinante para muitos; assim sendo pouco importante para políticas de desenvolvimento econômico, mas a certeza que temos é que ela é de suma importância para a manutenção da vida humana. [...] Aos produtores(a)s quilombolas e demais moradores(a)s é importante refletir como continuar cultivando as roças sem comprometer a sobrevivência das espécies vegetais e animais, considerando os impactos mencionados no decorrer destas pesquisas que estas práticas vêm gradativamente ocasionando. (SOUZA, 2018, p. 84-85).

Análise

As lutas pela sobrevivência e a presença dos grileiros já dificultaram e espalharam a comunidade Kalunga do Mimoso, o que acabou por impactar a relação deles com o território, ainda que, conforme explica o autor, há muito tempo eles já conhecessem as vegetações e os solos e soubessem como utilizá-las de maneira saudável. Souza destaca que a grilagem e os longos períodos de luta trouxeram dificuldades ainda maiores, espalhando a comunidade e até expulsando gente para a cidade; o autor preserva os nomes dos produtores por proteção.

Apesar de as saídas terem contribuído para a conquista da terra, a pouca força de trabalho, com o tempo, teve como impacto a busca por soluções, inovações que fossem ao encontro das necessidades da comunidade. Porém, alguns dos impactos só poderão ser compreendidos mais adiante, no solo, nas comunidades e na cultura. A praticidade da solução pode, ao mesmo tempo, causar impactos mais danosos e por mais tempo.

Contudo, é importante destacar que, ao mesmo tempo, as técnicas comunitárias, seja a roça de tocos ou a do quintal, são processos familiares, onde todos contribuem, onde toda a família participa, cada um contribuindo com o que tem ou com o que pode. Isso ainda é muito rico, tanto no processo quanto em ser exemplo de soluções, inclusive porque, nesse processo, também acontece o aprendizado e a tradição é passada adiante. Contudo, a falta de força de trabalho impacta profundamente o processo, que é também processo fundamental para a existência do povo e sua cultura.

Mais uma demonstração de riqueza dos conhecimentos kalungas é que eles compreendem o território e suas táticas, como a queima, para impedir incêndios criminosos,

controlando o fogo na região e também protegendo suas plantações.

Quando o autor nomeia os tipos de vegetação e explica quais são os presentes, fica evidente que esse conhecimento científico também já era conhecido pelos kalungas, não apenas intelectualmente, mas também no manejo deles.

Ser um kalunga do Mimoso também permite que o autor compartilhe esses conhecimentos na comunidade e dialogue para encontrar soluções, podendo até buscar apoios para enfrentar as dificuldades apresentadas.

Relacionados diretamente com o design, a organização dos conhecimentos fica evidente, tanto pelos tipos de plantio, toco, roça e quintal como também por compreender os tipos de solo e vegetação presentes, já que essa capacidade de processos também é uma qualidade do design. E a compreensão da região, a vegetação, permite que essas queimadas defensivas não tornem o solo improdutivo e que o controle para que essas queimadas também não queimem suas produções, enquanto defendem seu território. Um problema também presente no design é que nem sempre é possível medir, a curto e longo prazo, o impacto de uma solução, e nem sempre esse impacto é positivo.

Os aprendizados aqui presentes se destacam pela importância de catalogar esses processos e conhecimentos de plantio e, ao mesmo tempo, de passá-los adiante para as próximas gerações, para que não estejam apenas registrados nos livros, mas vivos em seu povo. Um conhecimento também muito importante destacado é que a maneira Kalunga de efetuar o plantio é mais sustentável para o solo, o que demonstra que nem sempre a tecnologia é a solução mais eficaz. Os aprendizados que permitem a visualização que identifica o território adequado são elementos compartilhados pela tradição.

3.1.4 Soberania e Segurança alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas, por Valdir Fernandes da Cunha.

RESUMO A presente pesquisa faz uma análise dos aspectos relacionados à Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional da comunidade Kalunga Vão de Almas, no nordeste goiano, a partir das perspectivas dos jovens, fortalecendo o diálogo produtivo entre gerações. A partir de entrevistas, rodas de conversa e práticas de plantios foram identificadas as principais mudanças nas práticas alimentares Kalunga, os fatores que as influenciam, assim como estratégias alternativas de manutenção da produção alimentar local, desenvolvendo um diálogo de saberes produtivos entre gerações, compreendendo o motivo da baixa participação dos jovens na produção alimentar. Fatores externos como programas de governo, pessoas assalariadas, distribuição de cestas básicas e as mudanças climáticas influenciam diretamente na Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional da Comunidade. Ressalta-se que mesmo assim nós quilombolas não deixamos de cultivar os nossos próprios alimentos agroecológicos para o abastecimento e consumo local em interação com o cerrado.

Palavras-chave: Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional; Práticas alimentares; Comunidades quilombolas; Povo Kalunga; Cerrado.

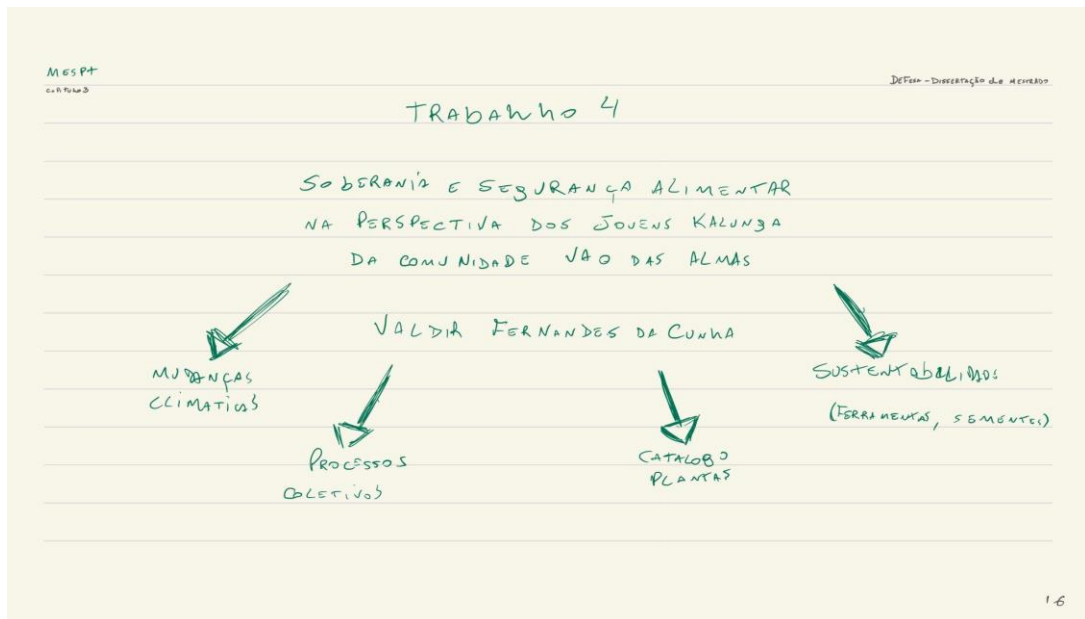


Figura 15 - Esboço da seção 3.1.4
Fonte: autor

Neste trabalho, o pesquisador inicia se apresentando como "quilombola, nascido na comunidade Kalunga Vão de Almas, onde morei com meus pais a maior parte da minha vida." (CUNHA, 2018b, p. 13). Com isso, o autor relata, em sua dissertação, sua trajetória educacional, cheia de percalços e breves interrupções, até o início da graduação; percalços que vão desde 10 horas de caminhada diárias, durante o ensino médio, até diversas mudanças de moradia, busca por empregos e intervalos em sua vida estudantil. Outro relato pertinente é sobre seu ingresso na pós-graduação. O pesquisador narra que teve pouco tempo para preparar seu pré-projeto para o ingresso ao MESPT, contudo sua decisão de recorte sempre esteve em mente.

Pensando em um tema de pesquisa para o MESPT, logo me veio à mente as mudanças alimentares no meu quilombo Kalunga. Como o mesmo é muito extenso – o maior quilombo do país, com mais de 20 comunidades, delimito o meu tema de pesquisa somente para a minha comunidade Vão de Almas. (CUNHA, 2018b, p. 19).

Algo também mencionado, ao longo de todo o projeto, é o baixo engajamento dos jovens na comunidade.

Na comunidade quilombola Kalunga Vão de Almas é possível observar a baixa participação da juventude na produção de alimentos locais e também em consumir os mesmos retirados dali a partir da realidade atual da comunidade e também dos diferentes perfis dos jovens nascidos ali. Sem a participação da juventude fica

complicado produzir bastante, pois os mais velhos vão ficando mais fracos e, se pouco se produz, o consumo dos produtos locais também fica cada vez menor. (CUNHA, 2018b, p. 21).

Devido a esse baixo engajamento dos jovens na comunidade, um dos impactos sofridos é a dificuldade da produção alimentícia da comunidade, como consequência, como ele esclarece, há o consumo de alimentos vindos de fora.

A redução na produção influencia em um consumo bem menor e, com isso, o consumo de produtos vindos de fora da comunidade vem aumentando. Alguns alimentos cultivados pelos Kalunga, como o arroz, o feijão e outros estão sendo substituídos pelos alimentos produzidos fora do quilombo. Isso tem acontecido devido a fatores que vêm influenciando a queda da produção local. (CUNHA, 2018b, p. 23).

A queda da produção local tem relação direta com os jovens estarem distantes, e, com isso, a produção diminui, levando à busca de comida nas cidades. Uma das soluções tentadas por algumas famílias para resolver o problema foi a utilização de agrotóxicos, como é relatado a seguir.

Atualmente na comunidade somente duas famílias já usaram e usam o agrotóxico pelo nome popular de “mata tudo”. Elas foram influenciadas por produtores vizinhos do município de Monte Alegre, da comunidade “Riachão”, onde o uso desse produto já é maior por parte de alguns produtores. Cheguei a essas informações através de conversas informais na minha comunidade e com pessoas da comunidade vizinha. (CUNHA, 2018b, p. 24).

A utilização dos agrotóxicos, como destacado, foi uma tentativa de solucionar o problema alimentício, influenciados por comunidades vizinhas; mas foram apenas duas das famílias que utilizaram esse método.

Um dos temas centrais tratados pelo autor é a soberania alimentar, sua importância para a comunidade e como sua comunidade sempre foi soberana quando se trata da produção alimentícia. Para compreender o que isso significa e seu impacto, o autor define essa soberania.

Os Kalunga ainda são soberanos quando se trata de produzir alimentos na comunidade, mesmo havendo redução na produção nos últimos 20 anos. Nós quilombolas temos a autonomia de produzir e consumir os alimentos saudáveis cultivados por eles nas roças de toco. A Via Campesina (2007) define Soberania Alimentar como o direito dos povos a definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que garantam o direito à alimentação a toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses de produção, de comercialização e de gestão, nos quais a mulher desempenha um papel fundamental. (CUNHA, 2018b, p. 53).

É destacado que nos últimos 20 anos a produção tem diminuído, mas que historicamente os kalunga conseguem produzir alimentos suficientes para sua alimentação, conseguindo até vender o excedente, permitindo, por meio de trocas ou dos recursos adquiridos, conseguir os alimentos que eles não produzem.

Além da soberania alimentar, há a segurança alimentar, e estão conectadas, a segurança sendo a compreensão de que não irá faltar alimento para as próximas refeições.

A Segurança Alimentar e Nutricional Kalunga está diretamente ligada à soberania alimentar local, pois basicamente quase toda a alimentação Kalunga é retirada da produção de alimentos na comunidade. Neste território a soberania ainda está sendo preservada, pois os alimentos produzidos pelos Kalunga são de qualidade, isto é, sem uso de fertilizantes, agrotóxicos e sementes modificadas. (CUNHA, 2018b, p. 53).

Serem alimentos sem a utilização de fertilizantes e agrotóxicos tornam esses alimentos ainda mais raros e saudáveis, respeitando o tempo da colheita e os ritmos da natureza. Ajudam a compreender o motivo de conexão entre o povo e o território. Porém, respeitar esses ritmos sem força de trabalho traz consigo suas dificuldades, que não param aí.

Tratando-se da comunidade Vão de Almas, a principal causa da insegurança alimentar “está relacionada à qualidade e variedade do alimento, assim como a inconstância produtiva ao longo do ano” (FERNANDES, 2014, p.124). No Vão de Almas e também em todas as demais comunidades kalungas, as mudanças climáticas frente à produção de alimentos nos últimos 20 anos tem sido um dos fatores que têm reduzido o cultivo, o que acaba levando os Kalunga a buscarem outros tipos de alimentos fora do território. (CUNHA, 2018b, p. 55-56).

As mudanças climáticas têm impacto direto na produção de alimentos, um deles é a diminuição das chuvas na região. Com isso, as plantações, segundo relatos coletados pelo autor, tiveram uma diminuição na colheita por conta da falta de chuvas, e isso ainda somado à pouca presença dos jovens, que saem em busca de oportunidades. Logo, a busca por alimentos externos é cada vez mais comum. Porém, a produção kalunga ainda é extensa e orgânica, tendo como prioritário o método da roça do toco.

Os quilombolas Kalunga tiram a maior parte do seu sustento até nos dias de hoje da plantação da roça, onde cultivam de forma orgânica diversos alimentos como arroz, feijão, mandioca, milho, cana-de-açúcar, jiló, quiabo, abóbora, melancia, entre outros. Até 20 anos atrás os alimentos das famílias kalungas eram todos produzidos na roça de toco, com exceção do sal de cozinha que era comprado fora da comunidade, na cidade de Barreiras-BA. Somente depois passou a ser comprado em Formosa-GO. (CUNHA, 2018b, p. 57-58).

O autor utiliza como marco, 20 anos atrás, o fato de todos os alimentos, com exceção

do sal, serem produzidos internamente. Outra produção que mudou foram os espaços onde o gado ficava, que anteriormente eram nas pastagens naturais, mas hoje mudará, pois, conforme o autor, as famílias já possuem espaços fechados, com o capim adequado para abrigar os animais.

Um dos pontos centrais ressaltados no trabalho são os jovens, o autor explica sua importância.

Esta pesquisa consistiu em um estudo focado nos jovens da Comunidade Kalunga Vão de Almas, com o objetivo de analisar a Soberania e a Segurança Alimentar da comunidade a partir das perspectivas dos jovens diante da realidade atual. Ser soberanos na produção de seus alimentos faz parte da cultura desses povos, pois os mesmos decidem o que cultivar e comercializar entre eles e fora da comunidade. Porém, nos últimos 20 anos isso vem modificando no território. (CUNHA, 2018b, p. 59).

Essa perspectiva é importante, pois, como descrito anteriormente, o baixo engajamento dos jovens no cultivo dificulta o plantio, devido à baixa força de trabalho.

Além das técnicas de cultivo e da força de mão de obra, as sementes também são crioulas, o que é um ponto relevante de independência dos kalunga, pois ter suas sementes é parte da cultura kalunga, como explicado a seguir:

Como já foi dito, a produção alimentar kalunga é cultivada somente com sementes crioulas, qualquer que seja a espécie alimentícia. Plantar todos os anos e guardar as sementes para a próxima plantação é parte da nossa cultura que vem permanecendo até os dias atuais. Guardar as mesmas nos bancos de sementes criados pelos nossos ancestrais é um processo que tem dado certo na comunidade e por isso até hoje fazemos o uso dessa técnica produtiva para não perder as sementes. (CUNHA, 2018b, p. 62).

Todo o processo, inclusive como guardar as sementes para a próxima etapa de plantio, é passado adiante, de geração em geração. O que ajuda a compreender a importância de os jovens serem o centro desta pesquisa, pois sem eles esses conhecimentos podem se perder. Outro produto muito importante é o milho, o autor destaca sua importância e seus processos e prazos.

O milho geralmente leva quatro meses para estar no ponto de colheita ou consumo, com exceção da variedade três meses, que como o nome já diz leva menos tempo para ganhar e é o mais apropriado para assar e cozinhar quando ainda não está seco para comer. Além de comer cozido e assado os Kalungas consomem o milho de outras maneiras fazendo derivados do mesmo como, por exemplo, angu, bolo, canjica, mingau, beiju, pamonha e outros. O plantio do milho não necessita de vigia quando é plantado, e sim, somente na época da colheita. Na comunidade a vigia do milho inicia-se desde antes de lançar as espigas, isto é, os periquitos desde cedo já começam a comer o pendão (parte que parece a flor do milho), e com isso já é preciso serem

espantados para não acostumarem tanto na rotina e comerem os grãos verdes. (CUNHA, 2018b, p. 63).

A quantidade de derivados do milho o torna muito importante para a comunidade, e suas etapas, prazos e cuidados, como a vigia, para que não se perca a matéria prima. Outro alimento indispensável para os kalunga, conforme o autor, é a mandioca, considerada o principal alimento da produção kalunga, seguido do gergelim.

A mandioca é considerada o principal alimento da produção Kalunga. Esse produto ao lado gergelim é um dos alimentos que possui mais valor comercial tanto dentro como fora da comunidade. No Vão de Almas são cultivadas diversas espécies de mandiocas, entretanto a mansa “doce” (que podem ser consumidas in natura, cozidas, etc.) e a braba “amarga” (podem ser consumidas somente como farinha, beiju, etc.) são as mais consumidas. Dentre as mandiocas mansas destaca-se a gaeirinha, cacau, casco de burro, vindora, azulona, aipim, castelo preto e de cipó, aparecida, etc., enquanto entre as brabas é de se destacar a pipiri, mata fome, babu, roxinha, etc. As espécies consideradas mansas são mais consumidas no dia a dia das famílias, geralmente cozidas, cruas e assadas, enquanto que as consideradas brabas são destinadas para a produção da farinha e de outros derivados, passando por um processo antes de serem consumidas. (CUNHA, 2018b, p. 65-66).

A mandioca é importante justamente por sua possibilidade de utilização direta na cozinha e por possibilitar a produção da farinha e derivados. Sua importância é tamanha que o autor informa que "A mandioca é um alimento que está presente por toda a comunidade, nos quintais e nas roças das famílias." (CUNHA, 2018b, p. 67)., podendo ser encontrada nos quintais dos povoados até nas roças.

Para a plantação e todos os processos, ou seja, da plantação até a produção da farinha e de seus derivados, são utilizadas diversas ferramentas e algo que o autor destaca é que as ferramentas são todas produzidas na própria comunidade.

Os ralos, os tapitis, a peneira, a gamela, o rodo, o forno, a coiteba, todos são produzidos pela própria comunidade. Na construção da farinha não tem tarefa definida para gênero e nem gerações, isto é, é um processo realizado coletivamente. As mandiocas geralmente são plantadas tanto sozinhas (solteira), ou junto com outros produtos como o arroz, o gergelim, o milho, etc. (CUNHA, 2018b, p. 67).

Além da produção até das ferramentas, o coletivo familiar, que contribui nas etapas da produção, as tarefas, como foi destacado, são distribuídas coletivamente, podendo todos os membros da família trabalhar em qualquer etapa.

Conforme dito anteriormente o segundo alimento mais produzido é o gergelim, que também é comercializado externamente.

O gergelim é o alimento da produção Kalunga que mais tem crescido o cultivo nos últimos anos. Esse produto é um dos mais comercializados pela comunidade ao lado da mandioca, sendo geralmente mais vendido nas cidades de Alto Paraíso, Cavalcante, Brasília e também internamente. No Vão de Almas são cultivadas duas espécies de gergelim, o marrom e o preto. O gergelim não é plantado na terra, os grãos são jogados em cima do solo de forma que não fiquem muito próximos uns dos outros para que tenham espaço para soltar galhos, pois assim a produção rende mais. (CUNHA, 2018b, p. 68).

Já a comunidade consome o gergelim "*in natura*", na forma de paçoca, além de também se tirar seu óleo. É um produto muito reconhecido pela comunidade pelo seu poder fortificante." (CUNHA, 2018b, p. 70). Outro alimento muito presente no prato kalunga é o "feijão [que] é um alimento bastante produzido pelos kalungas. Em toda a comunidade é possível encontrar plantios nos quintais e nas roças." (CUNHA, 2018b, p. 70). A variedade do plantio kalunga permite uma variedade na cozinha. Isso, no entanto, só é possível justamente devido ao conhecimento passado a muitas gerações sobre o solo da região e seu clima.

O conhecimento Kalunga associado ao cerrado é intrínseco à nossa cultura, especificamente os conhecimentos relacionados às plantas alimentícias e as variedades medicinais. É nesse bioma que encontramos grande parte das plantas medicinais utilizadas pela comunidade na cura de diversas doenças. No Vão de Almas compreendemos que existem duas estações do ano, a seca e as águas, que estão relacionadas com o nosso conhecimento tradicional de saber aproveitar as riquezas do cerrado no tempo certo sem prejudicá-lo. O tempo da seca é geralmente compreendido de junho a setembro, já o das águas é de novembro a março, enquanto que os meses de abril, maio e outubro são considerados de transformações dos tempos. (CUNHA, 2018b, p. 72).

A importância de conhecer o solo, o clima e a variedade presente no bioma é porque permite, desde o manejo da terra, diversas funções das plantas e essa compreensão ajuda na sobrevivência do povo, o que ajuda a entender como é que eles sobreviveram isolados por tanto tempo.

Uma marca do cerrado é o clima, o autor explica que "O bioma é também marcado por duas estações muito bem diferenciadas: a estação da seca e a estação das chuvas (WALTER; RIBEIRO, 2010)." (CUNHA, 2018b, p. 73). Para quem mora no cerrado, percebe que, nessas duas marcações ao longo do ano - o período de chuvas e o da seca - o período de chuvas tem sido encurtado por causa da crise climática, dificultando a manutenção do plantio. A compreensão do bioma permite a diversidade de utilização.

Diversas espécies são consumidas *in natura*, cozidas e também são usadas para extração de óleos. Dentre elas destaca-se o pequi, o coco indaiá, o baru e o buriti, das quais os kalungas utilizam a polpa e a castanha. No caso do pequi, ainda é utilizado para fazer sabão. Algumas variedades, além de serem consumidas *in natura*, também são usadas como sucos. É o caso da cagaita, da mangaba, do cajá, do caju e da

azedinha. As demais plantas frutíferas do cerrado, como a murta, o baquari, a canjica, as marmeladas, a pitomba e outras, são consumidas somente cruas mesmo. As variedades de plantas do cerrado listadas anteriormente são extremamente importantes na vida dos Kalungas. (CUNHA, 2018b, p. 74).

Conhecer as plantas da região permite utilizá-las de maneiras variadas na cozinha. Isso só é possível devido à relação do povo com o território, e é nessa relação onde o respeito contribui para que os kalunga consumam o que a terra dá sem esgotar a terra. Isso não é fruto de uma mudança do tempo, mas um princípio presente a longo prazo na cultura kalunga, que hoje nomeamos de sustentabilidade.

A sustentabilidade no meu território é vivida na prática do dia a dia dos quilombolas. Diferentemente da sociedade em geral, onde o que vemos é mais discurso do que prática, isso permite que os kalungueiros, que possuem uma cultura inegável, vivam uma vida sustentável no quilombo. A boa relação com a natureza mantém em equilíbrio os eixos social, ambiental e econômico, garantindo a vida dos Kalunga até hoje no quilombo. (CUNHA, 2018b, p. 75).

A maneira como os kalunga vivem é que permite que estejam na mesma região há tanto tempo, sobrevivendo dos recursos que a terra lhes dá. Essa relação sustentável com o território contribui para a vida saudável dos biomas na região, contribuindo também para a longevidade dos kalunga.

Apesar de tudo isso, o autor salienta por que os jovens vão embora e suas motivações.

Muitos jovens do Vão de Almas saem em busca de melhorias fora da comunidade porque não querem levar a vida que seus pais levam. A busca por melhores alternativas em termos econômicos e até mesmo de um bom emprego faz com que muitas pessoas saiam novinhas deixando as suas famílias para trás, encarando um mundo desconhecido e muitas vezes acabam sofrendo consequências no futuro. (CUNHA, 2018b, p. 80).

Na história do próprio autor há essa marca, uma vez que ele teve que sair para estudar, podendo retornar como professor e contribuir para a comunidade kalunga. Essa busca por alternativas leva muitos jovens a irem embora. Outra causa para a saída de jovens em busca de perspectiva, é apresentada a seguir

Grande parte da juventude Kalunga não acredita em melhorias que possam vir a acontecer na comunidade, pois seus pais são testemunhas de tantas promessas que nunca chegam. Isso deixa os jovens com certa desconfiança e acabam optando por buscar alternativas fora da realidade camponesa. Muitos desses jovens optam em sair do campo porque não querem dar continuidade ao trabalho de seus pais na agricultura. (CUNHA, 2018b, p. 81).

A procura de outros trabalhos, que consideram mais leves do que a agricultura, leva-os para fora da comunidade. Isso impacta agora a força de trabalho da comunidade, pois somente os mais velhos é que vão permanecendo. É interessante que a abertura e o conhecimento da comunidade encontram a comunidade em um período em que os jovens querem ir embora. A pesquisa levou o autor a encontros com a comunidade e espaços de diálogo, para aproximar os jovens da cultura kalunga e da comunidade.

Em meio a tantas mudanças nas práticas alimentares Kalunga a comunidade destacou alguns tipos de comidas preparadas anteriormente e que nos dias atuais não são mais consumidas, como: leite de coco indaiá com mandinho (uma espécie de peixe), café de fedegoso (planta medicinal que substituía o café natural), angu de milho com farinha, etc. Ainda relataram que como não havia colher antigamente, as famílias comiam com cuia (parte da cabaça), folha de pinha (planta nativa do cerrado) ou comiam com a mão mesmo. (CUNHA, 2018b, p. 93-94).

Essas mudanças na alimentação, a partir da maneira de como comer, também transformam a comida e, claro, que isso muda o que é consumido, nos ajuda a compreender como a chegada da colher pode transformar a textura da comida, conseqüentemente o que é comido. Outro ponto levantado é: quais são os principais alimentos industrializados que entram na comunidade?

Entre os alimentos industrializados mais consumidos na comunidade estão o frango de granja, feijão, arroz, macarrão, óleo de soja, fubá de milho, farinha de trigo, massas para bolos, sucos e bolachas. Esses produtos alimentícios de fora estão substituindo de alguma forma, sejam em maior ou menor quantidade, os alimentos tradicionais da comunidade. Os alimentos que ainda estão sendo mais produzidos na comunidade, de acordo com as falas dos produtores Kalunga que participaram da roda de conversa, são gergelim, arroz, feijão, mandioca, milho, abóbora, melancia, jiló, quiabo, banana, maxixe e cana-de-açúcar. Dentre os alimentos menos produzidos foram citadas algumas espécies de arroz (novato, maranhão, bico roxo, xandu, vermelho, capivara, gaipa e outros) que levam quatro meses para chegar ao ponto de colheita. (CUNHA, 2018b, p. 94).

Algo que pode passar despercebido na fala anterior é a escolha da espécie do arroz, o autor destaca que isso é devido à diminuição dos períodos de chuva, logo essa espécie que é cultivada em menos tempo pode pegar mais períodos de chuva, permitindo uma colheita mais segura. Apesar da entrada de diversos alimentos externos, fica evidente a variedade da produção agrícola kalunga, sem a utilização de máquinas. Esses alimentos que chegam de fora, estão substituindo alimentos que eram produzidos internamente. Como descrito ao longo do texto, existem alguns fatores para essa transformação interna na comunidade. Um dos destacados nesse espaço de diálogo foram as mudanças climáticas.

Em relação às mudanças climáticas as famílias do Vão de Almas frisaram a redução das chuvas com o passar dos anos, e que isso influencia na vida cotidiana local. Juntamente com essa redução surgem fatores que forçam as famílias a irem modificando suas práticas. A comunidade destacou principalmente o aumento do período da seca prejudicando o desenvolvimento da produção alimentar e também no ambiente natural que nós Kalungas estamos inseridos. (CUNHA, 2018b, p. 96).

A redução das chuvas implica em necessidades de adaptação. Mas algo que podem fazer é contribuir para aproximar os jovens da cultura kalunga, que é justamente um dos objetivos do ato de pesquisar, conforme descrito pelo autor.

O trabalho permitiu criar o espaço onde o engajamento de alguns jovens pudesse crescer.

A partir das práticas de campo, da roda de conversa e dos encontros do grupo, foi possível promover um maior envolvimento dos jovens do Vão de Almas na manutenção das roças tradicionais como fator indispensável para a garantia da alimentação e da sustentabilidade econômica, social e ambiental da comunidade. Através da aproximação, do diálogo e de relatos dos mais velhos foi possível perceber uma maior preocupação de alguns membros do grupo na produção local, pois parte deles já possuíam um nível de preocupação maior. (CUNHA, 2018b, p. 98).

A iniciativa da pesquisa, inclusive de levar os estudantes a práticas do campo, na manutenção das roças tradicionais, permite que a cultura continue sendo passada adiante, assim como o cultivo dos kalunga à sua maneira.

Maneira que inclusive contribui para a diminuição da queima de combustível, como também contribui para impedir as mudanças climáticas; apesar de colherem os impactos das mudanças, não é a maneira de fazer as coisas dos kalunga que está contribuindo para as mudanças climáticas.

Outro ponto destacado nesse espaço de diálogo é a longevidade dos conhecimentos práticos de plantio kalunga e a relação dos jovens com esses conhecimentos.

Os conhecimentos práticos de plantios são uma tradição Kalunga que há mais de três séculos vêm sendo passados de geração para geração e, de acordo os relatos da comunidade na roda de conversa, acreditam que a geração atual de jovens não está mais envolvida com esses conhecimentos práticos. Portanto, as famílias acreditam que o diálogo produtivo é de suma importância para que a nossa produção de alimentos continue passando para as gerações atuais e as futuras. (CUNHA, 2018b, p. 102).

Fica evidente que fomentar esses espaços de diálogo para ouvir e aproximar os jovens kalungas de sua cultura é muito importante e relevante, até para descobrir mais do valor de sua cultura e sabedorias. Permitindo que esses conhecimentos sejam passados a diante.

Por fim, o autor destaca como, muito antes de alguns conceitos serem elaborados, eles já eram vividos no seio da comunidade kalunga.

Os Kalungas, por serem soberanos na produção e no consumo alimentar, lutam pela manutenção dessa autonomia de produzir, comercializar e consumir de forma justa com a sua cultura. A Soberania Alimentar na Comunidade Vão de Almas é o ponto forte do meu povo, pois esse conceito que até então era desconhecido pela comunidade, mas vivido diariamente, faz com que a vida saudável por parte alimentar de nós quilombolas esteja de pé até nos dias atuais, sem agredir o meio ambiente. A Segurança Alimentar é outro conceito que a comunidade não conhecia, mas que já estava presente no cotidiano, sendo que o mesmo para nós Kalungas anda junto com a soberania Alimentar, pois quando produzimos aumentamos a quantidade de alimentos na nossa mesa, ressaltando que são conceitos diferentes. (CUNHA, 2018b, p. 129).

Análise

Este trabalho é muito rico, desde os diversos obstáculos que o autor passou para que pudesse chegar à universidade, até como sua contribuição para a comunidade em seu projeto é muito relevante, e isso provavelmente é facilitado por ele estar na comunidade, permitindo que ele saiba coisas por estarem em seu cotidiano, como o distanciamento dos jovens.

A compreensão do impacto das mudanças climáticas no cultivo também é outro ponto que poderia passar despercebido, mas não para alguém que está na comunidade e região há mais tempo.

A variedade do cultivo interno e os conhecimentos aplicados são muito ricos. A relação com a terra e sua produção ecológica é tão latente que até as ferramentas são produzidas internamente. O autor salienta que a produção dos kalunga é sustentável, que inclusive, mesmo antes do conceito nascer, a sustentabilidade já estava presente desde a origem dos kalunga, e, de fato, isso é verdade de tantas maneiras que produzir suas ferramentas, suas sementes e até seu cultivo são construídos de maneira crioula.

Essa dissertação e o projeto aplicado na comunidade são muito importantes para que esses muitos processos internos, com muita sabedoria material, não se percam e não seja apenas documental, mas essas tradições permaneçam vivas.

O fato de os processos serem coletivos, não distribuídos a partir de gênero ou idade é também um ponto de grande relevância e sabedoria, pois implica conhecimento comunitário e coletividade em todas as partes, já que só é possível que todos possam fazer qualquer etapa, se todos tiverem conhecimento de todas as etapas e de todas as ferramentas, esse modelo de produtividade é profundamente sábio e rico.

A compreensão das plantas, tanto medicinais como outras utilidades, também é muito rica, pois esse catálogo está na cozinha dos kalungas; os chás nascem como medicinais, esse conhecimento das folhas é uma sabedoria que não pode ser esquecida, precisa se manter viva.

O autor diz que há necessidade de apoio do Estado para a manutenção da cultura kalunga; de fato, o apoio do Estado pode possibilitar adaptações para a preservação de uma cultura que tem muito a ensinar e tem muito valor.

Esses conhecimentos se relacionam com o design de diversas maneiras, o primeiro, como dito anteriormente, é a interiorização da sustentabilidade, muito antes de o conceito existir, pois está internalizado na maneira de viver Kalunga, como, por exemplo, ao fazer suas próprias ferramentas, ter suas sementes; são detalhes dessa sustentabilidade enraizada na comunidade. A compreensão e organização do conhecimento das plantas, folhas e finalidades é uma capacidade muito importante para a sobrevivência do povo, mas também é uma demonstração da compreensão geográfica da região. Outro destaque é a distribuição de tarefas de forma horizontal, como processo organizacional dos conhecimentos e das funções, pois permite que qualquer um desempenhe as tarefas e ao mesmo tempo compartilha os conhecimentos.

Existe muita sabedoria Kalunga apresentada nesta dissertação, muitas coisas a aprender: a organização horizontal é relevante, pois não centraliza o conhecimento nem as responsabilidades, assim como contribui para que o conhecimento seja passado adiante. O estilo sustentável de viver dos Kalunga é muito relevante, ter a sustentabilidade presente na identidade impacta positivamente em tudo, construir suas próprias ferramentas os torna independentes, assim como ter a sua maneira, a maneira crioula de guardar as sementes, de plantas, entre outras coisas, dá a eles independência, e os ajuda a viverem bem, mesmo isolados. A compreensão das mudanças climáticas é uma demonstração do impacto que eles estão sofrendo, mas que, mesmo sem nossa tecnologia, eles observaram, o que sinaliza o impacto que o aquecimento global está causando no mundo.

3.2 Articulando com os Kalungas

3.2.1 O design na articulação entre conhecimentos tradicionais e científico: Coleta de sementes nativas no Vão do Moleque, território quilombola Kalunga, por Luana Santa Brígida Magalhães

RESUMO A pesquisa investiga a atuação do design na articulação entre instituições de pesquisa e povos tradicionais, revelando potencialidades e possíveis caminhos de resignificação do campo profissional em um exercício contínuo de escuta. De forma simultânea, reflexões imersas na cadeia produtiva de sementes nativas em território quilombola Kalunga elucidam a relação intrínseca entre movimentos sociais e a manutenção de culturas tradicionais para a conservação ambiental, sobretudo na

restauração ecológica do Cerrado. Para tal, leituras interdisciplinares cruzam conceitos de design, antropologia e ecologia que amparam a fundamentação teórica para o estudo de caso, composto por dados documentais e observação direta de dinâmicas abrangidas pela coleta de sementes na região do Vão do Moleque. De natureza exploratória, a investigação aborda estratégias de comunicação, pautadas na abordagem colaborativa e aprofundamento do contexto sociocultural, para a otimização do diálogo intercultural. Situada entre a linha tênue que concilia a preservação de saberes ancestrais e a renovação de práticas contemporâneas, a integração dos conhecimentos tradicionais e científico provoca o olhar dos designers para estimular a autonomia de populações tradicionais na prospecção de novos futuros.

Palavras-chave: Design; Cerrado; povos tradicionais; Quilombo Kalunga; diálogo intercultural.

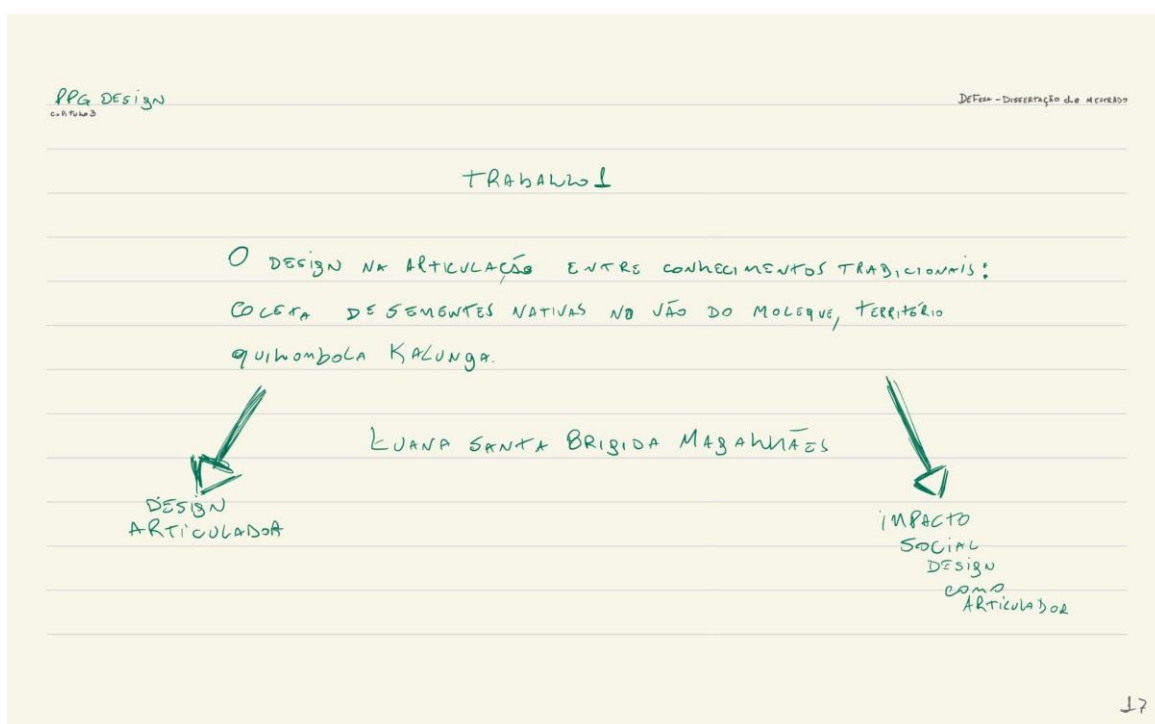


Figura 16 - Esboço da seção 3.2.1

Fonte: autor

A autora inicia seu trabalho trazendo informações e conceitos sobre a degradação do meio ambiente, ou seja, sobre a degradação em que se encontra o planeta.

Atingimos um nível irreversível, um ponto em que não é mais possível negligenciar os impactos de nossas ações sobre o ambiente ocupado. Após séculos de degradação, o planeta atinge o ponto limite de resiliência, em que o uso abusivo de seus recursos se torna maior que sua capacidade de recuperação. (MAGALHÃES, 2020, p. 21).

Falas que sinalizam a importância da preocupação da autora com as questões climáticas, devido às consequências da ação humana. Ela prossegue e sinaliza para "A instabilidade do ecossistema não é uma situação passageira, mas uma severa ameaça à sobrevivência humana,

que nos exige permanente vigilância e articulação política." (MAGALHÃES, 2020, p. 21). Essa articulação política é para a preservação do meio ambiente.

Ao contrário do prometido desenvolvimento, a busca pelo progresso econômico tem impulsionado fluxos financeiros globais de extrema desigualdade, criticados por Acosta (2016b) por perpetuarem relações coloniais intrínsecas ao sistema extrativista. O economista equatoriano explica que a participação de regiões não industrializadas na economia mundial é restringida ao fornecimento de matéria-prima, tornando diversos países do Sul global dependentes da exportação de commodities. Entre as dinâmicas impostas pelo livre mercado, a comercialização barata de recursos naturais não é capaz de assumir os custos de inúmeros danos gerados e contribui para a proliferação da pobreza em recorrentes crises econômicas (MAGALHÃES, 2020, p. 22).

A busca pelo progresso tem impacto sobre todo o planeta. A exploração dos recursos do planeta cobra seu custo, representado pelas crises climáticas. Para lidar com a crise, algumas mudanças são fundamentais e, para essa mudança, uma contribuição relevante é justamente o diálogo de diversos saberes. Já existem iniciativas nessa direção.

A crise enfrentada em todo o mundo nos obriga a reavaliar o modo como nos relacionamos com o meio ambiente para a estruturação de novos cenários, cujo processo transitório depende da articulação de uma ampla diversidade de saberes (SANTOS, 2007). Neste contexto, Svampa (2016) aponta o desdobramento de diversas frentes em movimentos socioambientais, em especial na América Latina, que articulam coletivos culturais, ONGs ambientalistas e pesquisadores à luta ancestral de populações indígenas, camponesas e quilombolas. Atualmente estabelecidos como ação coletiva, tais movimentos ainda se encontram em fase de experimentação, mas já começam a estruturar uma densa rede de apoio formada pelo pólo popular. (MAGALHÃES, 2020, p. 24).

Esses grupos têm trabalhado em iniciativas para a preservação do planeta, não necessariamente de maneira conjunta. Algo que a autora elabora é justamente a capacidade diversa do design, essa capacidade de se relacionar com espaços diversos do conhecimento. A seguir, um pouco do que a autora constrói sobre o amplo espaço do design no campo das ciências que contribuem para um bom relacionamento de diversas áreas do conhecimento.

Área recente no campo científico, a definição de design e sua repercussão seguem em fase de amadurecimento. Entre os conceitos discutidos, Bonsiepe (2015) conceitua o design como uma vertente das ciências sociais aplicadas fundamentada por atividades projetuais que conciliam aspectos técnicos e semânticos para ações efetivas de inovação. Em diálogo com o autor, Silva (2015) posiciona o design em um espectro (figura 3) junto às ciências básicas, ciências aplicadas, engenharia e arte, correlacionando os objetivos de cada área. A ordenação iniciada por Bonsiepe (2015) é uma tentativa de esboçar didaticamente o propósito do design frente aos demais campos de conhecimento, mas sem o intuito de demarcar fronteiras rígidas, considerando a complexidade de relações interdependentes entre esferas que se transformam cotidianamente e transcendem o escopo delineado, frequentemente penetrando em outras áreas de conhecimento. (MAGALHÃES, 2020, p. 47).

A partir desta complexidade, onde o design se relaciona e até, às vezes, intersecciona com diversas áreas, uma das possibilidades de papel para o design é justamente a possibilidade de articulador entre diferentes, como é desenvolvido, ao longo do trabalho.

A partir da revisão literária, discutida nos capítulos anteriores, a pesquisa prossegue a reflexão sobre o papel dos designers junto aos movimentos socioambientais para a investigação de um caso específico envolvido na articulação entre instituições de pesquisa e população quilombola Kalunga, promovida pelo projeto Mercado de sementes e restauração provendo serviços ambientais e biodiversidade. O aprofundamento sobre uma situação real contribui para ampliar a discussão acerca dos conceitos abordados pela fundamentação teórica, além de contribuir para a contextualização prática sobre possíveis desdobramentos aliados à pesquisa. (MAGALHÃES, 2020, p. 65).

O projeto tem como objetivo auxiliar na articulação entre instituições de pesquisa e o quilombo. Este trabalho exemplifica justamente essa opção do design como articulador, podendo contribuir para que projetos de diferentes áreas da ciência consigam construir um diálogo em direção a objetivos em comum, e essa pesquisa permite demonstrar como isso é feito na prática. A seguir, a autora apresenta onde e o que o design pretende articular nessas áreas.

No âmbito mundial, especialmente na América Latina, a crise ecológica proveniente da exploração exacerbada dos recursos naturais tem sido enfrentada por diversos movimentos, que lutam pela gestão territorial por meio da mobilização entre povos tradicionais, intrinsecamente conectados ao ecossistema local, e a comunidade científica, que oferece suporte em projetos sociais, pesquisas e políticas públicas. Dentro do Cerrado, atividades predatórias impulsionadas pelo agronegócio e mineração têm gerado sérios danos ambientais que ameaçam a extinção do bioma. Envolvida em ações de restauração ecológica, a aliança entre instituições de pesquisa e população Kalunga oferece um caminho para a restituição da vegetação nativa, buscando atenuar os impactos gerados pela exploração dos recursos naturais. Entre múltiplas ações afloradas na microrregião da Chapada dos Veadeiros, a pesquisa investiga o posicionamento do design como potencial mediador na articulação intercultural. A contextualização do estudo de caso parte da apresentação introdutória sobre o bioma Cerrado como pano de fundo para o delineamento sociocultural da população Kalunga. Imersos em território quilombola, pesquisadores institucionais e moradores do Vão do Moleque traçam um novo cenário com a implementação da cadeia produtiva de sementes nativas. A partir deste contexto, a pesquisa reflete sobre a atuação do design na articulação entre pesquisadores institucionais e comunidades tradicionais. (MAGALHÃES, 2020, p. 66).

O ponto em comum é precisamente a restauração ecológica, e essa conexão contribui para que o diálogo ajude ambas as partes a trabalharem juntas para a restituição da vegetação nativa, é esse o contexto.

Essa demanda é muito importante, justamente, porque até mesmo áreas de conservação,

como a Chapada dos Veadeiros, tem seus limites atravessados.

Apesar de concentrar vastas áreas de conservação, a Chapada dos Veadeiros não está isenta da pressão imposta pelo avanço do agronegócio que continua perseguindo os últimos refúgios nativos (figura 16). Infelizmente, a urgência sobre a ampliação de medidas para a proteção ambiental é travada desde a precariedade na regulamentação de leis até a carência de incentivo no campo científico. Os biólogos Oliveira-Filho e Medeiros (2008) alertam que uma porção significativa da biodiversidade local ainda é desconhecida e algumas são extintas antes mesmo de serem identificadas pela comunidade científica. (MAGALHÃES, 2020, p. 88).

Um dos atores da pesquisa é uma organização envolvida em ações de conservação e preservação do Cerrado, a autora apresenta um pouco da trajetória da organização.

Envolvida em ações de conservação e preservação do Cerrado, a organização não governamental Rede de Sementes do Cerrado (RSC) inicia, em 2014, sua parceria junto ao ICMBio, Embrapa e UnB para fomentar a cadeia produtiva de sementes nativas do bioma. Sem fins lucrativos, o apoio oferecido pela Rede auxilia tanto no suporte técnico quanto na viabilização de comércio das sementes, começando pela catalisação de projetos financiadores e organização de contratos comerciais. (MAGALHÃES, 2020, p. 92).

A Rede de Sementes do Cerrado é quem organiza o comércio das sementes, que são levadas pelos coletores até a organização. Já os coletores começaram a se organizar por volta de 2017.

Sob orientação do Sebrae, em março de 2017 é fundada a Associação de Coletores de Sementes da Chapada dos Veadeiros – Cerrado de Pé, denominada em estatuto como “entidade social sem fins econômicos defensora dos interesses das comunidades extrativistas da Chapada dos Veadeiros”. Com o amadurecimento da recente cadeia produtiva, a qualificação técnica dos coletores se tornava cada vez mais latente. Apesar do vasto saber sobre o território, a profissionalização da coleta requer o conhecimento sobre técnicas específicas e a certificação do Registro Nacional de Sementes e Mudas (RENASEM), exigida pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A profissionalização das atividades é intensificada em 2018, quando a Rede de Sementes do Cerrado é contemplada, via edital, pelo projeto Mercado de sementes e restauração provendo serviços ambientais e biodiversidade. O intuito de promover cursos e reuniões nos principais elos envolvidos na cadeia produtiva é viabilizado para a capacitação de coletores, difusão de técnicas de restauração e fortalecimento do comércio local de sementes nativas. (MAGALHÃES, 2020, p. 94).

Os coletores recebem essa formação justamente para o aprimoramento de suas atividades de coleta. A organização possuía os conhecimentos, mas precisava de financiamentos para sua difusão, e o edital possibilitou justamente que essas etapas caminhassem, permitindo a capacitação dos coletores.

Entre as áreas de atuação, o projeto tem como prioridade a conservação do corredor

Veadeiros – Pouso Alto – Kalungas, cujo agrupamento de áreas de proteção integra a formação de corredores de refúgio ambiental. Apesar das atividades serem distribuídas em todas as regiões citadas, incluindo também o entorno do Parque Nacional de Peruaçu, é dentro da Chapada dos Veadeiros que se concentram as atividades da Associação Cerrado de Pé, responsável por toda a coleta comercializada atualmente pela Rede de Sementes do Cerrado. (MAGALHÃES, 2020, p. 95).

Para a realização dos projetos, a equipe de gestores é predominantemente acadêmica.

Entre os atores responsáveis pela cadeia produtiva, a equipe de gestores que coordena o planejamento das atividades é composta prioritariamente por pesquisadores de Brasília, ligados à Rede de Sementes do Cerrado e instituições parceiras. Formada em sua maioria por doutores ou mestres em áreas como ecologia, engenharia florestal e botânica, o grupo também recebe, periodicamente, profissionais de áreas distintas, convidados para liderar cursos de capacitação e fortalecimento da associação de coletores. Neste conjunto de gestores, é possível perceber a influência da formação acadêmica em todas as escalas hierárquicas, predominada pelo pensamento científico difundido dentro das universidades. (MAGALHÃES, 2020, p. 96).

Em contrapartida, o grupo dos coletores é formado por quem tem a oralidade como transmissora de conhecimento.

[...] pequenos agricultores e populações tradicionais da Chapada dos Veadeiros, a vivência de campo é mais significativa do que o nível de escolaridade observado entre os gestores. Estudos etnobotânicos de Rigonato e Almeida (2003) enfatizam que práticas de plantio comuns na região, como a agricultura de subsistência e a coleta de plantas para uso medicinal, artesanal e culinário, promovem uma relação intrínseca das comunidades locais com diferentes fisionomias do Cerrado. Segundo os geógrafos, o constante convívio com o bioma permite o desenvolvimento e a manutenção de conhecimentos populares particulares de cada região, perpassados entre gerações pela dinâmica da oralidade por pessoas com pouca familiaridade com a leitura. (MAGALHÃES, 2020, p. 97).

Há um certo destaque nas duas falas anteriores da autora sobre os pesquisadores e seu pensamento científico e sobre os coletores e a predominância da oralidade. Daí a importância do design e sua capacidade articuladora, já que, nas palavras da autora, "A articulação dos três grupos promove um espaço de diálogo de diferentes domínios entrelaçados entre fundamentos científicos e saberes populares, em que coletores e pesquisadores podem compartilhar percepções complementares sobre o Cerrado." (MAGALHÃES, 2020, p. 97). É justamente esse diálogo que é fundamental para o sucesso do projeto; contudo, a maneira como ambos se comunicam é distinta.

A participação dos kalunga tem diversos obstáculos, como a falta de transporte para os encontros, ou a dificuldade de comunicação, que acontece seja pela falta de equipamentos, como celulares, ou por dificuldades quanto ao contato. Tudo, porém, começa com a inclusão da comunidade kalunga na capacitação.

Dentro do grupo pioneiro, Emílio dos Santos Rosa, nascido no Vão do Moleque e residente em Cavalcante/GO, salienta a potencialidade de sua terra natal e sugere a inclusão da comunidade Kalunga nas atividades de capacitação. Até então, a participação dos quilombolas margeava um caminho informal, onde alguns coletores associados, como Emílio, distribuía parte do seu pedido entre amigos e familiares interessados, porém sem registro. (MAGALHÃES, 2020, p. 98).

Após o recebimento das sementes, elas passam por um processo específico, descrito a seguir.

Com as sementes puras, uma pequena parte do material é retirada, como amostra para a análise da taxa de germinação (figura 27) e encaminhada pela Rede para laboratórios parceiros, como a Universidade Federal de Goiás e a Universidade de Brasília. A exigência do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento para o comércio de sementes também auxilia o planejamento de restauração ecológica, que privilegia a seleção de espécies com melhores índices de germinação. O restante das sementes é ensacado, costurado, identificado e armazenado na sombra, em local seco e arejado, até a entrega para a Associação. (MAGALHÃES, 2020, p. 103).

Os coletores devem seguir o seguinte processo: "Depois de ensacar as sementes, o coletor deve entregar sua encomenda na Casa de Sementes, localizada na zona urbana de Alto Paraíso de Goiás, construída com a ajuda de doação coletiva em um terreno cedido pela prefeitura." (MAGALHÃES, 2020, p. 104). A encomenda das sementes é feita de acordo com os pedidos feitos à organização e com o comprometimento de coleta de cada coletor. Após a entrega na Casa de Sementes, o processo é o seguinte: "Neste espaço, o material é recebido pela Associação, que faz a conferência dos sacos e amostras, atenta à qualidade das sementes, peso e informações descritas, e a organização do estoque." (MAGALHÃES, 2020, p. 104). Contudo, algo descrito anteriormente é justamente a complexidade de locomoção da comunidade kalunga, pois "O esforço dos coletores na entrega das encomendas à Casa de Sementes é unânime, mas a comunidade Kalunga é ainda mais afetada pela dificuldade de transporte." (MAGALHÃES, 2020, p. 104). A grande extensão e dificuldade de locomoção dos kalunga é justamente pela falta de transporte na região do quilombo.

A autora explica que os pagamentos são feitos pela organização, que manda para a associação e lá é repassado aos coletores conforme as coletas entregues. O impacto medido pela empresa desde seu nascimento até a data de coleta de dados da autora se apresenta a seguir.

Após oito anos de pesquisa e amadurecimento, a cadeia produtiva de sementes nativas do Cerrado já qualificou mais de sessenta coletores, envolvidos em 260 hectares em restauração, com 72 espécies herbáceas, arbustivas, arbóreas e palmeiras, rentabilizando 440 mil reais entre as famílias envolvidas. Somente em 2019, a Associação Cerrado de Pé foi responsável pela restauração de 42 hectares com 3

toneladas de sementes puras, entre 49 espécies, com o faturamento de 110 mil reais. (MAGALHÃES, 2020, p. 107).

Esse processo é um grande impacto positivo para o Cerrado, e isso se dá da seguinte maneira: "À medida que o método de semeadura direta é difundido, também aumenta o número de compradores que, hoje, abrange empresas do setor público e privado de diferentes portes, inclusive pessoas físicas." (MAGALHÃES, 2020, p. 108). A diversidade, portanto, contribui para esse impacto.

Algo que Magalhães levanta é a presença principalmente de mulheres kalungas como coletoras. O relato a seguir contribui para a compreensão massiva de mulheres coletoras.

Aos poucos, a coleta de sementes ganha espaço no dia a dia das famílias locais. Inserida no núcleo familiar, a cadeia produtiva é frequentemente conciliada entre serviços agrícolas e o trabalho doméstico. Em um dos exemplos observados, enquanto o marido trabalhava em uma fazenda no Mimoso, a esposa coletava sementes de baru espalhadas pelo terreno que, posteriormente, seriam beneficiadas e armazenadas dentro de casa até a entrega para a Associação. A proximidade da coleta nas imediações do ambiente doméstico propicia a integração do trabalho ao cotidiano da família, como, por exemplo, reuniões organizadas no quintal da casa junto às crianças e familiares. (MAGALHÃES, 2020, p. 114-115).

Os recursos adquiridos através da coleta de sementes podem contribuir como uma opção de renda para as famílias quilombolas, como demonstrado no exemplo anterior, e isso é positivo. Mas, um dos perigos levantados pela autora é o impacto cultural que esses recursos poderiam causar na comunidade.

A demanda comercial de sementes nativas dentro do território Kalunga oferece à população do Vão do Moleque uma opção de renda em seu próprio território de origem, contribuindo principalmente para a redução do êxodo rural atribuído à procura de trabalho em áreas urbanas. Entre as novas demandas apontadas por Fernandes (2015), a cadeia produtiva possibilita uma nova alternativa econômica de baixo impacto ambiental na região, servindo como incentivo à permanência dos mais jovens, além de contribuir para a emancipação financeira de mulheres associadas que constituem o grupo mais atuante do Vão do Moleque. Em contrapartida, o envolvimento com a demanda comercial interfere diretamente no percurso de transformação dos costumes locais, especialmente na relação monetária da comunidade. Assim como ações institucionais promoveram um novo panorama econômico, com o fomento do turismo no Engenho II, a comercialização de sementes no Vão do Moleque revela a vulnerabilidade de manutenção da cultura. Aliada à geração de renda dos associados, a mudança no cotidiano quilombola pode afetar desde a continuidade de atividades agrícolas e participação em eventos culturais, durante meses de intensa coleta, até a equidade na distribuição de renda da população. (MAGALHÃES, 2020, p. 115-116).

A possibilidade de diminuir a evasão é muito rica, mas o risco levantado por Magalhães deve ser levado em consideração. Porém, como é descrito a seguir, a reflexão da autora

contribui para compreender esses espaços de diálogo e nisso o design poderá contribuir, conforme apresentado a seguir.

A manutenção da cultura Kalunga não significa estagnar os costumes da comunidade em tradições estáticas, como uma cultura pura e imutável, mas é preciso cautela para respeitar a ancestralidade de raízes estruturais que direcionam os caminhos percorridos pela população local ao enfrentar os novos desafios da vida contemporânea. A partir do interesse comum na comercialização de sementes nativas, a articulação de pesquisadores e quilombolas com realidades tão diversas pode assumir infinitos formatos entre abordagens colaborativas que estimulam a complementaridade de diferentes perspectivas e o embate confrontado por visões contrárias. Com o propósito de estimular a pluralidade nas relações políticas e sociais, como proposto por Escobar (2017), o envolvimento do design pode contribuir para fortalecer pontes de mediação. O fomento à abertura de diálogo intercultural com a participação ativa de todos os envolvidos possibilita maior autonomia da população em traçar seu caminho de maneira consciente sobre suas próprias escolhas. (MAGALHÃES, 2020, p. 117).

Justamente a partir desse olhar do design como conectivo nesse diálogo, a autora o espaço do Design no trabalho "A presente pesquisa aborda apenas uma porção deste contexto complexo, focada principalmente na otimização dos processos de comunicação entre a população do Vão do Moleque e pesquisadores institucionais." (MAGALHÃES, 2020, p. 118) conectar e facilitar o diálogo entre ambos.

Um exemplo da compreensão dos pesquisadores de que falam a partir de universos semelhantes, mas diferentes, a Rede de Sementes busca maneiras de se comunicar com os coletores.

Consciente das particularidades da comunicação Kalunga, a equipe da Rede de Sementes do Cerrado busca adaptar a nomenclatura técnica, estabelecida por instituições de pesquisa, para uma linguagem mais próxima do vocabulário local. Durante a primeira atividade promovida no Vão do Moleque, em 2018, os macroprocessos da cadeia produtiva foram apresentados aos participantes do curso em forma de teatro, no qual gestores e coletores mais experientes interpretavam os diferentes atores em cada etapa envolvida na comercialização das sementes. Em outros momentos, também é comum o uso de fotografias para orientar a identificação de espécies, como a apostila entregue aos coletores (figura 38) ou mesmo na tela do computador, como em agosto de 2019, para atender novas demandas de um pedido específico. (MAGALHÃES, 2020, p. 121).

São iniciativas para tentar se comunicar da maneira mais clara possível com os coletores. Outra iniciativa para tentar se conectar com os coletores é descrita a seguir.

Além dos encontros presenciais, os coletores também se comunicam por um grupo do WhatsApp, onde podem discutir experiências e dúvidas coletivas. Mais uma vez, a participação do Vão do Moleque é tolhida pela falta de acesso aos meios de comunicação, tanto na indisponibilidade de smartphones quanto no alcance à internet, geralmente captada em espaços públicos como na escola ou na capela. Aos poucos, o

cenário quilombola começa a ganhar novos pontos de energia elétrica e maior acessibilidade à rede telefônica, já sendo possível conversar com alguns coletores por celular. Ainda assim, o contato à distância ainda enfrenta dificuldades, principalmente via aplicativos on-line como o WhatsApp. (MAGALHÃES, 2020, p. 122).

São algumas das barreiras que os pesquisadores encontram para se comunicar com os kalunga.

Até então, a participação de designers nas ações de comunicação se restringe a demandas isoladas, como a produção do guia de campo Ervas e Arbustos para Restauração do Cerrado: Semeadura Direta (SAMPAIO et al., 2019), organizado pela equipe de pesquisadores para auxiliar os coletores na identificação das espécies comercializadas. Na figura 39, a página interna do livro reproduz uma estrutura padrão, comum em guias de campo para publicação científica, com poucas adaptações ao público de coletores sem experiência de leitura, cujo acesso às informações técnicas se restringe ao conjunto de fotografias. (MAGALHÃES, 2020, p. 122).

A distância dos designers no processo dificulta que eles compreendam a complexidade da demanda, ocasionando soluções que possivelmente não respondem a essas demandas. A consequência da distância dos designers no processo, portanto, pode ocasionar o contrário do objetivo.

No final do ano, durante a entrega das encomendas, a maior parte do material distribuído no Vão do Moleque permanecia sem preenchimento. Ao invés da apostila recebida, os coletores portavam cadernos escolares com anotações próprias, porém limitadas ao nome da espécie e quantidade coletada, que permitiam calcular o valor a ser embolsado pela encomenda. Em 2019, a solução encontrada pela equipe gestora para o levantamento das informações retoma a dinâmica da oralidade, perguntando a cada coletor os dados mais importantes relativos ao mês de coleta, quantidade de matrizes (no caso das árvores) e tamanho da área coletada. Entre vagas memórias, os coletores tentavam lembrar os dados indagados pela equipe, oferecendo números aproximados que sugerem uma média, com pouca precisão, sobre as atividades de coleta na região. (MAGALHÃES, 2020, p. 124).

A produção de materiais para o preenchimento e apostilas são respostas a partir do contexto dos pesquisadores, que tentavam equacionar maneiras de facilitar o processo, mas sem saber se os coletores possuem, por exemplo, lápis, qual a relação com os textos. Daí a importante informação levantada pela pesquisadora sobre a qualificação e os métodos de aprendizado comuns. Mas, se o designer só recebe a demanda sem conhecer os contextos, vai solucionar com as ferramentas que conhece e pode falhar na tentativa de solucionar os problemas, tentando encontrar ferramentas úteis.

A função de mediação nesse processo é criar uma ponte, mas quem enriquece nesse processo é o designer, que pode aprender com os dois universos, como afirma a autora: "Como consequência, a função de mediação entre conhecimentos tradicionais e as ciências naturais

contribui para enriquecer o próprio repertório dos designers por meio da convivência com diferentes saberes" (MAGALHÃES, 2020, p. 127).

Esse processo, no entanto, acontece gradativamente. A autora apresenta um pouco da complexidade do projeto.

O cenário campesino de pequenos agricultores e comunidades tradicionais envolvidos na coleta de sementes nativas traz o desafio de comunicação gráfica com pessoas sem hábito de leitura ou familiaridade com o mundo de papéis, textos e tabelas. Em experiências anteriores, materiais impressos como livros e apostilas distribuídos entre os coletores eram frequentemente guardados e esquecidos dentro da gaveta. Em contrapartida, banners expositivos de atrativos turísticos e espécies nativas ganham lugar de destaque nas casas e comércios de toda a Chapada dos Veadeiros, inclusive em casas Kalunga. (MAGALHÃES, 2020, p. 133).

O reconhecimento dessa complexidade permite primeiramente compreender quais caminhos não percorrer, caminhos que vão direto para as gavetas. A autora explica como solucionou o projeto, quais caminhos escolheu para seguir.

Neste contexto, a adequação da linguagem implica aspectos técnicos e semânticos, em que a atuação do design pode potencializar tanto o acesso das informações para um público de não-leitores quanto na composição de elementos semânticos que se aproximam da cultura cerratense. Para tal, o novo arranjo em formato de cartaz (figura 47) privilegia a máxima conversão de texto em imagem com o uso de fotografias, ícones e ilustrações. Mesmo sem experiência de leitura textual, uma breve explicação sobre a estrutura do material permite consultas posteriores com a rápida localização das informações expostas. (MAGALHÃES, 2020, p. 133-134).

Uma vez que os trilhos dos caminhos a percorrer foram estabelecidos, Magalhães descreve como solucionar as dificuldades de comunicação, ou seja, como se conectou e criou a ponte entre os pesquisadores e os kalunga para o projeto gráfico, sem perder o objetivo de vista.

Com nova configuração, a tabela principal introduz a fotografia das espécies como ponto de partida para a consulta das demais informações, seguida pela forma de vida (erva, arbusto ou árvore), nome popular, nome científico, meses de coleta, constância de frutificação e tempo de armazenamento. A fim de simplificar a exposição do conteúdo técnico, dados de menor relevância para o coletor, como a família botânica e a autoria do nome científico, são suprimidos para destacar o conteúdo principal, sem deixar de mencionar o nome científico como referência para pesquisadores externos. Deste modo, o reconhecimento da flora é possibilitado pela combinação da forma de vida, nomenclatura popular e científica, mas, principalmente, por meio de fotografias que detalham elementos de identificação botânica, em especial, frutos em estágio de amadurecimento. Em complemento, os ícones sobre a forma de vida, constância de frutificação e armazenamento favorecem o detalhamento sobre dados técnicos pertinentes ao planejamento da coleta. (MAGALHÃES, 2020, p. 135).

A seguir, a autora apresenta uma contribuição para entender o caminho percorrido para encontrar uma solução que contribua para a construção de pontes que irão ajudar a entender

melhor os universos e possam auxiliar outros processos semelhantes.

Entre vários percursos possíveis, a inserção presencial de profissionais no contexto de atuação, somada à abordagem colaborativa, contribui para a aproximação de pesquisadores e população local em um ambiente de escuta mútua, favorecendo a abertura para o diálogo intercultural. (MAGALHÃES, 2020, p. 142).

Isto posto, é proposta uma reflexão pela autora para os profissionais de design com relação à postura.

Ainda mais complexa, a atuação de profissionais externos, como designers, em comunidades tradicionais exige um exercício contínuo de escuta entre saberes ancestrais e práticas contemporâneas, essencial para assimilar os anseios da população sem impor soluções pré-moldadas por concepções prévias. Aprender a escutar, antes de sugerir, pré-requisito para o diálogo intercultural, contribui não só para a formulação de estratégias mais coerentes ao cenário abordado, mas também desmistifica o imaginário de inovação atrelado aos profissionais criativos que detêm todas as respostas para um mundo caótico, como questionado por Schultz et al. (2018). (MAGALHÃES, 2020, p. 143).

O espaço do design é muito amplo e a autora faz outra contribuição nessa direção, de caminhos possíveis para o design, ao observar que "Encontrar um espaço de atuação para o design na luta social e ambiental pela recuperação do Cerrado reafirma a amplitude de uma profissão muitas vezes reduzida a questões puramente estéticas de mercado." (MAGALHÃES, 2020, p. 145). Esse, inclusive, foi o caminho percorrido ao longo da pesquisa.

A dissertação é apenas uma faísca que elucida o potencial do design em movimentos socioambientais. A partir da valorização da diversidade cultural, reflexões sobre a atuação profissional de designers em comunidades tradicionais estimulam o exercício da escuta como postura essencial para o diálogo intercultural. Em um cenário complexo de constantes transformações, estratégias de comunicação pautadas na abordagem colaborativa e o aprofundamento sobre o contexto sociocultural revelam o fortalecimento da articulação coletiva com o engajamento de todos os envolvidos em ações projetuais que culminam em diferentes pontos de vista. (MAGALHÃES, 2020, p. 146).

Análise

O trabalho demonstra uma qualidade do design muitas vezes esquecida ou até desconhecida: o design como articulador, como facilitador.

O impacto do design como articulador nesse projeto é grandioso, pois permite que os kalunga acessem as informações e, por meio delas, consigam recursos que podem contribuir para diminuir a evasão do quilombo. Facilitando que por meio das informações a coleta das espécies e assim sendo contribuindo para a replantação de diversas áreas. Tudo isso a partir de

uma escuta ativa e respeitosa da autora.

Como salientado pela autora, tudo foi possível devido à proximidade dela como designer, conhecendo o contexto onde estão inseridos os desafios e compreendendo sua complexidade.

Magalhães demonstra que os kalunga, apesar da falta de alguns recursos como a educação formal, conhecem seu território e as plantas, ainda que tenham outros nomes para as espécies do bioma. Na verdade, é possível até que os kalungas conheçam espécies que os pesquisadores não conhecem.

Outra contribuição é a compreensão de que os conhecimentos científicos e tradicionais são diferentes, mas ambos possuem sabedoria e valor.

E, por fim, contribui com a descoberta de que existem universos possíveis para as contribuições do design para a sociedade.

Esse trabalho, por ser de design, responde à sinalização de que as diversas capacidades do design podem aprender e contribuir. O design articulador constrói pontes, se tiver a humildade de ouvir as partes envolvidas e compreender seu espaço, pois possui uma faceta muito rica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

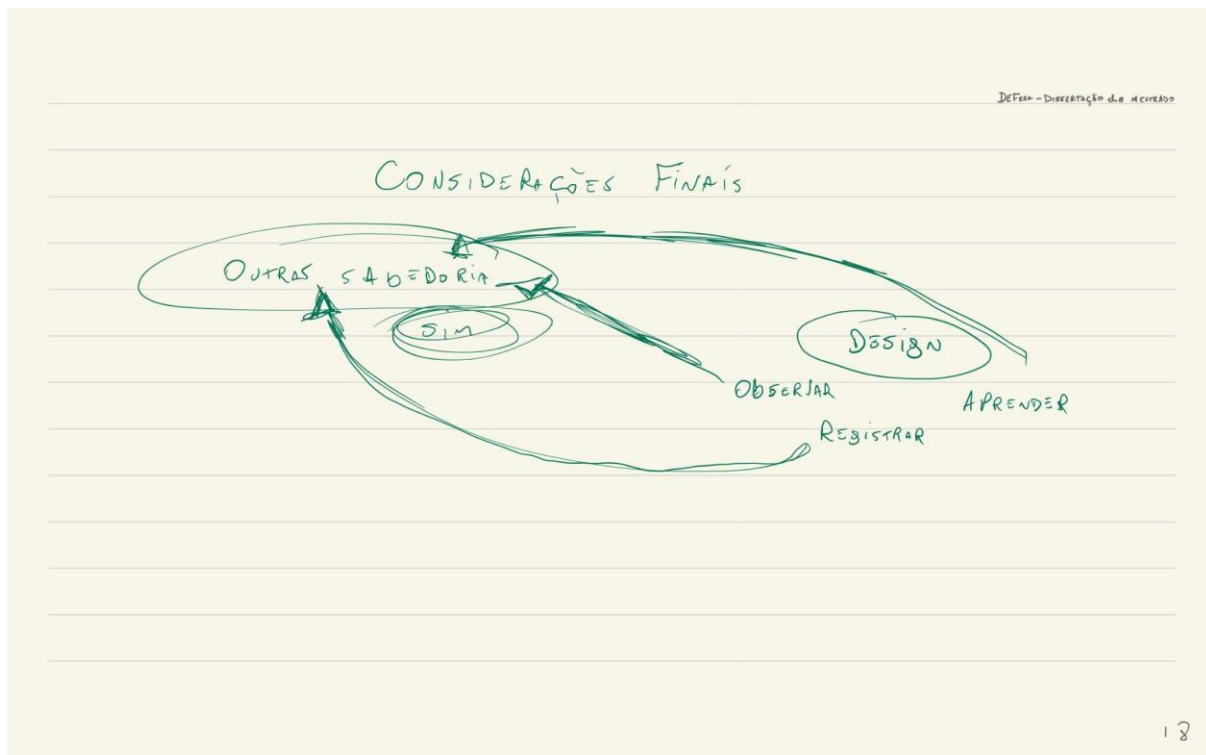


Figura 17 - Esboço do capítulo 4
Fonte: autor

Início as considerações finais apontando que este trabalho se debruça, em grande parte, sobre os conhecimentos, ou seja, a sabedoria kalunga, que é uma sabedoria de produção preta, de um povo preto. É, portanto, a oportunidade de conhecer e reconhecer esse povo que sofreu e ainda sofre racismo, como tratado anteriormente, um racismo que, em diversos momentos, roubou o orgulho de ser kalunga.

A organização do trabalho não é aleatória. O fato de primeiro apresentar os kalunga é uma demonstração da compreensão de que primeiro, como designer, é preciso ouvir os kalunga, conhecê-los um pouco e depois conectar com o design. Diversas outras pesquisas já haviam apresentado os kalunga, mas o primeiro capítulo, ao trazer essa apresentação, também possui outros objetivos, que ficam evidentes conforme a organização do primeiro capítulo. O primeiro objetivo é ter a ideia de quanto tempo que os kalunga estão na região, compreendendo que isso demonstra o vínculo que possuem com a terra. A defesa do primeiro capítulo é que o fato de estarem durante todo esse tempo naquele território permitiu que eles desenvolvessem táticas de sobrevivência, partindo da compreensão dos biomas e espécies do contexto geográfico e isso só foi possível se construir com o tempo. Então o vínculo com a terra é um vínculo com o território, que é o tema de fechamento do capítulo após a apresentação dos Kalunga.

O segundo capítulo se relaciona com o primeiro ao entender que o design, tem como uma de suas vertentes, a solução de problemas, ou seja, em que uma das aplicações compreende que a maneira de pensar do design pode gerir grandes empresas ou pensar soluções de maneira diferente. Porém, ainda que solucione problemas, o design, que enxerga muito longe, possui pontos cegos e, por muitas vezes, é míope. Muitas vezes, ao olhar para os não designers, designers informais, pode se ter a impressão de que há juízo de valor desses aprendizados, mas, nesta pesquisa, como dito anteriormente, a nomenclatura tem como objetivo apenas distinguir ambos e destacar a importância de outros conhecimentos e sabedorias que por vezes podem compreender melhor esses pontos cegos que o design possui e até mesmo ver coisas que a miopia do design não consegue ver. Isso posto, a conclusão é que, sim, existe muito a aprender com outras sabedorias, como as sabedorias tradicionais, conforme destacado no terceiro capítulo a partir das pesquisas analisadas.

Então, uma vez que no primeiro capítulo o leitor é apresentado aos kalunga e sua história, no segundo são dados passos ao lado, apresentando o design e sua relação com a produção material. Percebe-se, então, que não se fala sobre artesanato, mas sobre a produção material, um ponto de vista do design sobre como a relação com a materialidade pode conter diversas sabedorias. Esses passos ao lado permitem uma visão mais ampla sobre essa produção, é possível até fazer algumas conexões. Uma relação material do primeiro capítulo é a escolha do material para construir a moradia dos kalunga, mas a escolha desse material possui um contexto, os primeiros kalunga estão fugindo, por isso seria urgente construir um forte onde pudessem se refugiar e proteger. Porém, apesar de ser a solução que alguns teriam, eles não tinham esse tempo, o objetivo não era ficar e resistir, lutar, mas se protegerem, então precisavam de algo em abundância e rápido, e, caso houvesse necessidade, essa casa pudesse ser deixada para trás. Por isso, escolhem o adobe, essa escolha inclusive é também pensando no clima, e a posição das casas, como descrito anteriormente, tem uma distância segura do rio para se protegerem de enchentes, assim como a distribuição lhes permite cobrir uma parte maior da região. Essa escolha também contribui para a invisibilidade, que também é uma escolha, os kalunga não tinham o objetivo de se agrupar e lutar, mas permanecer invisíveis, essas são todas soluções complexas e cheias de sabedoria já apresentadas juntamente com os kalungas, pois, antes mesmo de os conhecimentos do design serem organizados, como apresentado, as pessoas já pensavam soluções e esse relacionamento com a materialidade já lhes permitia propor soluções a partir do contexto e dos conhecimentos adquiridos, então os kalunga já estão apresentando soluções antes do design ser. Essa é uma escolha racional e os trabalhos apresentados contribuem ainda mais para essa compreensão.

Gostaria agora de fazer alguns destaques das pesquisas apresentadas no capítulo três, que são justamente um pouco do resultado do encontro do primeiro com o segundo capítulo, do encontro dos conhecimentos e sabedorias kalunga com o design, de como aprendizados que compreendem a sabedoria pode contribuir para soluções de dilemas complexos. Para as considerações finais, vou destacar três temas apresentados nas pesquisas analisadas: a sustentabilidade, a organização dos conhecimentos adquiridos e o ponto de vista de um kalunga.

Um dilema complexo contemporâneo é a produção de "lixo" e seu impacto ambiental contribuindo para a crise climática, que é uma questão global. Existem diversos trabalhos cuja pesquisa é centrada nessa questão, então este trabalho não pretende encerrar esta questão, mas observar como a comunidade kalunga e sua sabedoria pode contribuir para respostas para esses dilemas.

Algo muito presente nos trabalhos apresentados é a sustentabilidade, existem diversas ações em diversas escalas que demonstram esse conhecimento, a primeira iniciativa sustentável é a iniciativa zero quilômetro, pois os kalunga não precisam da queima de combustível fóssil para sua produção, ou seja, não poluem com a queima de combustível, essa é uma iniciativa apresentada por Manzini. Outras ações são a utilização de ferramentas produzidas por eles; a utilização de sementes crioulas; as técnicas de plantio que não utilizam agrotóxicos; o respeito à terra manifestado através do não esgotamento dos recursos; a utilização total da maníoca (ou mandioca), que é a principal matéria prima produzida pelos kalunga e que, por ser uma alimentação orgânica, não são utilizados produtos que não se decompõem na natureza. Como dito anteriormente, os kalunga não estão tentando adaptar a maneira como vivem para uma maneira mais sustentável, mas sua maneira de viver tem em si, internalizada, a sustentabilidade. Logo, o processo não precisa ser pensado de maneira sustentável, no design existem iniciativas sustentáveis, mas isso devido à sustentabilidade não ser internalizada aos processos, o que significa que a sustentabilidade pode não fazer parte dos processos de criação e, se fizer, é muitas vezes enxertado ao processo e nem sempre as produções ou soluções propiciadas pelo design conseguem medir o impacto a longo prazo. Outra perspectiva sustentável dos kalunga é a relação sustentável com a natureza, de não acabar com seus recursos e ao mesmo tempo, internamente, de compreender os limites proporcionados pelo clima, saber os períodos de plantio, de colheita, sem esgotar a terra ou a própria energia.

O designer normalmente é quem produz as sinalizações no ambiente público, que é uma maneira de organizar o espaço e essa capacidade de organizar é importante para que vivamos em sociedade. Os kalunga conhecem sua região, os biomas da região, então sabem onde plantar, o que, quais espécies estão onde e, do que eles produzem, eles guardam sementes para futuros

plantios. Eles possuem seus próprios nomes para a vegetação, mas conhecem as plantas e passam de geração em geração o conhecimento das espécies e algumas de suas funções. Isso não apenas contribui para a permanência da vegetação local, mas também significa que os kalunga têm na memória um tipo de catálogo da região.

O design busca encontrar soluções, uma solução está em um lugar e, como dito, relaciona-se com as pessoas da região. Para os Inuit, foi tentado criar casacos sintéticos, mas não foi eficaz. As pesquisas feitas por quilombolas e principalmente feitas por kalungas demonstram o impacto de pessoas que conhecem e lidam com aquela realidade. É somente uma pessoa que vive na comunidade que vai perceber como a dieta com alimentos de fora pode interferir na saúde deles, assim como um professor que conhece os dilemas de um kalunga para estudar. É provavelmente mais fácil para um kalunga estar familiarizado com o calendário interno da comunidade, percebendo a dificuldade de a comunidade se adequar ao calendário letivo e o impacto que essa diferença tem na comunidade, pois ele conhece as tradições. É possível que alguém de fora perceba, mas talvez ela precise mergulhar no contexto para perceber os problemas e a diferença, algo que alguém de dentro da comunidade já carrega. Então a presença de uma pessoa do contexto contribui e muito para soluções que compreendam os limites e as necessidades de um grupo.

Compreendo que a presente pesquisa não procura encerrar esses assuntos, mas demonstrar que um povo tradicional como os kalunga e sua relação com a materialidade possuem sabedorias que podem, sim, contribuir para soluções de problemas complexos.

Esses são apenas alguns dos muitos exemplos demonstrados dessa sabedoria e de como os kalunga podem contribuir para soluções de dilemas complexos.

REFERÊNCIAS

- ALVES, E. C.; JUNIOR, A. R. S.; ALMEIDA, M. G. Identidades Territoriais Kalunga da/na comunidade quilombola do Mimoso, em Tocantins. *In: PRACS Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*. ISSN 1984-4352. Macapá, v. 13, n. 2, p. 121-130, jul./dez. 2020
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Kalunga: a sagrada terra. *Rev. Fac. Dir. UFG*, v.19/20, n.1, p.107-120, jan./dez. 1995/1996. p. 107-120.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. **O difícil espelho**: limites e possibilidades de uma experiência de cultura e educação. Rio de Janeiro: IPHAN/DEPRO N, 1996.
- CALHEIROS, F. P. & Stadtler, H. H. C. (2010). **Identidade étnica e poder**: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Revista Katálysis*, 13(1), 133-139. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rk/v13n1/16.pdf>. Acesso em 10 mar. 2021.
- CARDOSO, Rafael. **Design para um mundo complexo**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CHIANCA, Priscila Pessoa. **Nas vias do reconhecimento**: emergência étnica e territorialização kalunga. 2010. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- CLIFFORD, James, 1985. **Objects and selves**: an afterword. *In: Objects and Others: essays on museums and material culture*. (org. G. Stocking). Pp. 236-246. The University of Wisconsin Press.
- COELHO, Rogério Ribeiro. **O divino lixo**: o papel da educação ambiental na coleta e destinação final do lixo na romaria do vão de almas, em Cavalcante, Goiás. 2017. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- CUNHA, Adão Fernandes da. **O calendário agrícola na comunidade Kalunga Vão de Almas**: uma proposição a partir das práticas de manejo da mandioca. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- CUNHA, Valdir Fernandes da. **Soberania e segurança alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da comunidade Vão de Almas**. 2018b. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, 2018b.
- DIAS, Alexandre Pessoa *et al.* **Dicionário de Agroecologia e Educação**. São Paulo: Expressão Popular; Rio de Janeiro: EPSJV, 2021.
- DOHMANN, Marcus et al (org.). **A experiência material**: a cultura do objeto. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.
- ESCAVADOR. Adão Fernandes da Cunha. 2022. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/277560359/adao-fernandes-da-cunha>. Acesso em: 09 abr. 2023.

- FURTADO, Marcella Brasil. **Cultura, identidade e subjetividade em uma comunidade quilombola**: uma etnografia na comunidade Kalunga. 2013. Dissertação (Mestrado em Processos do Desenvolvimento Humano e Saúde)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- FREITAS, D. **Palmares – a guerra dos escravos**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GIDDENS, A. **The Consequences of Modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5. ed. São Paulo: Editora Atlas S.A., 1999.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Coleção Museu, Memória e Cidadania, Rio de Janeiro, p. 256 páginas, 1 nov. 2008.
- JARMAN, N. **Material Conflicts: Parades and Visual Displays in Northern Ireland**. Oxford, New York: Berg, 1997.
- JESUS, Elivanete Alves de. **O lugar e o espaço, na constituição do ser kalunga**. 2011. Tese - (Doutorado em Educação Matemática - IGCE)—Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2011.
- JESUS, M. R. O lugar do e para os Kalungas. *In: Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente HOMENAGEANDO LÍVIA DE OLIVEIRA*, 1. 2005, Londrina. Anais [...]. Londrina: UEL, 2005. Disponível em: https://geografiahumanista.files.wordpress.com/2009/11/monica_ramos.pdf. Acesso em: 10 fev. 2023.
- JUEZ, Fernando Martín. **Contribuciones para una antropología del diseño**. Gedisa; 1er edición (19 Marzo 2008), [S. l.], n. 1, p. 224, 19 mar. 2008.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 117.
- LEMES, F. L. Areia nas engrenagens do governo colonial: conflitos e motins nas minas de Goiás – História e historiografia (1727-1739). *In: Revista de História*, [S. l.], v. 19, n. 1, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20719>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- MAGALHÃES, Luana Santa Brígida. **O design na articulação entre conhecimentos tradicionais e científico**. 2020. Dissertação (Mestrado em Design)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- MANZINI, Ezio. **Design**: quando todos fazem design: uma introdução ao design para a inovação social. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017, p. 254. Tradução: Luzia Araújo.

- MARINHO, T. A. **Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.
- MARINHO, T. A. Territorialidade e Cultura entre os Kalunga: para além do culturalismo. *In: Caderno CRH* 30 (80). Bahia: UFBA, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792017000200009> . Acesso em: 20 fev. 2023.
- MIRANDA, S. A. (2012). **Educação escolar quilombola em Minas Gerais**: entre ausências e emergências. *Revista Brasileira de Educação*, 17(50), 369-383. Acesso em 10 de março, 2013, em <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n50/v17n50a07.pdf>.
- MITHEN, Steven. **Arqueología de la mente**. Barcelona, Critica (Grijalbo Mondadori), 1998.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 128.
- ÖĞÜT, Şebnem Timur. **Material Culture of Tea in Turkey**: Transformations of Design through Tradition, Modernity and Identity. *The Design Journal*, <Http://dx.doi.org/10.2752/146069209X12530928086405>, v. VOLUME 12, ISSUE 3 PP 339–364, 28 abr. 2015. *The Design Journal*, 12:3, 339-363, p. 339-363. DOI 10.2752/146069209X12530928086405. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.2752/146069209X12530928086405>. Acesso em: 11 out. 2021.
- OLIVEIRA, Rosy de. **O Barulho da Terra**: nem Kalunga nem Camponeses. Curitiba: Editora Progressiva, 2010.
- PAPANEK, Victor. **Arquitetura e Design**: ecologia e ética. Coimbra: Edições 70, 1997.
- PERALTA, Patrícia Pereira. O objeto artesanal e suas novas mediações com a sociedade: o caso das panelas de barro pretas da região de Goiabeiras. *In: DOHMANN, Marcus et al (org.). A experiência material*: a cultura do objeto. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.
- QUILOMBO KALUNGA. **O Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga**. [s.d.]. Disponível em: <https://quilombokalunga.org.br/info-visitantes/>. Acesso em 20 fev. 2023.
- SARAIVA, Regina Coelly Fernandes. **Saberes, fazeres e natureza nas vozes de mulheres da Chapada dos Veadeiros-Goiás** 1. DOSSIÊ: “HISTÓRIA, NATUREZA, CULTURA E ORALIDADE”, [s. l.], v. 1, n. 15, p. 209-229, jan./jun. 2012.
- SOUZA, Lourivaldo dos Santos. **Transformações do sistema agrícola da Comunidade Quilombola Kalunga do Mimoso (Tocantins)**: a agricultura de corte e queima em questão. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- VAZ, Beatriz Accioly. Quilombos. *In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/81/quilombo>. Acesso em 5 fev. 2023.